

современное  
сериал богословие

ГАНС УРС ФОН  
БАЛЬТАЗАР  
ПАСХАЛЬНАЯ  
**ТАИНА**  
БОГОСЛОВИЕ  
ТРЕХ ДНЕЙ

## **Серия «Современное богословие»**

### **ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ**

*Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). 2-е издание*

### **ПРАВОСЛАВИЕ**

*Павел Евдокимов*

### **ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда**

*Хью Уайбру. 2-е издание*

### **ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики**

*Виген Гуроян*

### **ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты**

*Оливье Клеман*

### **ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ**

*Архиепископ Михаил (Мудьюгин)*

### **ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ**

*Карл Барт*

### **ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО**

*Карл Барт*

### **МГНОВЕНИЯ**

*Карл Барт*

### **ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ**

*Карл Барт*

### **БОГОСЛОВИЕ И МУЗЫКА**

*Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Ганс Кюнг*

### **ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие**

*Карл Ранер*

### **ИИСУС ХРИСТОС**

*Вальтер Каспер*

### **БОГ ИИСУСА ХРИСТА**

*Вальтер Каспер*

### **ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней**

*Ганс Урс фон Бальтазар*

### **О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ**

*Роуэн Уильямс*

### **СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ**

*Элизабет Бер-Сижель*

### **КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ**

*Томас Рауш*

# Theologie der Drei Tage

Hans Urs von Balthasar

# Пасхальная тайна

## Богословие трех дней

Ганс Урс фон Бальтазар



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ  
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

МОСКВА

**ББК 86.37**  
**УДК 232.96**

*Перевод:* Владимир Хулап  
*Редактор:* Алексей Бодров  
*Корректор:* Татьяна Краузова  
*Верстка:* Татьяна Савина  
*Обложка:* Дмитрий Купреев

PRO HELVETIA  
■ Г

*Перевод сделан при поддержке  
Швейцарского культурного фонда  
Pro Helvetia*



Издание осуществлено при поддержке  
организации *Renovabis* (Германия)

Данный перевод немецкого издания книги  
Ганса Урса фон Бальтазара *Theologie der Drei Tage*  
публикуется с согласия издательства *Johannes Verlag Einsiedeln*

**Бальтазар Г. У. фон**

**Пасхальная тайна. Богословие трех дней / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие») — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 288 с.**

ISBN 5-89647-116-5

Книга одного из крупнейших современных богословов о трех днях кульминации христианской истории спасения — днях Страстей Христовых. Потрясающая глубина богословской мысли, направленной на главную тайну христологии, впечатляющая картина древней Пасхи, предание о которой постоянно испытывается историей и богословием, — вот что сделало эту книгу классической работой о распятии, погребении и воскресении Христа.

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

© Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1990

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006  
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия  
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

## Оглавление

Ганс Урс фон Бальтазар: богословие славы и креста .....	ix
<b>Глава I. Боговоплощение и страсти Христовы .....</b>	<b>3</b>
1. Страсти Христовы как цель боговоплощения .....	4
2. Свидетельство Писания .....	7
3. Свидетельство традиции .....	12
4. Кенозис и новый образ Бога .....	16
5. Литература .....	30
<b>Глава II. Смерть Бога как источник спасения,     откровения и богословия .....</b>	<b>37</b>
1. Хиатус .....	37
2. «Слово о кресте» и его логика .....	40
3. Крест и философия .....	43
4. Мост через хиатус .....	53
5. Опытное приближение к хиатусу .....	58
а. Ветхий Завет .....	59
б. Новый Завет .....	62
6. Крест и богословие .....	67
<b>Глава III. Путь ко кресту (Великая Пятница) .....</b>	<b>71</b>
1. Жизнь Иисуса как шествие ко кресту .....	71
а. Бытие в кенозисе как послушание до крестной смерти .....	71
б. Бытие в сознании грядущего часа .....	73
в. Жизнь Иисуса как предвосхищение Страстей? .....	75
г. Бытие в привлечении .....	77
2. Евхаристия .....	78
а. Спонтанная жертва перед лицом крестных страданий .....	78

б.	Хлеб и вино: трапеза и жертва .....	79
в.	Сообщество .....	81
3.	Елеонская гора .....	82
а.	Одиночество .....	82
б.	Вхождение греха .....	83
в.	Редукция до уровня послушания .....	87
4.	Предание .....	89
5.	Процесс и осуждение .....	94
а.	Христиане, иудеи, язычники как судьи .....	95
б.	Позиция церкви .....	98
в.	Позиция Иисуса .....	99
6.	Распятие .....	101
а.	Крест как суд .....	101
б.	Слова на кресте .....	107
в.	События на кресте .....	110
7.	Крест и церковь .....	112
а.	Открытое сердце .....	112
б.	Церковь на кресте .....	115
в.	Сораспятие .....	118
8.	Крест и Троица .....	120
<b>Глава IV. Путь к мертвым (Великая Суббота) .....</b>		<b>125</b>
1.	Методологические замечания .....	125
2.	Новый Завет .....	130
3.	Солидарность в смерти .....	137
а.	Шеол .....	138
б.	Шеол как состояние .....	140
в.	Солидарность .....	141
г.	Неопределенность состояния шеола .....	143
4.	Смерть Сына Божьего .....	146
а.	Опыт второй смерти .....	147
б.	Опыт греха .....	151
в.	Тринитарное событие .....	153
5.	Спасение в бездне .....	155
а.	«Чистилище» .....	157
б.	«Разрешение оков» .....	158

Глава V. Путь к Отцу (Пасха) .....	163
1. Основной богословский тезис .....	164
а. Уникальность тезиса .....	164
б. Тринитарная форма тезиса .....	179
в. Свидетельство Воскресшего о самом себе .....	195
2. Об экзегетической ситуации .....	203
а. Апория и попытки разрешения .....	203
б. Версии экзегезы .....	214
3. Образное раскрытие богословских аспектов .....	225
а. Необходимость образного представления .....	225
б. Событие воскресения .....	228
в. Состояние Воскресшего .....	230
г. Основание церкви .....	233
д. Бытие в <i>Mysterium paschalei</i> .....	241
Список сокращений .....	244
Избранная библиография .....	247
I. К теме «Крест и богословие» .....	247
II. К теме «Путь к мертвым» .....	250
III. К теме «Путь к Отцу» .....	252





## Ганс Урс фон Бальтазар: богословие славы и креста

---

Автор предлагаемой вашему вниманию книги — один из крупнейших католических богословов XX в., уже известный и русскому читателю.<sup>1</sup> Родившийся в Люцерне в 1905 году, Ганс Урс фон Бальтазар принадлежал к семье, имевшей корни в дворянстве, с одной стороны, швейцарском, с другой — венгерском. Твердая христианская вера была составной частью воспитания, полученного Бальтазаром в семье; один из примеров такой веры — его двоюродный брат, венгерский епископ Вилмош Апор, который был убит советскими военными в 1945 году за то, что защищал женщин, пытавшихся найти у него прибежище. Бальтазар обучался в гимназии, руководимой монахами-бенедиктинцами, а затем — в лицее, управляемом иезуитами. Защитив дипломную работу о немецком идеализме в 1929 году, Бальтазар неожиданно понял, что Бог призывает его к священническому служению, и вступил в орден иезуитов. Среди учителей Бальтазара были такие крупные мыслители, как Романо Гвардини, Эрих Пшивара и Анри де Любак. Получив рукоположение в священники в 1936 году, Бальтазар работал редактором журнала «*Stimmen der Zeit*» (название переводится как «Голоса времени»), пока это издание не было закрыто нацистами в 1939 году. В эти же годы он познакомился с другим крупным богословом-иезуитом XX века — Карлом Ранером, с которым в дальнейшем сохранял дружеские отношения, несмотря на серьезную богословскую полемику с ним.

Отказавшись от предложенной ему кафедры в престижнейшем Григорианском университете в Риме, Бальтазар занялся пастыр-

---

<sup>1</sup> На русском языке вышли книги Г.У. фон Бальтазара «Ты имеешь глаголы вечной жизни: Размышления над Священным Писанием» (М., 1992), «Достойна веры лишь любовь» (М., 1997), «Целое во фрагменте» (М., 2001).

ской деятельностью среди студентов-католиков Базельского университета. Там он встретился с двумя людьми, знакомство с которыми во многом определило его дальнейшую жизнь, — со знаменитым протестантским богословом Карлом Бартом (которого, помимо прочего, сближала с Бальтазаром общая любовь к музыке Моцарта<sup>2</sup>) и со студенткой Адриенн фон Шпейр (впоследствии ставшей известным мистиком<sup>3</sup>), под влиянием Бальтазара обратившейся в католичество. Он стал духовником фон Шпейр, в 1945 году вместе с ней основал Общество св. Иоанна и в дальнейшем оставался с ней рядом вплоть до ее смерти в 1967. Деятельность Бальтазара по организации этого Общества, к которой он чувствовал призвание от Бога, вызвала, тем не менее, конфликты с руководством ордена иезуитов, из-за чего в 1950 году Бальтазар был вынужден покинуть его.

Бальтазар остался практически в одиночестве. Пастырское служение было прервано — лишь в 1956 году Бальтазар был принят в качестве священника в одну из епархий. Верный своему новому пути, он в 1959 году отказался от предложенной ему кафедры основного богословия в Тюбингенском университете. Бальтазар был, пожалуй, единственным крупным католическим богословом, не приглашенным на II Ватиканский собор в качестве эксперта, — его учитель Анри де Любак назвал исключение Бальтазара из работы собора одновременно уничижительным и озадачивающим. В то же время оно позволило Бальтазару отнестись более свободно и критически к обновлению Католической церкви, начатому собором.

Официальное признание швейцарского богослова началось в 1969 году, когда папа Павел VI назначил его членом Международной богословской комиссии. Последнее двадцатилетие жизни Бальтазара было наиболее плодотворным. В конце мая 1988 года папа Иоанн Павел II возвел Бальтазара в достоинство кардинала, но тот скончался за два дня до церемонии вручения кардинальских регалий.

В чем особенность богословского подхода Бальтазара — и одновременно, в чем суть его полемики с Ранером, концепции которого

---

<sup>2</sup> В этом году издательство Библейско-богословского института св. апостола Андрея выпустило сборник, в котором напечатаны в том числе статьи Барта и Бальтазара о Моцарте (Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Ганс Кюнг, *Богословие и музыка*. ББИ, 2006)

<sup>3</sup> «Откровения» А. фон Шпейр также изданы по-русски.

в существенной степени определили парадигму послесоборного католического богословия? Ранер — основной представитель так называемого «антропологического поворота» в католическом богословии. Согласно Ранеру, все положения христианской веры подразумевают определенное видение человека; Бог не открыл человеку никакой истины ни о себе самом, ни о сотворенном Им мире, которая не имела бы отношения к человеку, а потому богословие должно начинаться «снизу», с рассмотрения человеческого существования как оно есть. Эта антропологическая устремленность богословия Ранера отвечала духу времени, находилась в живой связи с популярной в XX веке философией экзистенциализма. Но не слишком ли односторонним выглядит сведение богословия к антропологии, не оказывается ли в этом случае христианская религия чем-то «слишком человеческим»? Бальтазар не хуже Ранера понимал, что ситуация в мире изменилась, многие общественные установления, ранее защищавшие церковь, рухнули и что церковь, чтобы быть понятой, должна изменить способ своей проповеди. Но при этом он не считал, что христианскую веру следует обосновывать исходя из рассмотрения человеческого существования и его проблем. Христианство имеет собственное обоснование в самом себе. И подход Бальтазара стал восстановлением традиционного пути богословия, начинающегося «сверху», от Бога.

Но не оказывается ли при этом Бог помещенным в абсолютно недостижимую трансцендентность? Христианская религия — это религия такого Бога, о котором все же можно говорить, поскольку Бог в христианстве сам открывается людям, причем именно в тот момент, когда не позволяет охватить себя человеческим разумом; открываясь, Он сохраняет свое превосходство. Это откровение единственно в своем роде — оно само непосредственно свидетельствует о своей надежности. Для того чтобы говорить о таком откровении, Бальтазар обращает внимание на так называемые трансценденталии. Так в средневековой метафизике назывались предикаты, в той или иной мере применяемые к любому существу именно как таковому: сущее носит эти предикаты, именно поскольку оно сущее. Например, классическими трансценденталиями в Средневековье считались *verum* (истинное) и *bonum* (благо): все сущее в силу своего бытия причастно высшему Бытию, а значит, высшей Истине и

высшему Благу, — следовательно, все существующее в какой-то мере и истинно, и благо. Иногда трансценденталией считалось также *pulchrum* (прекрасное). Именно прекрасное, по Бальтазару, наиболее подходящая трансценденталия для начала разговора о Боге. Восприятие чего-то как истины и как блага обусловлено бытующими представлениями об истине и благе. Красота же усматривается непосредственно, в акте простого восприятия. Прекрасный образ восхищает человека и в то же время свидетельствует ему о какой-то реальности, отличной от его собственных представлений.

Развивая эту мысль, Бальтазар приходит к выводу, что прекрасный образ выражает Абсолютное бытие, он — в одно и то же время имманентен созерцающему его человеку и трансцендентен, так как гарантирует присутствие того трансцендентного, которое выражает. С богословской точки зрения прекрасное — это слава Божья, а совершенный образ — это Иисус Христос, имеющий одновременно человеческую и Божественную природу, в совершенной мере являющий Бога людям. Иисус Христос сам удостоверяет, что Он достоин доверия; нет никакого другого человеческого критерия — антропологического или какого-то еще, — который гарантировал бы это. Непосредственное восхищение перед красотой той реальности, которую Он являет, заставляет признать ее истинной и благой, любить ее и следовать за ней. Таким образом, именно красота, сияние славы Божьей — в Иисусе Христе — являют Бога как истинного и благого.

Эта тематика развита в основном богословском труде Бальтазара — в его трилогии «Сияние славы»<sup>4</sup>, «Божественная драма»<sup>5</sup> и «Божественная логика»<sup>6</sup>. Сам Бальтазар так резюмировал свою концепцию: «Бытие *является...*; в этом оно прекрасно и восхищает нас. В своем явлении оно *дает* нам себя...: оно благо. И давая нам себя, оно *говорит* о себе, открывает себя: оно истинно». В центре «богословской эстетики» Бальтазара (в «Сиянии славы») — тема богоявления (теофания), откровения Бога в фигуре Иисуса Христа, с одной стороны, уникальной, с другой — архетипической (в своей уникально-

---

<sup>4</sup> «Herrlichkeit», 7 т., 1961–1969.

<sup>5</sup> «Theodramatik», 5 т., 1973–1983.

<sup>6</sup> «Theologik», 3 т., 1985–1987.

сти он предстает как полнота всего подлинно человеческого). В центре «богословской драмы» — тема божественной деятельности (теопраксис), любви, открывающейся в уничижении Иисуса Христа, Его крестной смерти. В центре «богословской логики» — тема коммуникации под знаком истины, действия Святого Духа.

Явление Христа есть происходящее в истории нисхождение, уничижение (опустошение, кенозис) вечного Слова Божьего. Иисус Христос — «образ Бога невидимого», «благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота» (Кол 1:15, 19). Нисхождение Слова достигает своей высшей точки на кресте, составляющем для Бальтазара центр всей христологии. Именно на кресте наиболее ясно открылись абсолютность, сияние славы и любовь Бога. Послушная самоотдача Христа на кресте открывает тайну внутренней жизни Бога, который от вечности отдает себя и опустошает себя. Если Лютер называл свое богословие «богословием креста» в противовес католическому «богословию славы», то Бальтазар показывает глубочайшее единство божественной славы и креста: слава, согласно швейцарскому богослову, и открылась, прежде всего, на кресте.

В отличие от Ранера, Бальтазар не приобрел большого количества последователей; хотя его богословские достижения вызывают уважение, он остается одиноким в этом своем величии. Но ныне его богословие находит все большее признание в Католической церкви. Как знать, не живем ли мы на пороге нового, «бальтазаровского», католичества, которое заместит «ранеровское»?<sup>7</sup> Русский читатель несомненно обнаружит в рассуждении о Боге как красоте, а не только истине и благе, переключки с мыслью В. Соловьева (вспомним к тому же Достоевского и его фразу «мир спасет красота»<sup>8</sup>). А идея эстетического созерцания как наиболее прямого пути к Богу напомнит П. Флоренского, считавшего, что при лицезрении икон человек вступает в такого рода контакт со стоящей за ними

---

<sup>7</sup> Этот вопрос приложим не только к католичеству. Так, внутри православия некоторые мыслители полагают, что современное богословие не может быть иным, кроме как антропологическим: один из самых ярких примеров — С. С. Хоружий. Труды Бальтазара способны дать понять, что этот тезис не является столь уж очевидным.

<sup>8</sup> С сочувствием цитируется, в частности, в «Послании людям мира искусства» папы Иоанна Павла II (1999 г.)

божественной реальностью, который сам непосредственно свидетельствует о существовании этой реальности: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог».

Предлагаемая вам книга (ее немецкий оригинал — «Theologie der drei Tage» — вышел в 1969 году), как явствует из ее названия, представляет собой богословскую рефлексию над ключевым событием христианской веры — смертью и воскресением Иисуса Христа. Все христианство вытекает из одного источника, и этот источник — тайна смерти и воскресения Иисуса. Это же касается и христианского богослужения. Воспоминание смерти и воскресения Христа церковь совершает каждый раз во время божественной литургии, осуществляя таинство евхаристии; но в особой мере церковь вспоминает их в ежегодно повторяемые три дня — Страстную Пятницу, Святую Субботу и Воскресение Христово (Пасху), в новом католическом богослужебном календаре выделенные в отдельный период богослужебного года — так называемое Пасхальное триденствие (Triduum paschale), стоящее между Великим постом («священной четырехдесятницей») и Пасхальным временем, продолжающимся до Пятидесятницы. Богослужения Пасхального триденствия, начинающиеся вечером Великого Четверга и заканчивающиеся Навечерием Пасхи, не имеют никаких аналогов в другие периоды богослужебного года. Выразительные средства этих богослужений подчеркивают и скорбь по поводу страданий и смерти Иисуса на кресте, и чувство опустошенности, оставленности, заброшенности, и, наконец, величайшую радость воскресения.<sup>9</sup> Конечно, верующие, участвуя в таких богослужениях, не только эмоционально вовлекаются в переживание пасхальных событий, но и размышляют над их смыслом. Эти события принесли, согласно христианскому учению, искупление и спасение миру. Находящаяся перед вами книга — итог размышлений в вере, обобщающий многовековую рефлексию христианских богословов над смыслом пасхальных событий, но в то же время, безусловно, несущий отпечаток собственного религиозного

---

<sup>9</sup> Латинская служба Страстной Пятницы производит сильное впечатление не только на католиков: см. в этой связи письмо из нацистской тюрьмы знаменитого лютеранского богослова Дитриха Бонхёффера от 23.2.44 («Соппротивление и покорность», М., 1994, с. 173-174).

опыта автора. В сочинениях Бальтазара вообще трудно отделить ученое богословие от лично пережитого опыта христианского мистика. Можно сказать, что предлагаемая книга представляет собой размышление о тайне креста и богооставленности Иисуса Христа.

Может быть, наибольшую оригинальность в этом произведении представляет размышление о Святой Субботе, традиционно соответствующей воспоминанию о схождении Христа в ад (в данном случае имеется в виду не область вечных мук, а просто царство мертвых). Ад — не столько место «победы» над дьяволом, сколько место, в котором Христос находится как бессильный среди бессильных, именно там наиболее полный кенозис завершает его спасительную миссию, следствием которой является спасение всех людей, тезис о котором с годами Бальтазар все более подчеркивал в своих произведениях. Основание для надежды на всеобщее спасение — в том, что Христос понес на себе *все* грехи; таким образом, зло будет превзойдено любовью.

Александр Горелов,  
Апрель 2006





*Inferno profundior,  
quia transcendendo subvehit*

**GREGORI**

*Глубже ада, ибо, переступая,  
увлекает вверх*

**ГРИГОРИЙ I**



## I. Боговоплощение и страсти Христовы

«Теперь нам следует рассмотреть проблему и догмат, которые так часто обходят молчанием; но именно поэтому я хочу исследовать их с особым усердием: речь идет о пролитой за нас драгоценной и славной Крови Божьей... Почему и для чего была уплачена такая цена?»<sup>1</sup> Этот вопрос — о смысле страстей Христовых: разве они не излишни после боговоплощения? Разве они (как говорят последователи Иоанна Дунса Скота) не есть нечто дополнительное, акцидентное по крайней мере по отношению к основной цели — прославлению Отца через соединяющего в себе все Сына (Еф 1:10)? Если же страсти Христовы — это центр всего, а боговоплощение становится путем, ведущим к этой цели, то разве тогда явление славы Божьей в мире не ставится в зависимость от греха человека, разве Бог не становится средством скорейшего достижения цели творения? Избегая любых внешних попыток гармонизации<sup>2</sup>, в дальнейшем мы постараемся показать, что рассмотрение страстей Христовых в качестве центрального момента боговоплощения приводит к полному и совершенному совпадению обеих точек зрения: Бог, служа и омывая ноги своему творению, открывает глубины своей божественной природы и являет свою высочайшую славу.

Желая подчеркнуть во введении центральную роль *Triduum Mortis*<sup>1</sup> для всего богословия, мы рассмотрим: (1) все домостроительство спасения с некоей абстрактной высоты, затем обратим наше

---

<sup>1</sup> Григорий Богослов, *Ог.* 45, 22 (PG 36, 653 A).

<sup>2</sup> О разногласии по данному вопросу между томистами и скотистами см. A. Spindeler, *Cur Verbum caro factum?* = *Forsch. chr. Lit. Dogm. gesch.* XVIII/2 (Paderborn 1938) 13-38. Поэтому мы не будем вместе со Суаресом (Suarez) вести речь о «двойном мотиве боговоплощения». См. *Summa Theol.* BAC III (Solano 1953) 14-24.

*Лат.* тридневие смерти. (Здесь и далее римскими цифрами отмечены сноски с примечаниями переводчика.)

внимание (2) на Писание, (3) на традицию, чтобы (4) завершить наши рассуждения рассмотрением проблемы кенозиса, в котором боговоплощение само приобретает «пассионарный» характер.

## 1. Страсти Христовы как цель боговоплощения

а). Образ человека, предлагаемый нам Откровением, в корне отличен от понятия «*animal rationale, mortale*»<sup>1</sup>, настоятельно рекомендуемого опытом. Фактически<sup>3</sup> он «прежде создания мира» в полноте

<sup>1</sup> Лат. разумное, смертное животное.

<sup>3</sup> Н. de Lubac, *Le mystère du Surnaturel* = *Théologie* 64 (Paris, 1965; нем. *Die Freiheit der Gnade* [перевод Н. U. von Balthasar] Bd. II. *Das Paradox des Menschen*, Johannes Verlag Einsiedeln 1972); *Idem*, *Surnaturel, Etudes historiques* = *Théologie* 8 (Paris 1946; нем.: ebd. Bd. I: *Das Erbe Augustins*, Johannes Verlag Einsiedeln 1972). У Афанасия (Incarn. 3, PG 25, 101 BC) призвание «первого Адама от земли» к сопричастности второму Адаму и состоянию вечного спасения в Боге описывается просто и в то же время — превосходно: поскольку Бог увидел, «что род человеческий по закону своего собственного бытия был не в силах более продолжать свое существование, Он помиловал людей, дал им возможность существовать и далее... сообщил им от силы своего собственного Логоса...» Еще глубже мыслит Афинагор, самый солидный богослов из числа ранних апологетов, труд которого «О воскресении плоти» (после 177 г.) — «конечно, лучшее из всего, что древние написали о воскресении» (Altaner-Stuiber 74. *Ausg. Otto, Corp. Apolog. VII* (1857) 187-291). Несмотря на то что Афинагор был афинским философом, он радикально отвергает мысль о человеке как, по сути, бессмертной душе, ниспавшей в плоть, из которой ее вновь необходимо освободить. Напротив, человек как неразрывное единство души и тела определен благостью Творца к тому, чтобы познавать бытие и волю Бога. Из вечности (уже на земле) воспринимаемого объекта — премудрости и славы Божьей, следует вечность субъективного, познающего и любящего акта; однако субъект — это именно неделимый духовно-телесный человек, поэтому Бог при творении человека сразу же желает его воскресения. Эту истину можно либо показать апологетически: Бог обладает мудростью, силой и желанием, чтобы человек был вечным, либо засвидетельствовать догматически: из Бога как из причины, создавшего человека для себя и тем самым возвысившего его над смертным животным, из двойной природы самого человека, который совершает все свои действия (принятие и отказ, хорошие и плохие поступки) как цельный телесно-душевный субъект, и, наконец, из промысла Божьего о мире, который должен привести к подобающему суду над телесно-душевым бытием обращенного к вечности человека, и этот суд может осуществиться праведно лишь в том случае, если тело также присутствует на нем. Эту замечательную

«небесного благословения» «предопределен» и избран для того, чтобы «свято и непорочно» предстоять пред своим Творцом (Еф 1:3-5), конечно, «в Возлюбленном», в Сыне, причем «в Его крови» (Еф 1:6-7), так что весь строй греха и искупления кажется здесь преодоленным и перестроенным, а эта первая идея человека уже определена тринитарно-домостроительно. Несомненно, «человек» в глазах Бога не есть «первый человек, Адам, душа живая» без устремленности ко второму, «Духу животворящему» (1 Кор 15:45). Смерть же, пришедшая в мир «через грех» (Рим 5:12), разрывает человеческое существо, находящееся перед очами Божьими, надвое; и никакая философия, никакая религия не могут сделать из фрагмента, представляющего собой земную, движущуюся к смерти жизнь, осмысленное целое,<sup>4</sup> не могут за границей смерти изобрести дополнительную часть («бессмертие души», «перевоплощение души» или нечто иное): разбившийся надвое образ может быть восстановлен только Богом, «вторым Адамом с небес». Центром этого восстанавливающего действия необходимым образом становится само место разлома: смерть, ад, потерянности вдали от Бога. Итак, это «место» находится на краю или за пределами общепринятой антропологии и его нельзя пытаться достигнуть с помощью философского положения, согласно которому жизнь — это научение смерти.

б). Вот все, что мы можем взять для нашей постановки вопроса из тематики «смертного человека»: живущий по направлению

---

христианскую антропологию нельзя обвинять в том, что она путем дедукции делает вывод о воскресении как о постулате природы, поскольку для Афинагора все основано на изначальной благодати Бога-Творца, различие между «естественным и сверхъестественным бессмертием» вообще не попадает в поле его зрения. В крайнем случае такую антропологию можно упрекнуть лишь в том, что она сглаживает «некоторую несоразмерность» (τιῶ ἀνωμαλία: пг. 16), видя в смерти «брата сна», а не разрушающее действие греха, поэтому и не ставит вопрос о прообразовательном значении смерти и воскресения Христа для бытия «идентичного самому себе человека» (пг. 25). Для нас же здесь речь пока шла только о неразрешимой проблеме телесно-душевного человека с его вечным, преодолевающим смерть предназначением.

<sup>4</sup> См. об этом подробнее: H. U. von Balthasar *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Benziger, Einsiedeln 1963, <sup>2</sup>1990 Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg), 2. Teil: «Die Vollendbarkeit des Menschen» (61-123).

к «акту смерти» человек всегда остается свободным для того, чтобы запечатлеть в полноте своего бытия тот или иной целостный смысл, тот смысл, который в течение всей его жизни остается *in suspensa*<sup>1</sup>. Это не означает, что человек во всеохватывающем акте смерти сам мог бы придать своему бытию тот трансцендентный смысл, который предусмотрен для него Богом, однако возможно, что смысл текущей земной жизни остается нерешенным и скрытым вопросом, так что только умерший получает на Суде Божьем свою окончательную направленность. Поэтому и спасение человека Христом обязательно должно совершиться не в акте боговоплощения (в собственном смысле этого слова) или в течение Его смертной жизни, но в hiatusе смерти.

в). Если мы взглянем на все это из перспективы Бога, то Бог, если Он хотел приобрести «опыт» (πειράζειν, ср. Евр 2:18; 4:15)<sup>5</sup> человеческого бытия «изнутри»<sup>6</sup>, чтобы воссоздать и исцелить это бытие «изнутри», должен был поставить основной акцент именно там, где грешный и смертный человек «окончен» — потерял себя в смерти, не найдя при этом Бога, погрузился в бездну скорби, нищеты и тьмы, в «ров»<sup>7</sup>, не имея возможности выбраться из него с помощью лишь своих собственных сил — чтобы в опыте «окончания» связать разорванные концы идеи человека в идентичности Распятого и Воскресшего.

г). Только если Бог сам приобрел этот последний опыт своего мира, имеющего возможность в человеческой свободе отказаться повиноваться Богу и тем самым потерять Бога, то Он более не есть только внешний и высший Судья своих творений, но на основании своего внутреннего опыта мира, как вочеловечившийся, знающий экспериментально все измерения бытия мира (вплоть до адской бездны), Он становится мерилom для человека: поскольку вообще Отец (как Творец) передает Сыну (как Спасителю) «весь суд» (Ин 5:22; ср. Енох 51), отныне состоящий в том, что Он «грядет на

---

<sup>1</sup> Лат. в подвешенном состоянии, неопределенно.

<sup>5</sup> J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la «Souffrance éducatrice»*: RSR 43 (1955) 481-523.

<sup>6</sup> Афанасий, *Incar.* 44 (PG 25, 173 C-176 A).

<sup>7</sup> Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT* (Zollikon 1947) 52f, 82.

облаках, и узрит Его всякое око, и те, которые пронзили Его; и возрыдают перед Ним все племена земные, Он же есть Альфа и Омега, Он (как Пронзенный) есть и был и грядет» (Откр 1:7-8; Ин 19:37; Зах 12:10-14). Поэтому Крест (Мф 24:30), или лучше, Распятый, есть цель всего личного и социального человеческого существования — в качестве Страшного суда и спасения «как из огня» (1 Кор 3:15). Далее мы покажем, что во всем этом исполняется основополагающее «пророчество» Ветхого Завета. Однако, обобщая эти первые четыре пункта, необходимо отметить, что в этом событии не только мир при помощи Божьей достигает своей цели («сотериология»), но и сам Бог, видя потерянный мир, являет свое глубочайшее откровение и славу («богословие», «доксология»).

## 2. Свидетельство Писания

Очевидно, что Евангелия по своей внутренней структуре и положению в контексте раннехристианского благовестия представляют собой «истории о страстях Христовых с обстоятельным вступлением» (М. Келер/Kähler). Первые проповеди апостолов, в сущности, говорят только о смерти и воскресении Христа, причем основание для этого — слова Господа: «так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима. Вы же свидетели сему» (Лк 24:46-48). Апостолы свидетельствуют об этом, сообщая и подтверждая все пережитое ими. Павел будет неукоснительно продолжать эту линию, и авторы Евангелий подтверждают ее своим повествованием. Но все они, как показывает только что процитированное место, привлекают в качестве первого доказательства Ветхий Завет.

а). «Христос умер за грехи наши, *по Писанию*, и Он погребен был, и воскрес в третий день, *по Писанию*» (1 Кор 15:3-4; см. Деян 26:22-23): этот тезис Павел приводит в качестве «предания». Также, согласно 1 Петр 1:11, все пророки «в Духе Христа» предугадывают и представляют «Христовы страдания и последующую за ними славу». Доказательства из Писания о смерти и воскресении Христа приводит уже Петр в своей проповеди на Пятидесятницу (Деян 2:25-28, 34-36), и,



согласно его проповеди в Храме (Деян 3:18,22-23), Бог исполнил предвозвещенные «устаи всех пророков» страдания Христа и Его воскресение. Конечно, чтобы увидеть эту конвергенцию всего «типологического» существования Израиля в *Triduum Mortis*, необходима перспектива исполнения. Эту конвергенцию невозможно сконструировать на основании отдельных текстов Ис 53, Ос 6:2, Ион 2:1, Пс 15 и 109, однако ее можно легко обнаружить во всем целенаправленном ведении народа к трансцендентной цели, в богословии жертвы (Рим 4:25; Евр), особенно в богословии замещающего посредника между Богом и человеком, который начиная с Моисея Второзакония (1:37; 3:26; 4:21) через Осию, Иеремию и Иезекииля до «Раба Божьего» все больше и больше будет обретать черты посредника между Богом и человеком, между небом и землей, обремененного всеми грехами и тем самым оправдывающего Завет. Конечно, если точка конвергенции, находящаяся в Новом Завете, не дана самим Богом, то ее нельзя сконструировать, исходя лишь из Ветхого Завета. Однако именно ее трансцендентная открытость и несовместимость друг с другом в глазах человека ее основных символов и теологуменов составляют негативное доказательство подлинности новозаветных позитивных свидетельств.<sup>8</sup>

б). Общеизвестно, что для Павла возвешение Евангелия и возвешение креста Иисуса Христа (который через Его воскресение открывается как спасение) совпадают (ср. 1 Кор 1:17).<sup>9</sup> В Коринфе он не желает ничего знать кроме креста Христова (1 Кор 1:23; 2:2), не хочет хвалиться перед верующими ничем кроме креста (Гал 6:14). Крест — это центр истории спасения, поскольку в нем исполняются все обетования, о него разбивается весь закон со своим проклятием (Рим 4). Крест — это центр мировой истории, поскольку он, преодолевая категории «избранных» и «неизбранных», примиряет всех в распятом Теле (Еф 2:14-18). Крест — это центр мирового творения и предназначения, поскольку мы «прежде создания мира» избраны быть детьми Божиими в крови Христа (Еф 1:4-10).

---

<sup>8</sup> См. об этом: Alter Bund: Herrlichkeit III/2, 1. Teil (Johannes Verlag Einsiedeln 1967; <sup>2</sup>1989).

<sup>9</sup> А. Оепке, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus* (Gütersloh 1920); U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tübingen 1959).

Сам Павел желает лишь исполнять служение благовествования о примирении Бога с миром в кресте Иисуса (2 Кор 5:18), поэтому он провозглашает не просто какой-то исторический факт в ряду других, но осуществленный в кресте и воскресении перелом и «новое творение» всех вещей: «древнее прошло, теперь все новое!» (2 Кор 5:17), и тем самым — глубочайшую истину истории. Эта истина кажется иудеям соблазном, язычникам — безумием, поскольку она якобы говорит о «слабости и безумии Бога», но на самом деле она обладает даром абсолютной силы кризиса, суда распознавания и разделения, который в кресте проявляет всю «силу Божью» (1 Кор 1:18, 24). Эта сила так велика, что она может подхватить и спасти Израиль, преткнувшийся о краеугольный камень (Рим 9:30-33), причем парадоксальным образом — именно в падении (Рим 11:26). Христианское бытие — это «отражение» формы Христа: если Один умер за всех, то, в принципе, умерли все (2 Кор 5:14), вера должна ратифицировать (Рим 6:3-7), а жизнь должна представить эту истину (2 Кор 4:10). Если же эта смерть произошла из-за любви «ко мне» (Гал 2:20), тогда мой ответ — «вера» моей тотальной преданности такой участи Бога, а соблазн и преследования становятся похвалой христиан (Гал 5:11; 6:12-14).

в). *Синоптические Евангелия* представляют всю предысторию страстей Христовых в двойном свете креста и воскресения. Поэтому крест «не есть изолированное событие, но... то событие, к которому устремлена вся история Его жизни и через которую другие события обретают свой смысл».<sup>10</sup> Постоянные проблески света воскресения в истории жизни Иисуса лишь делают тени креста более глубокими, и этот свет нигде не указывает на докетизм. Жизнь Иисуса определяется понятием  $\delta\epsilon\tilde{\iota}$ <sup>1</sup>, необходимостью «многих страданий» (Мк 8:31 пар.; Лк 17:25; 22:37; 24:7, 26, 44). Он служит там, где Он вроде бы имеет право господствовать, Его служение продолжается вплоть до принесения в жертву души для искупления многих (Мк 10:45). Поэтому существует то искушение, которое не завершается искушением в пустыне (Лк 4:13), и Послание к Евреям связывает его с полнотой страданий жизни Христа (2:18; 4:15) —

<sup>10</sup> P. Tillich, *Systematische Theologie II* (Stuttgart 1958) 171.

*Греч.* надлежит, должно.

«воздыхание» Иисуса о «роде», с которым Он вынужден жить (Мк 8:12) и который кажется Ему «невыносимым» (Мк 9:19). Как только было явлено достаточное количество знаков Его божественной миссии, Он задает вопрос, требующий исповедания, а оставшийся после этого до распятия временной промежуток ритмизируется пророчествами о страданиях (Мк 8:31-32; 9:30-31; 10:32-33). Апостолы сначала реагируют на это обсуждением того, «что значит: воскреснуть из мертвых» (9:10), во второй раз — непониманием и боязнью спросить (9:32), в третий раз, когда Иисус «решает» идти с ними в Иерусалим (Лк 9:51) — «ужасаясь и следуя за Ним» (Мк 10:32). Когда Иисус говорит о необходимости следования Ему, Он рассматривает крест как основную форму и воплощение самоотречения (Мк 8:34-35), как «испитие чаши» и «крещение крещением» (10:38). Он сам стремится к этому завершению (Лк 12:50), как и к Тайной вечере, поскольку на ней Он наконец сможет раздать свою принесенную в жертву плоть и пролитую кровь (Лк 22:15). Несмотря на божественную необходимость, определяющую Его путь, все это происходит в абсолютной свободе, в суверенном самообладании. Он знает, что делает, провоцируя своих противников (которые уже вскоре « совещаются, как бы погубить Его» Мк 3:6) нарушением субботних обычаев, различием в Законе между изначальным и добавленным позже, наконец, возвышением над самой инстанцией Закона, единственный аутентичный истолкователь которого — Он сам (Мф 5:21-22). Его авторитет — это власть над всем миром, противостоящим Богу; Он — «сильнейший» (Мк 3:27), и многочисленные чудеса доказывают эту власть, но Он платит за нее своей силой (Мк 5:30 пар.): как говорит Павел, «когда я немощен, тогда силен» (2 Кор 12:10). У Луки во время преобразования речь идет о страстях Христовых (Лк 9:31), у Марка — сразу же после преобразования, причем о предтече Иоанне-Илии здесь говорится, что с ним сделали (Ирод-Иезавель) то, что хотели, и то же самое произойдет и с Сыном Человеческим (Мк 9:12-13), поэтому Иоанн Креститель — предтеча мученичества.

В Евангелии от Иоанна мы также видим «долженствование» (3:14; 20:9; см. 12:34), которое в то же самое время есть суверенная свобода (Ин 10:18; 14:31b; 18:11). Но здесь путь и цель (как переход к Отцу в единстве смерти и воскресения) настолько связаны воедино, что

страдания (18:4-8) толкуются как посвящение Иисуса себя людям, дарованным Ему Богом (17:19), и как доказательство высочайшей любви к друзьям (15:10), которая требует в качестве ответного дара не только такого же «положения души за братьев» (1 Ин 3:16), но и радостного позволения возлюбленному Господу шествовать на смерть, возвращающую Его к Отцу (Ин 14:28). Однако это преддверие креста настолько тягостно, что Иисус «плачет» и «скорбит духом» (11: 33-35), в скорби Он желал бы избежать этого «часа», но все же не отступает (12:27-38). «Воплощение» и «неприятие» (1:14, 11) — это предварение «раздаяния» (6:54, 56): умирая, исчезнуть в земле (12:24), «возвыситься» в смерти-воскресении как змей, в котором собирается и уничтожается весь яд (3:14): Он — Единый, с легким сердцем приносящий себя в жертву за многих (причем за большее число людей, чем полагают убийцы (11:50-53)), хлеб жизни, съедаяемый предателем (13:26), свет, который светит во тьме, не познавшей Его и поэтому восстающей на Него (1:5). Это, по сути, независимый суд, который не судит сам (12:47; 3:17), но, будучи любовью, производит неумолимое разделение, кризис: обращение или отвращение (3:19-20), причем тем более радикальное, чем глубже открылось слово любви, поскольку бесконечной любви соответствует бесконечная ненависть (15:22-25). Христиане будут существовать в рамках того же противоречия (15:18-19; 16:1-4). От пролога четвертого Евангелия непрерывная линия идет до омовения ног — жеста, концентрирующего в себе Иоанново единство неумолимости и нежности, беспрекословного самоуничтожения и возвышающего очищения, а от него — к великой прощальной молитве, которая в «час» креста передает все Отцу, далее — к сцене в Тивериаде, в которой институциональной церкви дается закон большей любви и поэтому — закон следования за Христом на крест.

Новый Завет как единое целое стремится ко кресту и воскресению и черпает в них свое начало; в этом свете Ветхий Завет также становится целостным предтечей, указывающим на *Triduum*, которое одновременно означает центр и конец путей Божьих.

### 3. Свидетельство традиции

Наверное, нет другого богословского положения, в котором Восток был бы столь един с Западом: боговоплощение произошло для искупления человечества на кресте. Восток (а сейчас мы пока говорим только о нем) не только всегда глубоко благоговел перед крестом,<sup>11</sup> но и излагал свою теорию о том, что восприятие индивидуума из всей массы человечества (которое рассматривается как своего рода *universale concretum*<sup>i</sup>) оказывает влияние на всю эту массу и освящает ее, но только в контексте полноты домостроительства божественного дела спасения; «воспринять человека» означает принять его конкретную участь, включающую в себя страдание, смерть и ад, в солидарности со всеми людьми.

Послушаем самих отцов.

Тертуллиан: «*Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset*»<sup>ii</sup>.<sup>12</sup> Афанасий: «Бессмертный Логос принял смертную плоть, чтобы принести ее в жертву за всех как свою собственную».<sup>13</sup> «Тело воспринял бесстрастный Логос... чтобы воспринять все наше бытие и принести его в жертву... чтобы весь человек получил спасение».<sup>14</sup> Григорий Нисский: «Если мы зададимся вопросом о тайне, то скорее скажем, что не Его смерть была следствием Его рожде-

---

<sup>11</sup> P. Bernardakis, *Le culte de la croix chez les Grecs*: EO 5 (1905) 193-202, 257-264; A. Rucker, *Die adoratio crucis am Karfreitag in den orientalischen Riten*, in: *Misc. Liturg. Mohlberg I* (Rom 1948) 379-406; S. Salaville, *Le coup de lance et la plaie du côté dans la liturgie orientale: L'unité de l'Eglise* 8 (1929) 77-86; J. Vogt, *Berichte über Kreuzeserscheinungen im 4. Jahrhundert*, in: *Παγκάρτεα, Mélanges Henri Grégoire I = Ann. de l'Instr. de Philol. et d'Hist. Orient. et Slaves* 9 (1949) 593-606.

<sup>i</sup> *Лат.* всеобщая конкретность.

<sup>ii</sup> *Лат.* Христос был послан на смерть, и Он должен был родиться, чтобы суметь умереть.

<sup>12</sup> *De carne Christi* 6 (PL 2, 764 A).

<sup>13</sup> *De incarn.* 20 (PG 25, 152 B). A. Spindeler, *Cur Verbum caro factum?* (Paderborn 1938), суммирует Афанасия следующим образом: «Мы должны были вновь получить благодать после пришествия греха, но не только извне, а и изнутри, должны были получить обожение вместе с любовью» (53). Искупление — это «не просто устранение греха,... но оно осуществляется как преизбыток жизни... через вочеловечение Бога, через кровь и жертву этого вочеловечившегося Бога» (55).

<sup>14</sup> *Ep. ad Epict.* 6-7 (PG 26, 1061 A).

ния, но рождение было воспринято для того, чтобы Он смог умереть». <sup>15</sup> Продолжая традицию Иринея, Ипполит подчеркивает, что Христос должен был воспринять ту же самую материю, из которой мы состоим, иначе Он не мог бы требовать от нас того, чего Он сам не совершил. «Чтобы быть равным нам, Он взял на себя тягостный труд: возжелал терпеть голод, жаждать, спать, не противиться страданиям, повиноваться смерти, видимым образом воскреснуть. Сверх того, Он принес в жертву свое собственное человеческое естество как приношение начатков». <sup>16</sup> Для Григория Богослова воплощение — это принятие на себя проклятья человечества, и, лишь восприняв все пораженные смертью части человека — тело, душу, дух, Он смог, как закваска в тесте, освятить всех. <sup>17</sup> Златоуст говорит о том же. <sup>18</sup> Согласно Кириллу Александрийскому, Христос становится «проклятием» за нас, принимая тело для спасения людей. <sup>19</sup> В момент творения Бог предвидел спасение через Христа. <sup>20</sup> От греков эта мысль переходит в латинское богословие. Лев Великий: «*In nostra descendit, ut non solum substantiam, sed etiam conditionem naturae peccatricis assumeret*»<sup>i</sup>. <sup>21</sup> «*Nec alia fuit Dei Filio causa nascendi quam ut cruci possit affigi*»<sup>ii</sup>. <sup>22</sup> Иларий: «Во (всем) остальном проявляется

<sup>15</sup> Or. cat. 32 (PG 45, 80 A). Воплощение без спасения было бы ненужным: Antirrhet. 51 (PG 45, 1245 B).

<sup>16</sup> Adv. Haer. X, 33 (PG 16/3, 3452 C). О точке зрения Иринея см. Adv. Haer. V, 14, 1 (а также III, 16, 9; IV, 5, 4; V, 1, 1; 17, 1). Иринея говорит о «рекапитуляции» как о том, что прежде всего боговоплощение или некоторые поступки Иисуса осуществили возвращение рода Адамова в состояние единства с Богом, однако при этом во всех важнейших местах он подчеркивает послушание нового Адама, в отличие от непослушания Адама ветхого: «ре-» означает обращение и тем самым осуществленное Богочеловеком освобождение от «властей», смерти и дьявола.

<sup>17</sup> Or. theol. 4, 21 (PG 36, 13 B).

<sup>18</sup> In Ep. ad Hebr. h. 5, 11 (PG 63, 46); In Ep. ad Eph. 1 (PG 62, 14).

<sup>19</sup> Thes. XV (PG 75, 265).

<sup>20</sup> Thesaurus, Assert. XV (PG 75, 282 A).

*Лат.* Он сошел к нам, чтобы воспринять не только сущность, но и состояние грешной природы.

<sup>21</sup> Sermo 71, 2 (PL 54, 387).

*Лат.* Сын Божий родился только для того, чтобы быть пригвожденным ко кресту.

<sup>22</sup> Sermo 48, 1 (PL 54, 298). См. Tomus I (54, 763), Sermo 46, 1 (54, 292); Sermo 59, 8 (54, 342) и др.

предписание отеческой воли: девство, рождение, тело. И затем: крест, смерть, преисподняя — наше спасение».<sup>23</sup> Такие же мысли мы встречаем у Амвросия.<sup>24</sup> Для Максима Исповедника последовательность воплощения, креста и воскресения означает посвящение верующего и богословски мыслящего человека во все более и более глубокое основание мира: «Тайна воплощения Слова содержит в себе обобщенное изъяснение всех загадок и прообразов Писания, а также смысл всего чувственного и духовного творения. Знающий же тайну креста и положения во гроб знает истинные основы (*logoi*) всех упомянутых выше вещей; тот же, кто наконец проникает в скрытую силу воскресения, узнает конечную цель, ради которой Бог изначально сотворил все».<sup>25</sup> Николай Кавасила дает сотериологическое обоснование такого понимания: «Поскольку люди трояким образом отличны от Бога: из-за своей природы, из-за своих грехов и из-за своей смерти, то Спаситель сделал так, что они беспрепятственно и непосредственно могут встретиться с Ним, упразднив одно за другим все препятствия: первое — через восприятие человеческой природы, второе — через смерть на кресте, и, наконец, последнюю преграду — через воскресение, полностью изгнав тиранию смерти из нашей природы».<sup>26</sup>

Эти цитаты показывают, во-первых, что боговоплощение в конечном счете устремлено ко кресту; они опровергают широко распространенный в богословской литературе миф о том, что в греческом богословии, в отличие от латинского, «искупление» принципиальным образом происходит в акте воплощения, который по отношению ко кресту представляет собой своего рода эпифеномен; тем самым они опровергают и современный миф (желающий опереться на вышеназванный миф), согласно которому христианство — это прежде всего «инкарнационизм», укорененность в (мирском) мире, а не отмирание этого мира.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> De Trin. II, 24 (PL 10, 66 A).

<sup>24</sup> De incarn. Domini 54 (PL 16, 831).

<sup>25</sup> Cap. theologica et oecumenica I, 66 (PG 90, 1108 AB).

<sup>26</sup> De vita in Christo III (PG 150, 572 CD), нем.: Das Buch vom Leben in Christus (Wien 1958) 92.

<sup>27</sup> См. диагнозы и предупреждения в: H. de Lubac: Paradoxes (Paris, 1944; переработанное издание, Paris, 1959) 41ff. «Арийское христианство — это полностью

Во-вторых, эти цитаты показывают (причем очень глубоко), что если мы говорим о «боговоплощении», то мы говорим и о «кресте». Это происходит по двум причинам: первая — Сын Божий принимает человеческую природу в ее падшем состоянии, то есть с живущим в ней червем смертности, разрушения, отчуждения, смерти, пришедшей в мир через грех. Так, Августин пишет: «*ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est. An potius et in vita et in morte simul est*»<sup>i, 28</sup>. Поэтому Бернард дерзает сказать: «*Fortasse crux ipsa nos sumus, cui Christus memoratur infixus... "Infixus sum in limo profundi"*» (Пс 68:3): *quoniam de limo plasmati sumus. Sed tunc quidem limus paradisi fuimus, nunc vero limus profundi*: грязь и прах бездны»<sup>ii, 29</sup>. Вторая причина заключается не в состоянии воспринятого человека, но в состоянии воспринимающего Логоса: *стать* человеком для Него — это скрытое, но действительно реальное уничтожение, даже, как говорят некоторые, боль-

---

инкарнированное христианство: мы — христиане уже благодаря плотскому рождению!». «Какой великолепный план инкарнированного христианства излагает сатана перед Господом в пустыне; однако Иисус предпочел распятое христианство». «Тайна Христа — это и наша тайна. То, что произошло во главе, должно произойти и в членах: воплощение, смерть и воскресение; это — укоренение, отделение и созидание. Истинная христианская жизнь всегда заключает в себе этот тройственный ритм». «Христос пришел не для того, чтобы осуществить «дело воплощения», Слово стало плотью, чтобы совершить дело искупления». «Сначала очеловечить, затем христианизировать? Если это случится, христианство придет слишком поздно, и место будет уже занято. Разве тогда можно полагать, что у христианства нет гуманизирующей силы?». См. нем.: Glaubensparadoxe (перевод Н. U. von Balthasar), Johannes Verlag Einsiedeln 1972, 33ff.

*Лат.* С тех пор как Он начинает существовать в теле, Он уже умирает. Или, скорее, Он одновременно пребывает и в жизни, и в смерти.

<sup>28</sup> Civ. Dei 13, 10 (PL 41, 383); см. Conf. I, 6 (PL 32, 663). С. Hartmann, Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus (Diss. Gießen 1932): Cath. 1 (1932) 159-190.

*Лат.* Возможно, мы — тот самый крест, который напоминает о пригвожденном Христе... «Я погрузился в глубину грязи» (Пс 68:3): ибо мы созданы из грязи. Но если тогда мы были райским прахом, то сейчас мы — прах бездны.

<sup>29</sup> In vig. Nat. sermo 4 (PL 183, 103 B). По всему комплексу вопросов см. интересную книгу J. P. Jossua, Le Salut. Incarnation ou Mystère Pascal chez les Peres de l'Eglise de S. Irénée a S. Léon le Grand = Cogitatio Fidei 28 (Paris 1968), где ранее защищаемый прежде всего П. Малевезом (Malevez) тезис «инкарнационизма» греческих отцов преодолевается в контексте общего западно-восточного понимания искупления (в центре которого находится крест).



шее уничтожение, чем путь ко кресту. Тем самым возникает новый вопрос пассивологии, и это более не горизонтальный вопрос между вертепом и крестом, но вертикальный — между небом и вертепом; это вопрос кенозиса.

#### 4. Кенозис и новый образ Бога

Учение о кенозисе<sup>30</sup> так сложно с экзегетической,<sup>31</sup> исторической<sup>32</sup> и догматической<sup>33</sup> точек зрения, что мы можем здесь лишь кратко коснуться и рассмотреть его настолько, насколько это необходимо для нашей темы. Основное положение очень древнего, допавлового и расширенного Павлом гимна из Флп 2 заключается в следующих словах: «Он (Иисус Христос), будучи образом Божиим, не почитал хищением (или: через удерживаемое благо, обязательно сохраняемое преимущество) быть равным Богу, но истощил себя самого (*sich selber entleerte*), приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил себя, быв послушным даже до смерти», и Павел добавляет: «смерти же крестной». Затем гимн продолжается: «Посему и Бог (превосходящее

---

<sup>30</sup> Общие более ранние труды: O. Bensow, *Die Lehre von der Kenose* (Leipzig 1903); H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose*, 2 Bde (Rom 1914 und 1921); P. Henry, *Kénose*: DBS V (1957) 7-161 (с обширной библиографией; однако здесь нет анализа позиции Кеземана (Käsemann)).

<sup>31</sup> основополагающие труды на сегодняшний день: E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2,5-11*: ZThK 47 (1950) 313-360, цит. по: *Exeget. Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1965) 51-95. A. Feuillet, *L'homme-dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur* = *Vivre et Penser* 2 (Paris 1942); J. Dupont, *Jésus Christ dans son abaissement*: RSR 37 (1950) 500-514; L. Cerfaux, *L'Hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, in: *Recueil L. Cerfaux* (Paris 1954) 425-437; O. Michel, *Zur Exegese von Phil 2,5-11*, in: *Theol. als Glaubenswagnis, Festschr. für K. Heim* (Hamburg 1954) 79-95; L. Krinetzki, *Der Einfluß von Is 52,13-53,12 par auf Phil 2,6-11*: ThQ 139 (1959) 157-193, 291-388.

<sup>32</sup> J. Gewieß, *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle*: ThQ 128 (1948) 463-487. Исчерпывающий анализ святоотеческих мест в: P. Henry, *ebd.* 56-136.

<sup>33</sup> О догматике и догматических ошибках эпохи Нового времени (кенотики XVI-XVII вв. и XIX в.): M. Waldhäuser, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie* (Mayence 1912); P. Henry, *ebd.* 136-158 подробно о Булгакове. Англиканская точка зрения: A. M. Ramsey, *From Gore to Temple* (1960).

ὕπερ-) превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца». Можно считать доказанным положение, что субъект, который «истощается», принимая образ раба, это не вочеловечившийся Христос, но Христос надмирный, сущий в образе Бога. Далее, в этом первом кенозисе уже заключен и запланирован второй: как человек Он не только стремится к тому же (ὁμοίωμα<sup>i</sup> и σχῆμα<sup>ii</sup> некоторым образом синонимичны μορφή<sup>iii</sup>) состоянию, как и у остальных людей, но в послушании унижается намного больше: вплоть до крестной смерти. Если это основное положение относится к предмирному Логосу, то ἀρπαγμός<sup>iv</sup>, относящееся к образу Бога, будет указывать не на нечто насильственно или несправедливо полученное, но на «драгоценную вещь, удерживаемую любой ценой, даже если ею обладают вполне законно»; а она – это не что иное, как (относящаяся к Отцу – в последней строке) слава (или образ славы), которая оставляется в кенозисе. Мы поступим правильно, если вместе с Е. Кеземаном<sup>34</sup> не будем перегружать текст, включая сюда интерпретацию догматического учения о двух природах; скорее, при чтении можно обнаружить только «поочередное следование различных фаз в единстве драмы спасения» и тем самым вместе с П. Генри вести речь о «conditions»<sup>v</sup> (вместо природ) субъекта. Однако остается открытым следующий вопрос: если мы хотим понимать все это (возможно, изначально «мифическую схему») по-христиански, и если тем самым мы должны толковать текст в христологической (а тем самым и триадологической) перспективе, то необходимо допустить «событие» (*Geschehen*) в надмирном и «неизменном» Боге, и это событие, описываемое понятиями «истощание» (уничтожение) и «смирение», есть «оставление» «равенства Богу» (ἴσα θεῷ) по отношению к драгоценному обладанию «славой».

Суть проблемы оставалась скрытой до тех пор, пока ариане не начали отрицать единосущность Сына Отцу (безразлично, указы-

<sup>i</sup> Греч. подобие, изображение.

<sup>ii</sup> Греч. вид, образ.

<sup>34</sup> Ebd. 80.

Греч. образ, форма.

Греч. хищение, грабеж.

Англ. состояния, условия.

вает ли тогда ἄρπαγμός на *res rapienda* или на *raptia*<sup>ii</sup>), или пока гностики не наделили Логос лишь кажущимся телом (что исключало кенозис), или пока Несторий не сделал ударение на «продвижении» человека к достоинству Богочеловека: в этом случае во внимание принималась лишь вторая часть гимна. Выступая против такого тройкого еретического фронта, православие, обладая преимуществом дословного текста, ощутило и всю сложность его истолкования. Необходимо было пройти через узкую лощину: соблюсти неизменность Бога не так, чтобы в предмирном Логосе, возжелавшем вочеловечиться, действительно ничего не произошло, с другой стороны — не дать этому действительно событию превратиться в теопасхизм.<sup>35</sup>

Первая, основная, мысль, предложенная православием, приложена к спорам Афанасия против Ария и Апполинария, Кирилла — против Нестория, Льва — против Евтихия: решение Бога о вочеловечении Логоса означает для Него действительное смирение и уничтожение, особенно ввиду очевидности грешного состояния исторического человечества. Афанасий определяет направление движения Христа как сошествие, а не как восшествие; он цитирует Флп 2 и продолжает: «Что может быть более ясным и убедительным, чем эти слова? Он не стал из меньшего лучшим, но, будучи Богом, принял образ раба и через это восприятие не стал лучшим, но уничтожился». Именно человеку было необходимо возвышение «ввиду низости плоти и смерти»: этот образ принял Логос, не нуждавшийся в возвышении, и «претерпел ради нас смерть как человек в своей плоти, чтобы тем самым в смерти принести себя за нас как жертву Отцу» и возвести нас с собой на подобающую Ему от вечности высоту.<sup>36</sup> Здесь заключается и самое сильное место Кирилла в споре с несторианской христологией, которую мы сегодня могли бы охарактеризовать как «динамически-трансцендентальную антропологию»: он мыслит, не исходя из превосходящей себя, «открытой» структуры человека, но исходя из самоотречения Бога и Его нис-

---

<sup>1</sup> Лат. похищаемая вещь.

Лат. похищенная.

<sup>35</sup> В дальнейшем мы более не будем обращаться к экзегетической проблематике.

<sup>36</sup> Adv. Arium 1, 40-41 (PG 26, 93 CD, 96 CD).

ходящей любви.<sup>37</sup> Воплощение для Бога — это не «увеличение», но истощание.<sup>38</sup> Согласно Кириллу оно ничего не изменяет в божественной природе (и тем самым — в славе) вечного Логоса, однако с предмирной точки зрения представляет собой абсолютно добровольный акт, в котором Он признает границы (здесь постоянно повторяется μέτρον<sup>i</sup>) и ὀδοξία<sup>ii</sup><sup>39</sup> человеческой природы, что означает «опустошение полноты» и «уничужение высоты».<sup>40</sup> Такое же желание соединить неуменьшимость и бесстрастность божества с поддержкой человека смиренным («*divinitatem usque ad humana submisit*»<sup>iii</sup>) принятием «*conditio naturae peccatricis*»<sup>iv</sup><sup>41</sup>, характерно для Льва Великого. В контексте того, что мы хотим выявить, Иларий говорит о боговоплощении (и неявно — о кресте): «Его унижение — это наше благородство, Его слабость — это наша честь»,<sup>42</sup> он ведет речь о «слабости воспринятого унижения», об «уменьшении неопишущей силы вплоть до кроткого принятия тела».<sup>43</sup> Людовик Гранадский скажет в этой связи, что воплощение для Бога более унижительно, чем крест.<sup>44</sup> Августин говорит, что боговоплощение начинается с унижущения.<sup>45</sup>

Однако совместимо ли внутренне это положение с тезисом о неизменяемости Бога — и, следовательно, славы Сына у Бога Отца? Если мы с позиции зрелой христологии Ефеса и Халкидона взглянем

<sup>37</sup> «Боговоплощение — это и есть унижущение. Кирилл говорит это так часто, что мы не можем сомневаться в этом» (Spindeler ebd. 110; он видит в этом главный аргумент против Нестория: 112-113).

<sup>38</sup> Apol. pro 12. cap., anath. 10 (PG 76, 366); Ep. 55 in s. symb. (PG 77, 304).

<sup>i</sup> Греч. мера.

<sup>39</sup> Dial. de trin. 5 (PG 75, 933 B).

<sup>ii</sup> Греч. бесславность.

<sup>40</sup> Ad Reginas 2, 19 (PG 76, 1360 B).

<sup>iii</sup> Лат. унижущил божественность до человеческого естества.

<sup>iv</sup> Лат. состояние греховной природы.

<sup>41</sup> Лев Великий, Sermo 3, 2 (PL 54, 145), Sermo 71, 2 (PL 54, 387). Боговоплощение как *inclinatio majestatis* (лат. преклонение величия. — Прим. пер.) и тем самым как *humilitas* (лат. смирение. — Прим. пер.): Sermo 26, 1 in Nat. 6 (PL 54, 212-213).

<sup>42</sup> Иларий, De Trin. II, 25 (PL 10, 67 A).

<sup>43</sup> Ebd. XI, 48 (PL 10, 432A).

<sup>44</sup> Louis de Grenade, Oeuvres complètes (Paris 1868) XIII, 217.

<sup>45</sup> In Jo tr. 104, 3 (PL 35, 1903).

на гимн Флп 2, не предъявляя при этом чрезмерных требований к его «догматической» содержательности, то мы вынуждены констатировать в его архаичном, умолкающем перед тайной языке то преимущество, что такие фиксированные формы не дают действительно ощутить неизменяемость Бога; мы чувствуем здесь тот остаток, к которому пытались приблизиться немецкие, английские, русские кенотики XIX и XX вв.

Вместе с тем существуют еще и почти сверхчеловеческие усилия *Илария* как можно полнее раскрыть тайну кенозиса, и, хотя они не вполне удовлетворительны, все же они могут навести нас на верный след. Для *Илария* все происходит в суверенной божественной свободе (и тем самым — в силе и величии), во власти которой «по послушанию истощиться до (возможного) принятия образа раба, причем истощиться из образа Бога»,<sup>46</sup> то есть, оставаясь в себе (поскольку все происходит в силу Его суверенитета), покинуть себя (в Его образе славы). Если бы обе формы (μορφαί) были просто совместимыми (как думали три великих вышеназванных учителя), то в Боге, собственно, ничего бы не произошло. Конечно, субъект остается тем же самым: «*non alius est in forma servi quam qui in forma Dei est*»<sup>i</sup>, но неизбежно изменение состояния: «*cum accipere formam servi nisi per evacuationem suam (!) non potuerit qui manebat (ὑπάρχων!) in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu*»<sup>ii</sup>.<sup>47</sup> Возникает двойственность, преодолеваемая только возвышением образа раба до образа славы Господа.<sup>48</sup> Между ними находится «*vacuitatis dispensatio*»<sup>iii</sup> <sup>49</sup>, не изменяющий Сына Божьего (*non demutatus*), но означающий в Нем самом сокрытие себя (*intra se latens*), «самоистощание в глубине Его могущества» (*intra suam ipse vacuefactus potestatem*),<sup>50</sup> то есть без потери Его свободной силы Божьей (*cum virtutis potestas etiam in evacuandi se potestate permaneat*)<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> De Trin. VIII, 45 (PL 10, 270).

*Лат.* Он не иной в образе раба, чем в образе Бога.

*Лат.* Ибо тот, кто пребывал в образе Бога, не мог принять образ раба, не истощив себя (!), поскольку оба эти образа несовместимы друг с другом.

<sup>47</sup> Ebd. IX, 14 (PL 10, 292 B).

<sup>48</sup> Ebd. IX, 39 (PL 10, 312 A).

<sup>iii</sup> *Лат.* замысел истощания.

<sup>49</sup> Ebd. IX, 41 (PL 10, 314 B).

<sup>50</sup> Ebd. XI, 48 (PL 10, 432 A).

<sup>51</sup> Ebd. XII, 6 (PL 10, 437 B).

Однако этим высказываниям недостает одного измерения — тринарного, или измерения личностей как процессов, реляций и миссий. Это то новозаветное измерение, которое появляется в гимне Флп 2, и у него пока нет никакого другого терминологического материала для самовыражения кроме ветхозаветного понятия Бога. Таким образом, акцент делается на слова «будучи образом Божиим» (говоря догматически, будучи причастным природе Бога  $\acute{\alpha}\nu\omicron\sigma\upsilon\sigma\iota\omega\theta\iota$ ), «не считал необходимым удерживать как драгоценное, неотъемлемое достояние»: это удерживание, представляющее собой существенное свойство ветхозаветного Бога (который не делит свою славу и величие ни с кем другим, не *может* делить их), кажется противоречащим самому себе, если Он лишается этой славы и величия, поэтому оно более не характеризует «Иисуса Христа» как предмирного, то есть божественного субъекта; Он может некоторым образом позволить себе отказаться от своей славы, Он настолько божественно-свободен, что может связать себя рабским послушанием. В этой смене двух образов Бога отказывающийся от себя Сын на мгновение противопоставляется Богу-Отцу (Флп 2:11), который еще изображается в той или иной мере ветхозаветными красками; но богословская рефлексия сразу же сглаживает это противоречие: сам Отец не «желает удерживать» своего Сына, но «предает» Его (*tradere*. Ин 19:11; Рим 4:25; 8:32; *dare*. Ин 3:16; 6:32 и др.), а Дух всегда описывается как «дар» обоих.

Таким образом, речь идет не о каком-то «мифическом» предмирном искушении Сына (как проточеловека) без воплощения тотчас же овладеть высочайшей славой, и это не параллель Адаму, который, нарушая заповедь о послушании Богу, «похитил» яблоко.<sup>52</sup> По крайней мере, неявно здесь говорится о решающем повороте в перспективе Бога, который прежде всего есть не «абсолютная сила», но абсолютная «любовь», и Его суверенитет проявляется не в удержании принадлежащего Ему, но в отказе от него, так что этот суверенитет простирается за пределы всего того, что противостоит

<sup>1</sup> Греч. единосущно.

<sup>52</sup> Об этих и других предполагаемых источниках гимна см. P. Henry, ebd. 38-56. Он и Кринецкий (Krinetzki) полагают, что на него могли оказать влияние «песни о Рабе Божьем». Это возможно, но не принципиально в данном контексте.

друг другу в рамках мира как сила и бессилие. Онтическая возможность такого отказа Бога (в воплощении) заключена в вечном отречении Бога, в Его троичной жертвенности; исходя из нее и тварную личность нельзя описать как только пребывающую в самой себе, но в более глубокой перспективе (если она сотворена по образу и подобию Бога) она есть «возвращение к себе (*reflexio completa*) из осуществившегося отказа» и «дарование себя жертвенным и выражающимся внутренним миром». Термины «бедность» и «богатство» становятся диалектическими, но это не должно означать в данном случае, что сущность Бога в самом себе (единообразно) «кенотична», то есть что божественный фундамент возможности кенозиса может быть объединен с самим кенозисом в одно всеобъемлющее понятие (именно здесь современные кенотики допускают ошибку), однако (как Иларий попытался показать это по-своему) божественная «сила» обладает такими свойствами, что она может в самой себе подготовить место для самоотречения, которое есть воплощение и крест, и может вынести это отречение до самого конца. Между образом Бога и образом раба в идентичности личности господствует аналогия природ: *maior dissimilitudo in tanta similitudine*<sup>1</sup> (DS 806).

Лишь здесь появляется возможность умозрительно постигнуть оба положения, которые были выражены в Писании и в патристической традиции, однако их понимание в то же самое время было заблокировано антиеретическими установками (о неизменной природе Бога и тем самым — славы Сына, в том числе во время Его кенозиса, и неизменности Божества вообще): с одной стороны, это свидетельство Иоанна, что в предельном образе раба, на кресте, проявляется слава Сына, поскольку Его любовь здесь достигла (божественного) предела и открылась; с другой стороны, положение о том, что триединый Бог в воплощении Сына не только помог подняться падшему миру, но и открылся в своей глубочайшей сути (однако это будет полностью продемонстрировано не в учении о Троице отцов и Августина, но только у Рихарда Сен-Викторского).

Лишь отсюда проливается яркий свет на некоторые высказывания отцов, например, на следующий тезис Оригена: «Необходимо дерзнуть сказать, что благодать Христа, когда Он унижается в сми-

---

*Лат.* в таком сходстве — большее различие.

рении до смерти, до крестной смерти, проявляется больше и божественнее и действительно по образу Отца, чем если бы Он считал неотъемлемым благом быть равным Богу и уклонился бы от того, чтобы стать рабом ради спасения мира». <sup>53</sup> Об этом же говорит Златоуст: «Нет ничего возвышеннее того, что кровь Божья излилась за нас. И больше, чем усыновление, больше, чем все остальное — то, что Он не пощадил даже своего собственного Сына... Это самое великое». <sup>54</sup> Кирилл однажды даже говорит о *felix culpa*<sup>1</sup> не по отношению к нам, но по отношению к Сыну Божьему, ибо она дала Ему возможность в своем унижении обрести новое величие. <sup>55</sup> Лосский на основании подобных цитат называет кенозис откровением всей Троицы. <sup>56</sup> Поэтому иногда, отрывочно или неясно, появляется мысль о том, что тот идеальный образ, который мысленно представлял себе Творец при создании человека, — это воплотившийся Сын как Спаситель. <sup>57</sup>

Если серьезно отнестись ко всему сказанному, то воплощение второго Лица Троицы затрагивает связь божественных Лиц. Человеческий язык и человеческая мысль оказываются несостоятельными перед лицом этой тайны: перед тем, что центр вечных отношений между Отцом и Сыном во «времени» земной жизни Христа — действительно в отношениях между человеком Иисусом и Его небесным Отцом, что Святой Дух живет между ними и, поскольку Он исходит от Сына, Он также должен быть затронут этим человеческим бытием. Кенотики эпохи Нового времени пытались по-своему подойти к этому вопросу.

<sup>53</sup> In Jo 1, 32 (Preuschen IV, 41).

<sup>54</sup> In Eph 1 (PG 62, 14).

<sup>1</sup> Лат. блаженная вина.

<sup>55</sup> De Trin. 5 (PG 75, 968).

<sup>56</sup> В. Н. Лосский *Очерк мистического богословия Восточной церкви*. М., 1991, с. 109-110: «Это отречение от Своей собственной воли не есть определение или действие, но как бы само бытие Лиц Святой Троицы, имеющих только одну волю, присущую общей природе... Кенозис... (и) дело, исполненное на земле воплотившимся Сыном, есть дело Святой Троицы, от Которой нельзя отделять Христа».

<sup>57</sup> Тертуллиан, Adv. Prax. 12 (PL 2, 167); Пс.-Григорий Нисский De eo quid sit ad imaginem (PG 44, 1328); Афанасий Синаит, In Hex. Lib. 6 (PG 89, 930): Когда Бог-Творец говорит: «Сотворим человека по образу нашему», этот образ уже заранее есть вочеловечившийся Сын, и в этих словах одновременно заключается согласие Сына на воплощение; ebd. (935 В): именно во Христе было реализовано райское поручение человеку господствовать над творением.



Прежде всего, здесь следует упомянуть лютеран Хемница (Chemnitz) (1522–1586) и Бренца (Brentz) (1499–1570), которые принимали *communicatio idiomatum*<sup>i</sup> между божественной и человеческой природами Христа в том смысле, что человечество должно быть причастно вселию и всеприсутствию Божества: для Хемница только «потенциально (по обладанию)» и «актуально (по употреблению:  $\chi\rho\iota\sigma\theta$ )», лишь там, где это допускает воля Христа (евхаристия); для Бренца состояние *exinanitio*<sup>ii</sup> всегда коэкстенсивно состоянию *exaltatio*<sup>iii</sup>, однако это всеприсутствие, которым всегда может пользоваться Христос, по икономии часто остается скрытым ( $\kappa\rho\upsilon\beta\iota\theta$ ). Гисенская школа следует Хемницу, Тюбингенская школа — Бренцу, который более настойчиво подчеркивал лютеранское *communicatio idiomatum*, в то время как в Гисен обращен упрек впадения в «*extra calvinisticum*»<sup>iv</sup>, согласно которому и во время земной жизни и смерти Иисуса Логос (*extra carnem*)<sup>v</sup> не отказывается от своего правления миром и тем самым воплощается и умирает, как бы осуществляя некое дело наряду с другими — что логическим образом должно было быть мнением Августина<sup>58</sup> и Фомы.<sup>59</sup> Для обеих лютеранских школ проблематика

*Лат.* общение свойств.

*Лат.* опустошение.

*Лат.* возвышение.

<sup>iv</sup> *Лат.* кальвинистское «вне» (реформатское учение, согласно которому Слово приняло человеческую плоть, но одновременно оставалось вне ее).

<sup>v</sup> *Лат.* вне плоти.

<sup>58</sup> Точку зрения Августина можно охарактеризовать одной фразой: «*Sic se exinanivit formam servi accipiens, non formam Dei amittens; forma servi accessit, non forma Dei discessit*» (*лат.* Так Он истощил себя, принимая образ раба, но не оставляя образа Бога; присоединился к образу раба, не удалился от образа Бога. — *Прим. пер.*) (Sermo 183, 4, 5; PL 38, 990). Но это простое «присоединение» к уже существующему Божеству противоречит смыслу «самоистощания» в Флп 2, «обнищания» в 2 Кор 8:9, а также приведенным цитатам греческих отцов о том, что Логос через воплощение не получил ничего дополнительного, но уничижился до образа раба.

<sup>59</sup> В отношении Фомы см. S. Th. III q. 14 a. 1 ad 2; a. 2 c; q. 15 a. 5 ad 3, где рассматривается вопрос об ограничении блаженства в душе Христа: оно *dispensative* (*лат.* промыслительно. — *Прим. пер.*) настолько ограничивается самим Воплощенным, что через *mens* (*лат.* разум. — *Прим. пер.*) *ne derivatur ad vires sensibiles* (*лат.* склоняется к чувственным силам. — *Прим. пер.*); таким же добровольным является самоограничение для претерпевания пограничного и тем самым — природно-нежелаемого. Однако субъект этих ограничивающих актов — сам вочеловечившийся Сын. Смысл этих положений в том, что «онтология Христа» должна определяться функционально-сотериологически.

кенозиса не является центральной, потому что они прежде всего рассматривают бытие ограниченного в неограниченном, даже если они считают, что последнее серьезно затронуто первым. Далее, им не достает обозначенных нами категорий божественной личности: они рассматривают божественные свойства в той или иной степени ветхозаветно и помещают боговоплощение в их рамки.

Кенотики XIX в. в Германии<sup>60</sup> находятся под влиянием Гегеля, для которого абсолютный субъект, чтобы стать конкретным для себя, становится конечным в природе и мировой истории. Поэтому у этих богословов — прямо противоположная точка зрения: субъект кенозиса — это не Воплотившийся, но Воплощающийся, речь идет о «самоограничении Божества», как говорит Томазий. Он полагает, что Сын отказывается от таких «относительных», связанных с миром свойств Божества, как всеисие, всеведение, всеприсутствие и т.д., чтобы сохранить имманентные Богу свойства: истину, святость, любовь. Поскольку это самоограничение Божества происходит в абсолютной свободе и представляет собой дело любви, оно не упраздняет божественности Бога. Франк говорит более радикально о самодепотенциации (*Selbstdeponenzierung*) сознания вечного Сына в конечное самосознание, однако она происходит таким образом, что воплотившийся Сын знает: Он — Сын Божий. Образ Божий в человеке становится сосудом для божественного содержания, которое собирается в нем и ограничивается им. Гесс идет еще дальше: воплощающийся Логос отказывается и от имманентных свойств Бога, и от своего вечного самосознания. В этой системе Логос в конечном счете теряется в мировом процессе и Троица проявляется в нем лишь через домостроительство. Конечно, Томазий еще близок мыслям Илария, однако в своем различии имманентных и трансцендентных свойств (которое не выполнимо само по себе) он действительно не может выйти за ветхозаветные рамки.

Если немецкий кенотизм, очевидно, был вызван спекулятивным идеализмом, то «кенотический штормовой прилив» (Памсей/Ramsey)

<sup>60</sup> Прежде всего: G. Thomasius, *Christi Person und Werk* (Erlangen 1853–1861; <sup>2</sup>1886–1888) § 40; K. T. A. Liebner, *Christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip* (Göttingen 1849) (более гегелианский труд); F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit* (Erlangen 1878–1880; <sup>2</sup>1885–1886) § 34; W. F. Geß, *Christi Person und Werk* (Basel 1887). Об остальных см. O. Bensow, ebd. 61–62, 91–92. К ним присоединяется конгрегационалист А. М. Fairbairn, *Christ in Modern Theology* (London 1893).

в англиканском богословии между 1890 и 1910 гг. был также косвенно стимулирован Гегелем и идеей космической эволюции, достигающей своей высшей точки во Христе (благодаря влиянию Т.Г.Грина/Green); однако по сути он представляет собой самостоятельную попытку примирить патристическую христологию с земным реализмом человека Иисуса из Назарета, открывшимся в результате исследования Евангелий. Слабость этой группы заключается в том, что она — в то время как спекулятивный идеализм соединяет проблему личности с проблемой сознания — делает акцент на эмпирической стороне самосознания Иисуса, которое, будучи человеческо-историческим, должно быть ограниченным. И для Шарля Гора (Gore) «самоограничение» Бога — это уже творение, и еще больше — воплощение, причем именно оно становится непосредственным самораскрытием Бога. Ведь только «физическая сила позволяет субъекту обрести себя в простом «самоутверждении» и силе; и, напротив, отказ — это высшее доказательство любви». Так говорит Гор,<sup>61</sup> которому следует Франк Вестен (Westen) в «The One Christ» (1907). Критикуя слабые стороны Гора, он пытается примирить традиционные онтические категории с идеалистическими категориями самосознания, принимая как две природы, так и способность познания и желания, но только *одно* самосознание во Христе, в котором одна способность деятельно определяется другой: нет такого действия и страдания Воплотившегося, которому не была бы причастна божественная природа, но нет и такой связи вечного Сына с Отцом и миром, которая не была бы обусловлена самоограничением человека Иисуса. Исходя из одного сознания, Он — ограниченный, покорный человек на земле, на небе же — Владыка мира. Однако такие умозрения никуда не ведут; их единственная положительная сторона заключается в более ясной демонстрации глубины тайны кенозиса. Подобно тому, как в древнем онтическом богословии едва ли было возможным рассматривать воплощение как «новый дополняющий момент» к неизменной природе Бога (поскольку кенозис вообще не есть *ἀρραγή*, не есть выигрыш), так и богословие сознания (умозрительное или эмпирическое) не может найти «третью» точку съемки, откуда можно было бы рассмотреть взаимодействие божественного и человеческого сознания. Здесь должен

---

<sup>61</sup> Vampton Lectures (London 1891) 160.

остаться *парадокс*: в полноте человечества для нас существует полнота силы и славы Божьей.

Мы можем согласиться с П. Альтхаузом: «Христология должна мыслить, исходя из креста: в полном бессилии, в агонии Распятого, из которой нельзя исключить «божественную природу», господствует полное, не умаляемое божество Бога. То, что Павел услышал как слово Господа в отношении своей собственной жизни: «сила совершается в немощи» (2 Кор 12:9), мы познаем через веру в Иисуса Христа как закон самой божественной жизни. Об это познание разбивается и давнее положение о неизменяемости Бога. Христология должна серьезно осознать, что сам Бог в Сыне действительно страдает, и именно поэтому Он есть Бог и полностью остается Богом» (P. Althaus, *Kenosis*: RGG III, 1245-1246).

Логично будет согласиться с теми отцами, которые не только отождествляют кенозис (как самоограничение и самоотречение Бога) и божественную *свободу* (в противоположность мнениям о том, что здесь происходит некий гностически-естественный или гегелевско-логический процесс), но и видят в бессилии Воплотившегося и Распятого проблески *всесилия* Бога. Можно вести речь о «концентрации» Сына в свободе,<sup>62</sup> чтобы Он, подобно «мельчайшему горчичному зерну» (в силу присущего Ему потенциала) возрос над всем,<sup>63</sup> и поэтому Иларий может подчеркивать божественную свободу, от которой зависит образ раба, по отношению к крестным страданиям почти до границы докетизма.<sup>64</sup> Григорий Нисский, наконец, говорит: «В том, что всемогущая Природа смогла сойти к низости человека, заключается намного более ясное доказательство Ее силы, чем в величии Ее чудес... Сошествие Бога — это в известной мере избыток силы, для которой нет препятствия сделать и то, что, как кажется, противоположно ее природе... Высота проявляется в низости, и все же тем самым высота не унижается».<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Homélie Pascales I (ed. Nautin [= SC Paris 1950] 165): συναθροΐσας καὶ συναγαγὼν τὸσοῦτος ἤλθεν ὅσος ἐθέλησεν (*греч.* собрал и соединил, настолько пришел, насколько восхотел. — *Прим. пер.*)

<sup>63</sup> Григорий Эльвирский, Тр. 7 (PL Suppl 1, 464).

<sup>64</sup> De Trin. X, 10 (PL 10, 350 AB); См. Фома Аквинский, S. Th. III q. 15 a. 5 ad 1.

<sup>65</sup> Or. cat. 24 (PG 45, 64 CD).

Существует богословская истина, посредничающая между двумя неосуществимыми крайностями: с одной стороны, «неизменяемостью Бога», когда воплощение выглядит как некая внешняя «добавка», с другой стороны, «изменяемостью Бога», когда божественное самосознание Сына видит себя во время воплощения «отчужденным» в человеческое сознание;<sup>66</sup> эта истина относится к «Агнцу, закланному от создания мира» (Откр 13:8; см. 5:6,9,12). Здесь, очевидно, пересекаются две линии: «заклание» никоим образом не подразумевает (как это было у гностиков) некую независимую от Голгофы небесную жертву, но представляет собой вечный аспект исторической кровавой жертвы на кресте (Откр 5:12), как повсюду это предполагает и Павел. Однако «заклание» означает и продолжающееся сверхвременно состояние «Агнца», причем не только таким образом, как его представляла французская школа — как продолжение «жертвенного состояния (*état*)» Воскресшего, но состояние Сына, коэкстенсивное полноте творения и поэтому тем или иным образом влияющее на Его божественное бытие. Новое русское богословие<sup>67</sup> (хотя и не без гностических и гегелианских искушений<sup>68</sup>) по праву поместило этот аспект в центр своей мысли. Мы могли бы<sup>69</sup> лишить основное положение Булгакова его софиологических предпосылок и сохранить в нем ту (разносторонне развитую) центральную мысль, которую мы выше сделали основной: последняя предпосылка кенозиса — это «самоотверженность» Лиц

---

<sup>66</sup> В этом месте D. M. Baillie, *Gott war in Christus. Eine Studie über Inkarnation und Versöhnung* (Göttingen 1959) по праву спрашивает современных кенотиков, почему кенозис — это лишь нечто временное и почему он не продолжается, пока Христос вообще остается человеком, то есть вечно? (110). Подобным образом уже Вестон выступал против Гора.

<sup>67</sup> См. Gorodetsky, *The humiliated Christ in modern Russian thought* (1938) (прежде всего Соловьев, Тареев, Булгаков).

<sup>68</sup> Например, довольно ясно у Булгакова, когда он делает Софию в качестве нетварной и сотворенной реальности «условием возможности» единения двух природ во Христе и своего рода супрахристологической схематикой христологии. (*Du Verbe Incarné; Agnus Dei*) (фр. Paris 1943) 113ff, 121ff. Гностической является мысль, что исторический крест — это только феноменальный перевод метафизической Голгофы (ebd. 238ff).

<sup>69</sup> См. заключительную критику Булгакова: P. Henrys, ebd. 154f.

(как чистых реляций) во внутритроичной жизни любви; тогда существует принципиальный кенозис, данный вместе с творением, поскольку Бог от вечности принимает ответственность за удачный исход этого творения (в том числе и с учетом свободы человека) и в своем предвидении греха «включает» в него крест (как основу творения): «крест Христов вписан в творение мира с момента его основания»<sup>70</sup>, наконец, в реальном мире грешников «Его спасительные страсти начинаются одновременно с Его воплощением»,<sup>71</sup> и поскольку воля спасительного кенозиса есть неразделимая триединая воля, то согласно Булгакову Бог-Отец и Святой Дух также глубочайшим образом участвуют в кенозисе: Отец как посылающий и покидаемый,<sup>72</sup> Дух — как объединяющий лишь через разделение и отсутствие.<sup>73</sup> Все это верно в отношении «домостроительной Троицы», которую, согласно Булгакову, необходимо отличать от Троицы «имманентной»; однако мы видим, как (принимая перспективу Шеллинга и Гегеля) домостроительная Троица «уже соупразднена» в имманентной, причем таким образом, что процесс божественного творения и опыта мира остается Его свободным решением.

Самый видный конгрегационалистский богослов, П. Т. Форсит (Forsyth), своеобразно поместил (связывающий мир и Бога) центр небесную жертву Агнца, он сознательно называет ее «крестным актом», актом, в котором перекрещиваются и соединяются творение и искупление. «Жертва Христа началась, прежде чем Он пришел в мир, и Его крест был крестом «Агнца, закланного от создания мира». Существует горняя Голгофа, из которой произошло все. Послушание Христа велико, оно не имеет божественного измерения, если Он с самого начала не возвышается над землей, и Он не мог бы принудить нас к послушанию. Его человеческое послушание было лишь одним аспектом того высшего послушания, которое побудило Его стать человеком».<sup>74</sup> Англиканин Уильям Темпл (Temple) истолкует это в своем труде «Christus Veritas» (1924)

<sup>70</sup> Bulgakow, ebd. 281.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Ebd. 289, 305f.

<sup>73</sup> Ebd. 306.

<sup>74</sup> The Person and Place of Christ (1909) 271. См. ключевую статью Klaus Rosenthal, Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens für Lehre und Bekenntnis nach Peter Taylor Forsyth: KuD 7 (1961) 237-259.

следующим образом: крест — «это открытие тайны самой божественной жизни»<sup>75</sup>; причем не так, что Бог становится непосредственно субъектом нашего страдания, но таким образом, что для Творца и Искупителя ничто из происходящего в Его «оплаченном» творении, за которое Он ответственен, не остается чужим и внешним. Уже Ориген пытался пробить догму абсолютной *apatheia* Бога, когда он, взирая на Сына, страдающего на кресте, говорил: «Возможно, и Отец не без *πάσχω*<sup>ii</sup>?»<sup>76</sup> Разве слова из римского канона мессы «*sublime altare tuum*»<sup>iii</sup> означают не вечный аспект голгофской жертвы, который воплощает в себе вечно принесенный в жертву Агнец, вечно восседающий вместе с Отцом на троне, от которого исходят «молнии и громы и гласы» славы (Откр 4:5)?<sup>77</sup>

## 5. Литература

В дальнейшем мы будем вести речь о «богословии страдания, сошествия во ад и воскресения». В отличие от обычного схоластического богословия, помещающего в свои заголовки такие абстрактные понятия, как «искупление», «оправдание» и т. д., его основной предмет — это личная глубочайшая конкретность страждущего, сходящего в ад и воскресающего «за меня», «за нас» Богочеловека.

---

<sup>75</sup> О связи между евхаристией и страстями Христовыми см. ниже с. III. 2.6.  
*Греч.* бесстрастность.

<sup>ii</sup> *Греч.* страдание.

<sup>76</sup> Mat. 17,17 (Klostermann X, 637).

<sup>iii</sup> *Лат.* Твой небесный жертвенник.

<sup>77</sup> Попытку тринитарного обоснования кенозиса, кажется, можно найти и у Мария Викторина (Victorinus), который называет уже первое происхождение Логоса *recessio* (*лат.* оставление, удаление. — *Прим. пер.*) и тем самым *passio* (*лат.* страдание. — *Прим. пер.*), к чему он, однако, привлекает *hyle noete* (*греч.* умозрительная материя. — *Прим. пер.*) Плотина: Adv. Agium IV, 31 (PL 8, 1135 D). Но это обоснование дает ему возможность отказаться от кенозиса в современном смысле этого слова: «*Intelligamus autem ipsum se exinanisse, non in eo esse quod potentiam suam alibi demiserit aut se privaverit, sed ad sordida quaeque se humiliaverit, ad postrema officia descendens*» (*лат.* Знаем, что Он уничижился, однако не так, что Он где-либо потерял силу свою или лишился ее, но Он смирился до ничтожности, сходя для крайнего служения. — *Прим. пер.*): In Phil II (PL 8, 1208). См. P. Henry, ebd. 114-117.

Несомненно, абстрактный подход выступил на передний план в результате ересиологических войн первых веков (начиная с Иринея, через Афанасия и Кирилла, каппадокийцев и до Иоанна Дамаскина и схоластиков), хотя интенционально высшей темой понятийных войн всегда была конкретная личность Христа в ее функции (первичной) Спасителя и (вторичной) Откровения. Для того чтобы наряду с этой соборной и схоластической догматикой богословски выразить прежде всего личную составляющую, снова и снова требовалось противоположное движение, исходившее из имплицитного богословия великих святых и их встречи со Христом и пытавшееся более или менее удачно в своем развитии преобразоваться в эксплицитное богословие страстей Христовых. В эпоху Средневековья и Нового времени никогда не удавалось полностью осуществить полного слияния «научного» богословия с тем, что слегка пренебрежительно называется «аффективным» богословием, и в настоящее время последнее более чем обесценилось. В поле зрения «экзистенциального» подхода также находится не столько Христос, сколько требующий искупления субъект.

Однако необходимо принять во внимание, что отправная точка и модель всего богословия, Священное Писание, дает образец полной идентичности конкретного и абстрактного (или лучше — универсального) подхода: как в важнейших пророческих ситуациях Ветхого Завета (спасение и суд, положение посредника и т. д.), так и во всех аспектах новозаветной пассивологии. Для Павла все понимание веры, оправдания и освящения укоренено в «Сыне Божьем, возлюбившем меня и предавшем себя за меня» (Гал 2:20), который тем самым представил живое тринитарное доказательство жертвенной любви Отца (Рим 8:32) и излившейся любви Духа (Рим 5:5). Для христологии Иоанна личность и функция существенно едины, и любовь Божья конкретизируется с почти ужасающей исключительностью в личности и деле Христа (1 Ин 4:2, 9-10 и др.). То же самое верно и в отношении синоптических Евангелий: все «тителы» Христа свидетельствуют о Нем как о личностно-единственном, в котором Бог открывается как Спаситель мира. То же самое единство мы находим (с сильным аффективным акцентом) у Игнатия Антиохийского и (облеченное в форму эллинистического языка, однако вполне ясно) у Климента Римского.



Вместе с апологетами, с одной стороны, с Иринеем и Тертуллианом — с другой, возникает «дипломатическо-абстрактный», но в то же время «полемическо-абстрактный» язык, который сохраняется в богословских и соборных документах эпохи отцов церкви. Новая личностно-аффективная тональность возникает у Оригена: его комментарий на Песнь Песней непосредственно повлиял на Беду и Бернарда, и косвенно — на Франциска и рейнскую мистику.<sup>78</sup>

Однако снова и снова богословие страстей Христовых исходит в церковной истории именно из уст великих святых, основателей новых течений, харизма которых заключалась в том, что они, не останавливаясь на вторичном, возвращались к «синхронности» с Евангелием, чтобы оставить своим сыновьям и дочерям свой глубокий личный опыт. Здесь можно ограничиться простым перечислением имен: знаменитые демонические искушения Антония, несомненно, прежде всего представляют собой опыт страдания,<sup>79</sup> правила святого Василия и вступление к ним наполнены духом креста.<sup>80</sup> О соответствующем духовном богословии Востока от Евагрия и Нила до Максима и Симеона мы будем особо говорить в связи с вопросом о богооставленности.<sup>81</sup> Обращение Августина происходит в два этапа: сначала — к единственно благому Богу (Плотина), затем — к слабому распятому Богу (Conf. VII, 18), поскольку только в Распятом Бог становится конкретным (X, 43) и все сияние спасенного мира исходит из «жаждущего корня» страдающего Бога.<sup>82</sup> «Аффективное богословие» раннего Средневековья начинается именно

<sup>78</sup> F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène* = *Théologie* 23 (Paris 1951). См. уже G. Bardy, *La Vie Spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (Paris 1935) 214ff; H. de Lubac, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* = *Théologie* 16 (Paris 1950; нем. пер. Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes [перевод Н. U. von Balthasar], Johannes Verlag Einsiedeln 1968).

<sup>79</sup> См. в «Житии Антония» св. Афанасия, гл. 75, 78, 79 (PG 26, 948-953).

<sup>80</sup> PG 31, 619f.

<sup>81</sup> См. ниже с. 64-65.

<sup>82</sup> *Sermo* 44,1-2 (PL 38, 259f): «*Ascendit ... sicut radix in terra sitiēti. Crevit illud granum sinapis ... Unde haec tanta pulchritudo? De nescio qua radice surrexit ... Quaeramus radicem. Consputus est, humiliatus est, flagellatus est, crucifixus est, vulneratus est, contemptus est...*» (лат. Взшел... как корень в земле жаждущей. Произросло это зерно горчичное... Откуда же такая красота? Не знаю, из какого корня произошло... Будем искать этот корень. Он оплеван, унижен, исхлестан, распят, изранен, презрен. — *Прим. пер.*)

отсюда, конечно, его бороздили все новые и новые волны ареопагетическо-апофатического богословия (которое в собственном смысле слова не есть богословие страстей Христовых); оба потока очень редко гармонично сплетаются друг с другом,<sup>83</sup> и этого не происходит даже у Бонавентуры. Сдержанное богословие страстей Христовых Бенедикта косвенно проявляется в его труде «Ступени смирения», по-новому обнаруживается в удивительных молитвах страстей Христовых Ансельма, а затем в мистике Хельфты (Helfta). Мощный импульс Бернарда не получает своего полного развития в его школе, так же как и в школе Сен-Виктора: неоплатонические схемы мистического восхождения (августинианской и дионисианской окраски) перечеркивают его. Альвернский опыт Поверелло (Poverello) как высшая точка его молитвенных размышлений о кресте двояко развивается его учениками: Бонавентурой — вновь в схему «*ascensio*»<sup>1</sup>, спиритуалистами — в иоакимизм, который вопреки всему аффективному благочестию принципиально преодолевает страсти Христовы в «эпохе Духа». Так, объемный труд Убертина Касальского «Древо распятой жизни Иисуса» («*Arbor vitae crucifixae Jesu*»), формально подражающий Бонавентуре,<sup>84</sup> не содержит ничего соответствующего его названию.<sup>85</sup> Чистейшими плодами на францисканском древе можно назвать Элизабету Тюрингенскую (Elisabeth von Thüringen) и Якопоне да Тоди (Jacopone da Todi). Период 1300–1700 гг. — это эпоха наивысшего расцвета богословия страстей Христовых. В то время как позиция Сузо (Seuse) остается противоречивой (страдания, но преданность «мудрости»), Таулер (Tauler) становится отцом широко распространяющегося (через Сурия/Surius) богословия креста, ставшего определяющим для всех европейских стран и больших орденов (доминиканцев, иезуитов, кармелитов). Женская мистика страданий часто выражается замечательным

<sup>83</sup> Наверное, наиболее удивительный пример действительного слияния — это Павел Креста, основатель ордена пассионистов. См. St. Breton, *La Mystique de la Passion. S. Paul de la Croix* (Paris 1962).

<sup>1</sup> *Лат.* вознесение.

<sup>84</sup> F. Callaey, *Etude sur Ubertain de Casale* (Löwen 1911) 73f.

<sup>85</sup> Новое издание: Turin 1961, с вступлением и библиографией Чарльза Т. Дэвиса (Davis).

образом.<sup>86</sup> Новый импульс дают размышления о страстях Христовых Игнатия Лойолы, который зависел от конкретного образа молитвенного созерцания позднего Средневековья, но все же в своей мистике «призыва» Иисуса с креста и «разговора с Распятым» (Eherz. nr. 97-98, 165-166, 53-54, 61) он создает новое личностно-диалогическое богословие. Рядом с Игнатием, не развивающим подробно свое собственное богословие креста, находится монах-августинец Лютер, который начиная со своего раннего католического периода (крест и смирение Бога) и до самых последних лет не прекращал создавать все свое богословие в основном на страстях Христовых.

Несмотря на мощные импульсы святых, в официальном богословии помимо абстрактной сотериологии не развилось никакого собственного богословия *Triduum Mortis*; по большому счету это произошло потому, что имплицитное богословие святых, с одной стороны, всегда ограничивалось особым «аффективным», или «духовным», богословием, с другой – оно попадало в антропоцентричные схемы восхождения и очищения, которые преобладают даже у учителя церкви Иоанна Креста.

Если мы не будем принимать во внимание множество благочестивых народных обычаев, окружающих страсти Христовы: молитву крестного пути,<sup>87</sup> почитание сердца Иисуса, по сути также представляющее собой молебен (*Andacht*) страстям Христовым и породившее целое христоцентрическое богословие,<sup>88</sup> бесчисленные

---

<sup>86</sup> Прежде всего речь идет о Мехтильде Магдебургской (Mechthild von Magdeburg), Гертруде Хельфтской (Gertrud von Helfta), Анжеле Фолиньской (Angela von Foligno), Маргарете Эбнер (Margaretha Ebner) (изд. J. Prestel, Weimar 1939) и Екатерине Сиенской; позже это Мария Воплощения (Marie de l'Incarnation) (*Œuvres complètes*, 4 Bde [Paris 1929]).

<sup>87</sup> K. A. Kneller, *Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung* (Freiburg 1908). При этом следовало бы рассмотреть литургический праздничный календарь: *Triduum Mortis*, обретение креста (см. J. Straubinger, *Die Kreuzauffindungslegende* [Paderborn 1913]), воздвижение креста, праздник святой Крови, праздники Скорбящей Марии и т. д., вокруг которых возникло свое особое богословие. Богословие всей пасхальной тайны можно развить из одного богослужения *Triduum Mortis* (L. Bouyer, *Le Mystère pascal* [Paris 1957]), однако при этом Великой Субботе будет уделено слишком мало внимания.

<sup>88</sup> Для молитвы сердцу Иисуса центральным является прободение сердца на кресте. Richtstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung im dt. Mittelalter* (München 1924);

торжественные «мистерии страстей Господних», которые, часто продолжаясь целый день, содержали в себе глубокое богословие,<sup>89</sup> то над литературными волнами возвышаются лишь немногие богословские вершины. Мы едва ли можем принять во внимание фундаментальный труд Якоба Гретсера (Gretser) «De Cruce Christi» (том I в четырех книгах, 1588), (том II: греческие тексты, дополнение, 1600), поскольку он, с одной стороны, останавливается на исторической материальной стороне креста, его почитании и изображении, с другой стороны (в четвертой книге) — на «духовном кресте» христиан, и тем самым собственно богословие креста здесь не принимается во внимание. Напротив, необходимо упомянуть два превосходных труда: в конце эпохи Возрождения Жан де ля Сеппед (Cerrède) пишет свои «Размышления о священной тайне нашего спасения» («Théorèmes sur le Sacré Mystère de Notre Rédemption»)<sup>90</sup>, три книги по сто сонетов в каждой о страстях Христовых, четвертая — пятьдесят сонетов о схождении во ад, затем еще три книги, содержащие сто шестьдесят пять сонетов о воскресении, вознесении и излиянии Духа, причем все это обладает высокой литературной ценностью и сопровождается подробными комментариями из отцов церкви и схоластических авторов; здесь чувствуется влияние Игнатия. В начале периода барокко (янсенистски окрашенный) ораторианин Ж. Ж. Дюге пишет «Трактат о кресте Господа нашего Иисуса Христа» («Traité de la Croix de Notre Seigneur Jésus-Christ») в четырнадцати томах, а также два тома «Le Tombeau de Jésus-Christ» — богословские рассуждения, включающие святоотеческие мысли (1733 и сл.).<sup>91</sup> Высшая точка ригористического богословия страстей

---

A. Bea — H. Rahner — H. Rondet — F. Schwendimann, Cor Jesu, 2 Bde (Rom 1956); J. Heer, Der Durchbohrte (Rom 1966).

<sup>89</sup> Как приписываемый Григорию Богослову текст «Christus patiens» (XI–XII вв., PG 38, 133–338) или значительнейшая мистерия Арнуля Гребана (Arnoul Greban, Le Mystère de la Passion), созданная до 1452 г. и в 30574 стихах обрамляющая страсти Христовы историей творения и спасения и эсхатологическим завершением. Издание Gaston Paris и Gaston Raynaud, Paris, 1878. Литературу о мистериях страстей Христовых см в. LThK IX, 1964, 374f.

<sup>90</sup> Новое издание, с введением Жана Русса (Rousset) (Genf bei Librairie Droz 1966).

<sup>91</sup> См. об этом A. Guny, Duguet: DSp III (1957) 1759–1769, особ. 1766.

Христовых – это «Крест Иисуса» («La Croix de Jésus») Луи Шардона (Chardon) (Paris, 1647),<sup>92</sup> в отношении которой издатель П. Ф. Флоран (Florand, OP) показал, что она находится в совершенно традиционном русле; к этой книге мы еще вернемся. Труд подобной интенсивности после эпохи Просвещения более не появлялся.<sup>93</sup>

Мы упомянули все эти сочинения потому, что они представляют собой по крайней мере попытку согласовать персонально-конкретное молитвенное почитание страстей Христовых с полнотой домостроительного видения патристики: крест – как высшая точка всего дела спасения и откровения триединого Бога. Это равновесие всегда неустойчиво, даже историческое богослужение не смогло обрести его раз и навсегда<sup>94</sup>: конкретизация отдельных праздничных тайн (как напоминание об отдельных моментах драмы спасения) всегда подвержено опасности потерять из виду весь ход драмы и тем самым – ее драматику; с другой стороны, конкретизация (например, у Павла) никоим образом не идентична возвращению к *Christos kata sarka*.<sup>95</sup> Сегодня, перед лицом богатого опыта истории богословия, следовало бы вести речь о попытке действительно *богословского* проникновения в отдельные тайны спасения в их инкарнаторной конкретности, не предаваясь при этом небогословски-историзирующему интересу и, прежде всего, не теряя из виду тринитарного основания и, тем самым, функциональной составляющей дела Иисуса, тринитарно-относительной составляющей Его личности.

---

<sup>92</sup> Новое издание Ed. du Cerf 1937. См. об этом H. Bremond, *Hist. sent. rel.* Bd. 8 (*La Métaphysique des Saints II* [Paris 1930] 19-77); Y. Congar, «La Croix de Jésus» du P. Chardin: *VS Suppl.* 51 (1937) 42-57, также в *Les Voies du Dieu Vivant* (Paris 1962) 129-141.

<sup>93</sup> В общем см.: Bas. de S. Pablo, *La espiritualidad de la Pasión* (Madrid 1961); *DS III* (1957) 767f.

<sup>94</sup> O. Casel, *Art und Sinn der ältesten Osterfeier*: *JLW* 14 (1934) 58ff, 69f. О Средневековье см. прежде всего: H. de Lubac, *Corpus Mysticum = Théologie* 3 (Paris 1949; нем. пер. *Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter* [перевод von H. U. von Balthasar], Johannes Verlag Einsiedeln 1969); A. Franz, *Messe im deutschen Mittelalter* (Freiburg 1902).

<sup>1</sup> *Греч.* Христос по плоти.

<sup>95</sup> Так, слишком односторонне F. X. Arnold, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit*: *Chalcedon III*, 287-340.

## II. Смерть Бога как источник спасения, откровения и богословия

---

### 1. Хиатус

Без Сына никто не может увидеть Отца (Ин 1:18), никто не может прийти к Отцу (Ин 14:6), никто не может узнать Отца (Мф 11:27). Если же Сын, Слово Отца, мертв, то никто не увидит Бога, не услышит Его, не придет к Нему. Действительно, существует день, когда Сын мертв, и поэтому Бог недоступен. Более того, ради этого дня (как мы увидели из рассмотрения церковной традиции) Бог стал человеком. Мы вполне можем сказать: Он пришел, чтобы на кресте понести наши грехи, разорвать наше рукописание, восторжествовать над начальствами и властями (Кол 2:14-15). Однако этот «триумф» происходит в крике богооставленности, во тьме (Мк 15:33-37), в «испитии чаши», в «крещении крещением» (Мк 10:38), которые включают в себя смерть и ад. Здесь наступает молчание, когда закрывается запечатываемый гроб. В завершении страстей Христовых, когда Слово Божье мертво, у церкви также нет слов. Когда брошенное в землю зерно умирает, невозможно собирать урожай. Эта смерть воплотившегося Слова — не просто одна из многих ситуаций в жизни Иисуса, как если бы прерванная ненадолго жизнь в день воскресения просто продолжилась дальше (хотя выражение Иисуса «вскоре», призванное утешить учеников, может восприниматься именно так). Смерть человека, которая по определению есть его окончание без возвращения, несоизмерима с тем, что мы называем воскресением. Человек, умерший и погребенный, — безмолвен, он более ничего не выражает и не сообщает. Необходимо осознать, что то же самое верно и в отношении человека Иисуса, который был речью, изъяснением и сообщением Бога: Он умирает, и все то, что в Его жизни было откровением, прекращается. Конечно, это прекращение не есть всего лишь квази-естественное прекращение жизни умирающего ветхозаветного человека, ведущее в ров, возвращающее в прах, из которого он взят; оно есть

отпадение «проклятого» (Гал 3:13) от Бога, падение персонифицированного «греха» (2 Кор 5:21) туда, куда его «повергают» (Откр 20:14) до «самоуничтожения» (Откр 19:3; «И твердыню высоких стен твоих обрушит»: Ис 25:12: «Ужас и яма и петля! Тогда побежавший от крика ужаса упадет в яму; и кто выйдет из ямы, попадет в петлю» (Ис 24:17-18 = Иер 48:43-44). Здесь умирает воплощение второй смерти: все окончательно проклятое Богом в «суде» (Ин 12:31) погружается на надлежащее ему место. И в этой окончательности не существует времени.

Велика опасность того, что мы, подобно зрителям непонятной пьесы, ждем, пока изменится сцена. Нам кажется, что в это ужасное время невозможно следовать тому, кто стал поруганием. Роман Сладкопевец в своем 35-м гимне воспел Марию у креста. Перед нами — диалог между Матерью и Сыном, и в Его уста вложены слова, объясняющие Матери, почему Он, подобно врачу, был вынужден совлечь с себя одежду, чтобы прийти на то место, где лежат смертельно больные, и исцелить их там. Мать просит Его, чтобы Он взял и ее с собой, но Он предостерегает ее: все творение содрогается, море и земля бегут, горы сотрясаются, могилы опустошаются... Здесь разговор прерывается, и молитва поэта обращается к Сыну, «воспринявшему страдания».<sup>1</sup> Мы не узнаем из текста, следует ли Мать за Сыном через хаос разрушающегося мира, или лишь испуганный пристальный взгляд Марии следит за пропадающим в неприступной тьме и исчезающим в недосыгаемости Сыном.<sup>2</sup> Апостолы ожидают в пустоте, они ожидают, не понимая того, что существует воскресение и чем оно может быть (Ин 20:9; Лк 24:21). Магдалина может искать Возлюбленного (конечно, только как умершего) в пустой пещере, плача пустыми глазами и пытаясь найти Его пустыми руками (Ин 20:11, 15). Под покрывалом безграничной смертной усталости нет более никаких признаков живой, надеющейся веры.

Поэт влагает в уста Христа такие слова: «Я спустился до глубин бытия, взглянул в бездну и воскликнул: «Отче, где Ты?»», но услышал

---

<sup>1</sup> Romanos Le Mélode, Hymnes IV, 13-17 = SC 128 (Paris 1967) 179-187.

<sup>2</sup> A. von Speyr, Kreuz und Hölle. Privatdruck (1966) 49, 80, 120f, 134f, 139f, 144, 147f, 316-324. Согласие Марии не могло включать в себя схождение во ад умершего Христа: 141.

лишь шум вечной, никому не подвластной бури... И когда Я, ища око Божье, обратил взгляд ввысь, к беспредельному миру, он взглянул на меня пустыми бездонными глазницами; и над хаосом была вечность, разъедающая и поглощающая его».<sup>3</sup> Это «видение» часто рассматривалось в качестве отправной точки современного богословия «умершего Бога». Однако для нас здесь важнее следующее: пустота и выражаемое ею одиночество намного глубже того, что может вызвать в мире обычная человеческая смерть. Иначе говоря, сущность богословия Великой Субботы заключается не в совершении финального акта принесения Сыном самого себя в жертву Отцу, который любая человеческая смерть (более или менее ратифицированная индивидуумом) структурно заключает в себе, но в чем-то совершенно уникальном, выражающемся в «реализации» всего безбожия, то есть всех грехов мира как боли и гибели во «второй смерти», или «втором хаосе», вне мира, первоначально обустроенного Богом. Тем самым именно Бог принимает на себя все безусловно антибожественное, вечно отвергнутое Богом в образе полного послушания Сына Отцу, и Он, открываясь, тем самым скрывается, по выражению Лютера «*sub contrario*»<sup>1</sup>. Именно крайняя радикальность этой скрытости притягивает к ней взор, обращает к ней глаза веры. Необычайно сложно совместить «абсолютный парадокс», заключающийся в хиатусе, и тождественность Воскресшего с умершим и прежде жившим; однако все же это необходимо сделать, что еще раз усиливает парадокс. Если мы остановимся только на «*sub contrario*», то путь от Лютера к Гегелю становится неизбежным: исключительно диалектическая христология становится простой «философской» диалектикой в качестве «мировой формулы». С другой стороны, разверзающуюся в хиатусе безысходность (*aporia*) смерти Бога и человека ни в коем случае нельзя умалить до уровня рационально обозримой и разрешаемой «аналогии» между предшествующим и последующим, между смертным Иисусом и воскресшим Господом, между небом и землей. «Соблазн креста нельзя прекратить» (Гал 5:11), «крест Христов нельзя упразднить» (1 Кор 1:17).

<sup>3</sup> Jean Paul, Siebenkäs, Werke H (München 1959) 269.  
Лат. в противоречии.



## 2. «Слово о кресте» и его логика

Е. Штауфер в своей одноименной статье<sup>4</sup> правильно осуществил постановку проблемы. Исходя из 2 Кор 8:9, где об Иисусе Христе говорится: «будучи богат, обнищал ради вас, чтобы вы обогатились Его нищетой», он показывает, что это сложное двойное высказывание представляет собой центральный топос проповеди Павла (см. Гал 4:5; 3:13-14; 2 Кор 5:21; Рим 8:3-4; Гал 2:19; Рим 7:4), в которой всегда выражается *skandalon*<sup>1</sup>, а также его значение и последствия для нас и мира. В этих последствиях исторический, единственный в своем роде факт, безусловно подразумеваемый и никоим образом не исключаемый, проявляется как «принцип», влияющий на бытие всего сотворенного. «Если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор 5:14). Универсальность второго положения неотделима от уникальности первого. Но это «соумирание» как раз не означает «совместного схождения в бездну», так как «Христос умер за всех, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор 5:15). Схождение одного в бездну становится восхождением всех из той же самой бездны; и возможность такого диалектического перелома заключается, с одной стороны, в этой характеристике схождения — «за всех» (то есть не просто в «смерти», но в изгнании за пределы града Божьего в качестве козла отпущения, см. Евр 13:11-12), с другой — в прототипичности упомянутого здесь воскресения: в противном случае, если бы Он только погрузился в бездну, «все» не воскресли бы. Он также должен быть «первенцем из умерших» (1 Кор 15:20), «начатком, первенцем из мертвых» (Кол 1:18).

Итак, как бы ни осуществлялся в хиатусе «*sub contrario*» Лютера «абсолютный парадокс» (Керкегор), речь не идет о его статичном выражении; скорее, эта парадоксальная формула обладает внутренней динамикой, выражающейся в обусловленности цели (обнищал, чтобы вы обогатились). Эта обусловленность зажигает свет во тьме рационального непонимания, и это свет *любви*, согласно логике, по которой Павел «рассуждает» (κρίναντας) (2 Кор 5:14: «любовь

---

<sup>4</sup> E. Stauffer, Vom λόγος τοῦ σταυροῦ und seiner Logik: Theol. Stud. Krit. 103 (1931) 179-188.

<sup>1</sup> Греч. соблазн.

Христов» побуждает и вынуждает Павла сделать это заключение и экзистенциальный вывод из него): если смерть Иисуса есть функция абсолютной любви — «Он умер *за* всех», то именно она обладает действенностью и силой осуществления принципа. Конечно, это не «формальная логика», но логика, содержательно исполненная уникальности и личности вечного и воплотившегося Логоса, она сотворена Им и идентична Ему. Эта единственная в своем роде сила осуществления также относится к «соблазну», ее нельзя «смягчить» и «опустошить». Новый Завет знает только эту логику, и никакую иную.

Именно поэтому Е. Штауфер называет приведенный топос Павла «формулой прорыва» и считает ее «оригинальным развитием», выходящим за пределы мифической схемы сошествия и восшествия, поскольку «парадоксальное прерывание тезиса преодолевается диалектическим обратным движением придаточного предложения цели». Тем самым «друг другу противопоставляются парадокс и ратиио, скандал и софия, смерть и жизнь», так что здесь «разрушается или создается любое понимание Бога, мира и истории».<sup>5</sup> Невозможно богословие, которое не было бы внутренне охарактеризовано и структурировано «словом о кресте», как невозможно и богословие, которое перед лицом грандиозного конфликта (соблазна) между Богом и человеком останавливается на уровне бытия и мышления (в любом случае такое диалектическое богословие не могло бы быть богословием Павла).

Все это верно и в отношении заостренных диалектических формулировок 1 Кор 1:17-31, полемический антигностический подтекст которых продемонстрировал У. Вилькенс.<sup>6</sup> «Мудрость» коринфян окончательно поместила верующего за пределами креста, и причина этого в том, что Христос (= София), сошествие которого не познали ни ангелы, ни мировые архонты, якобы по ошибке был распят властями (Павел сам уверенно подхватывает в пылу полемики эту идеологию: 1 Кор 2:8!), в то время как вся сила Его самораскрытия

<sup>5</sup> Ebd. 186.

<sup>6</sup> U. Wilckens, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2 (Tübingen 1959); *ibid.*, Kreuz und Weisheit KuD 3 (1957) 77-108.

заклучалась именно в Его возвышении, или воскресении. В противоположность такому пониманию Павел настаивает прежде всего на парадоксе креста: в слабости Бога проявляется Его сила, в Его «безумии» открывается Его превосходство над всей человеческой премудростью. Именно поэтому Павел перед лицом людей, считающих, что крест уже находится у них за спиной, не желает «знать ничего, кроме Распятого». В Нем заключается центр спасения. Однако это полемическое сокращение все же заключает в себе динамику прорыва: если немощное Божье сильнее, немудрое Бога – мудрее человека, то «эти необычные сравнительные степени были бы бессмысленными парадоксами, если бы они не указывали на то, что в событии распятия... действительно сильно и действительно мудро... Тем самым, очевидно, подчеркивается... событие воскресения Богом, однако так, что оно неразрывно, тесно и существенно связывается с тезисом о распятии Христа». <sup>7</sup> Поэтому Павел вполне сознательно говорит о «Христе распятом» (1 Кор 1:23; 2:2): «пневматик – это тот, кто обладает духом Христа распятого... для провозглашения распятого Христа здесь необходимо использовать весь пафос высказываний гностика», вплоть до возникновения недоразумений, <sup>8</sup> если полемические обороты не уравниваются другими вероучительными формулировками.

Из положения о том, что сила воскресения Христа выражается именно в смертном единстве верующих, особенно апостола, со Христом, нельзя заключить, что диалектика смерти и жизни возвращается к своему началу и замыкается в самой себе. Напротив, это единство участия являет в своей парадоксальности ясное и совсем не диалектическое превосходство силы воскресения, славы Божьей, уничтожающее равновесие между «ежедневным тлением ветхого человека» и «ежедневным обновлением нового» в силу «безмерного преизбытка вечной славы» (2 Кор 4:16-17).

Для христиан может существовать лишь одно богословие, динамически осознающее неустранимый соблазн креста: конечно, это кризис, но и поворот от ветхого к новому эону, происходящий в напряженности отношений между «положением мира и целью мира». Однако между ними посредничает не имманентная эволю-

---

<sup>7</sup> Ibid., Kreuz und Weisheit 87.

<sup>8</sup> Ebd. 92.

ция, но непостижимый момент между Великой Субботой и Пасхой. Все это еще раз проясняется с точки зрения антропологии, поскольку «эволюция», как бы ее ни понимали, никогда не сможет соединить обе части расколотого надвое человека — в лучшем случае она вынуждена считать больных и расколотых индивидуумов уходящими в прошлое пройденными этапами шествующего к своему здоровью человечества. Однако Иисус пришел не для того, чтобы ободрить здоровых, но чтобы исцелять больных (Мк 2:17 пар.). Поэтому истинное богословие в «смерти Бога» *Triduum Mortis* полностью занято своим высшим предметом и у него нет времени на то, чтобы предаваться бесполезным вопросам.<sup>9</sup>

### 3. Крест и философия

Все выше сказанное показывает, как трудно разграничить действительно богословский тезис о *Triduum Mortis* и его (часто незаметное) превращение в общеупотребительную, постигаемую человеком, отделимую от веры философскую истину. Проблема возрастет, если мы примем во внимание ранее рассмотренную проблему кенозиса, субъект которой — предмирный Логос, то есть сам Бог, или зададимся вопросом о «вечном заклании Агнца». Даже если исключить те формы философии, которые однозначно выходят за рамки христианско-богословского пространства, остается довольно много двусмысленных форм мышления или таких форм, которые в зависимости от контекста и расстановки акцентов могут восприниматься как богословские или как философские положения.

---

<sup>9</sup> Можно лишь сожалеть о том, что схоластическое богословие едва ли смогло достаточно глубоко рассмотреть Великую Субботу. В ложной суетливости оно задавалось бесцельными вопросами о том, оставался ли Христос во время своей смерти человеком и Богочеловеком и каким образом. По этому поводу в XII в. велись горячие споры. Тексты: Robert von Melun, *Quaestiones de div. pagina* 59 (ed. Martin) 30; A. Landgraf, *Das Problem «Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis» in der Frühscholastik*; Mél. A. Pelzer (Löwen 1947) 109-158; F. Feister, *Der Oxforder Theologe Richardus Rufus OFM über die Frage «Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo»*: RThAM 16 (1949) 259-280.

а). Уже первый пример приводит в замешательство: богословское осмысление креста в апокрифических Деяниях апостолов занимает сложно определяемое место между нехристианско-философским гнозисом и лишь внешне драпированным под гнозис или неоплатонизм христианством. Для Валентина (принимая упрощенную схему) истинный крест идентичен Логосу(-Христу), появляющемуся на небе из плиромы для спасения отпавшей от полноты и испутившей из себя материю Софии(-Ахамот). У «небесного креста» две основные функции (*δύο ἐνεργείαις*): укрепление (того, что в противном случае распадается) — и поэтому крест есть *horos*, граница; и разделение, или расторжение (всего материально-хаотического).<sup>10</sup> Именно с такой точки зрения необходимо толковать откровения *Деяний Иоанна* (97-98): в то время как окруженный толпой Христос страдает на древе креста (или кажется страдающим), Иоанн получает от небесного Христа разъяснение об истинном кресте, «непоколебимом кресте света», который люди также называют Логосом, разумом, хлебом, воскресением, истиной, верой и т.д., который есть «предел всех вещей», «гармония мудрости» и означает чисто гностическое «страдание»: «Ты слышишь, что Я страдал, и все же Я не страдал; что Я не страдал, но все же Я страдал... Поэтому познай меня как мучение Логоса, прободение Логоса, кровь Логоса, ранение Логоса, пригвождение Логоса, смерть Логоса». Однако все, что произошло на Голгофе, «исполнилось лишь символически и домостроительно».<sup>11</sup>

Однако в то время как валентинианское направление (в том числе в предшествующих ему формах) содержит философские деформации христианских мотивов, уже начиная с «Тимея» Платона (36b) существует представление о том, что демиург рассек мировую душу крестообразно, в форме χ, к чему школьный платонизм (например, Альбина) добавляет дальнейшие умозрения, которые, вероятно, и образуют подоплеку богословия креста в *Деяниях Андрея*. Здесь крест также «воздвигнут в космосе, чтобы укрепить все непостоянное». «Часть твоя простирается до небес, и тем самым Ты указываешь на небесный Логос, вершину всех вещей», правая и левая рука обращают хаотических врагов в

---

<sup>10</sup> Иринеи, Adv. Haer. I, 2, 2; I, 3, 5 (PG 7, 453 B - 456 A; 476 A).

<sup>11</sup> K. Schäferdiek, Johannesakten, in: W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II (Berlin 1964) 157-159, и примечания S. 143.

бегство и собирают космос, нижняя же часть, укорененная в глубине, соединяет глубины и высоты. Таким образом, крест обладает космическими масштабами, и ему подобает хвала, поскольку он «связал мир в его полноте» (Mart. I, 4).<sup>12</sup> Сюда же примыкает *пасхальная проповедь псевдо-Ипполита* (православность которой несомненна), приписывающая кресту общекосмическое значение и делающая это в образах, указывающих не только на Платона, но и на буддизм<sup>13</sup>: «От этого древа я питаюсь для жизни вечной... в его корнях я укореняюсь, в его ветвях я распространяюсь... это грандиозное древо выросло от земли до неба. Бессмертное растение, оно простирается между небом и землей. Оно — непоколебимая точка опоры вселенной, точка покоя всех вещей, основание мирового круга, космический стержень. Оно связывает в себе воедино все разнообразие человеческой природы. Оно скреплено невидимыми гвоздями Духа, чтобы не расторгалась его связь с Божеством. Оно покоится на высочайших вершинах небесных и укрепляет своим основанием землю, и громадную атмосферу между ними оно охватывает своими необъятными руками».<sup>14</sup> Теологумен креста без потери его исторической реальности здесь заменил (или поглотил) философумен.

<sup>12</sup> M. Hornschuh, *Andreasakten*, in: Schneemelcher II, 292-293. См. W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*: ZNW 14 (1913) 280f.

<sup>13</sup> H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme* (Paris 1950), 2. Kap.: *Deux arbres cosmiques* 55-79. Примечания: 157-170. См. здесь также о часто встречающейся исполинской фигуре как Христа, так и Будды, а также другие тексты о космической функции креста. *Ibid.*, *Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln* 1943; <sup>2</sup>1970 *Glauben aus der Liebe*, 420-424. О космическом кресте см. также: Dom Sebastian Steckx = *Introduction au monde des Symboles (Zodiaque)* 1966) 25-49, 365-373.

<sup>14</sup> Nautin, *Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, in: *Homélie pascales I = SC 27* (Paris 1950) 177-179. Подобная традиция: Лактанций, *Div. Inst.* IV, 26, 36 (CSEL 19, 383); Фирмикус Матернус, *De err. prof. rel.* 27 (CSEL 2, 121); Григорий Нисский, *Or. de resurr.* (PG 46, 621-5); Большой катехизис 32 (PG 75, 81 C); Кирилл Иерусалимский, 13-е огласительное слово (PG 33, 805 B); Максим Туринский, *Hom. 50 de Cruce* (PL 57, 341f). Другие тексты в: H. Rahner, *Das Mysterium des Kreuzes*, in: *Griech. Mythen in chr. Deutung* (Zürich 1945), 1. Teil: *Das Kreuz als kosmisches Mysterium* 77-89.

Здесь можно сказать несколько слов о теме, которая интересует нас лишь косвенно и составляет предмет важных исследований Э. Динклера (Dinkler) (см. его работы: *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe*, Westdeutscher Verlag, Köln

Сложнее определить место богословия *Деяний Петра* (Vercell.)<sup>15</sup>, в которых Петр (37–39) просит распять его на кресте вниз головой и сам открывает «сокровенную тайну креста в душе своей»: здесь это воссоздание павшего в начале с небес первого (прото-)человека, который через это обращение восстанавливается в своих истинных измерениях; однако с этой идеей значения креста Христова нам следует быть осторожными. Энkratитско-докетические мотивы служат здесь лишь обрамлением желающего быть христианским богословия: «в народном благочестии друг с другом соседствуют такие элементы, которые богословы желали бы четко разделить».<sup>16</sup> Г. Шлир проследил отражение гностической идеи «небесного человека-небесного креста» вплоть до текстов *Игнатия*, который знает о ней, однако однозначно возвращается к истинному кресту Христа и Его истинному страданию.<sup>17</sup>

Если мы взглянем на все сказанное о кенозисе и закланном на небесах Агнце (или о Христе как протоидея человека), то позиции, видящие в кресте Христа основывающий и удерживающий космос принцип, находятся в рамках христианского богословия. Августин говорит то же самое в *De Civ. Dei* X, 20, описывая предназначение

---

und Opladen 1964; Zur Geschichte des Kreuzsymbols [1951]. Kreuzzeichen und Kreuz, Tav, Chi und Stauros [1962]; Das Kreuz als Siegeszeichen [1965], также напечатано в: *Signum Crucis, Aufsätze zum NT und zur chr. Archäologie*, Tübingen 1967). Истолковывая излучающие свет кресты в апсиде церкви св. Аполлинария и на небесном круге (*Clipeus*) в мавзолее Галлы Плацидии (*Galla-Placidia*), Динклер связывает их с изображениями преобразования Иисуса и далее – с изображениями Его эсхатологической парусии: поэтому эти (и аналогичные) «светящиеся» кресты необходимо толковать не гностически, но эсхатологически; они представляют собой сияющее, судяще-спасающее знамение возвращающегося Сына Человеческого (*σταυρός φωτεινός*), к которому стремится церковь. Очевидно, что здесь также определенное влияние оказали апокрифы (*Apsismosaik* 80ff), прежде всего Апокалипсис Петра, и, вероятно, Деяния Иоанна. Тот факт, что христианское богословие креста перенимает иудейский знак «запечатления» «тав» и платоническое «хи», но истолковывает их иначе, для нас менее важно, чем свидетельство о том, что через перенятие знака креста в императорский культ (ок. 400 г.) крест становится и мирским знаком победы, что очевидно ставит под угрозу его характер соблазна.

<sup>15</sup> W. Schneemelcher, *Petrusakten*, in: Schneemelcher II, 219-220.

<sup>16</sup> Ebd. 187.

<sup>17</sup> H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* = *Beih. ZNW* 8 (Gießen 1929) 102-110.

(исполнение) мира как присоединение полноты человечества к вечной жертве Христа Отцу.

б). И, наоборот, эти богословские рамки исчезают там, где крест становится некоей общей символической идеей, которая аналогичным образом выражается в самых различных религиях и мировоззрениях, в том числе и в христианстве. В качестве примера (мы не хотим упоминать здесь идеологии розенкрейцеров, масонов и фашистов) можно привести работу R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*<sup>18</sup>: конечно, и здесь действительность символа включает в себя реально-исторический момент, но «если Христос умер на кресте, то на основании символической ценности, которой крест уже обладает *сам по себе* и которая всегда приписывалась ему всеми традициям».<sup>19</sup> Основной смысл (*sens principiel*) здесь «метафизический», «все остальное — лишь случайное применение».<sup>20</sup> Тогда совершенно логически развивается метафизика бытия в идентичности с метафизикой космического проточеловека; точка пересечения (*Kreuzpunkt*) мирового измерения в то же самое время есть точка индифферентности всех противоположностей и тем самым — «спасение» и т.д. Христианскому богословию все это не интересно; оно различает здесь универсальность либо уникального исторического факта распятия и воскресения Христа, либо общей идеи: она может больше подчеркивать символическую образную форму или осознаваться как понятие или закон истории и бытия — куда в этом случае подпадает и крест Христов как, возможно, значительный, особый случай. С богословской точки зрения это неприемлемо. Однако мы видим, что этот «особый случай» в свою очередь можно возвысить до уровня «крайнего случая» и тем самым, возможно, до уровня все определяющей идеи; тогда будет необходимо уделить особое внимание точному установлению богословских границ. Когда К. Е. Рэвен (Raven) в своих гиффордских лекциях «Жизнь, разум и дух» (1951–1952 гг.) рассматривает творение и спасение как неразрывное единство, в котором естественное и сверхъестественное неразличимо, а всеобщий закон «умри и стань» относится к воскресению из мертвых, то все же для него крест и воскресение Христа представляют собой высшую точку и ключ к пониманию всего этого мирового закона. Мы можем предпо-

<sup>18</sup> Ed. Véga (Paris 1931).

<sup>19</sup> Ebd. 13.

<sup>20</sup> Ebd. 14.



ложить присутствие чего-то подобного и у Тейяра де Шардена (в соответствии с общим ритмом его мышления): постепенное возвышение структуры путем эволюции, причем эта структура сублимируется, или «возрождается», через «смерть» до уровня высшей, полностью обновленной формы. И этот закон «инверсии», «обращения», «эксцентрирования», эта «разрывающая фаза» (через которую должны пройти как монада, так и универсум<sup>21</sup>), осознаваемая как мировой закон, в том числе и как закон растущей персонализации, обретает в кресте Христовом свое «хотя и сверхъестественное, но для исполнения человечества — физически определенное (*physiquement assigné*) завершение».<sup>22</sup> Тейяр осознает, что искомое равновесие между мировым законом и законом Христа очень сложно найти и что во всех его формулах, обусловленных, с одной стороны, его безусловной верой в крест и, с другой — его стремлением созерцать крест в единстве с развитием мира, сохраняется драматичность. Его можно рассматривать в качестве представителя бесчисленного количества других мыслителей, стремящихся к такому же синтезу.<sup>23</sup>

в). Третья попытка заключается в том, чтобы радикально оспорить любой такой контекст и оставить крест в качестве чистого парадокса. Самым крайним образом это осуществил *Лютер* в некоторых формулировках, в которых он придает парадоксу креста формально-статическое выражение. Этот парадокс, связанный для Лютера с единственным Христом (поскольку Он существует совершенно без аналогий и все же с претензией на абсолютную значимость), внутренне стремится к тому, чтобы стать все открывающим ключом, «диалектическим методом». Поэтому Э. Зееберг (Seeberg) следующим образом обобщает свой анализ богословия Лютера: «Итак, Лютер видит во Христе тот основной закон, который вообще действует во всей жизни: Он одновременно проклят и благословлен (*simul maledictus et benedictus*), одновременно жив и мертв (*simul vivus et mortuus*), одновременно печален и радостен (*simul dolens et gaudens*). В Нем предызображено великое «одновременно»,

---

<sup>21</sup> Hymne de l'Univers (Paris 1961) 30-31.

<sup>22</sup> In: Etudes 20, Juni 1921 (перепечатано в: La Vision du Passé [Paris 1957] 37). См. Н. de Lubac, La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin (Paris 1962) гл. 18: Création, Cosmogénèse, Christogénèse, 281-295.

<sup>23</sup> См. напр. Henry Scott Holland, Logic and Life (1882), где крест представляется в качестве мирового принципа.

составляющее основную мысль учения об оправдании — одновременно праведен и одновременно грешник (*simul justus et peccator*), — и которое с таким удовольствием и так часто фальсифицируется в виде «последовательности»... Во Христе мы видим способ, в котором действует Бог: в противоречии с разумом и со всей внешней видимостью и т. д.»<sup>24</sup> Однако если во Христе виден закон всеобщего провидения, то можно задаться вопросом, нельзя ли точно так же увидеть этот закон в Сократе или в «распятом праведнике» Платона. Здесь велика опасность того, чтобы «также догматизировать парадокс действия Бога *sub contrario* и создать из него незыблемый схематизм понимания истории»,<sup>25</sup> что произошло и у Гегеля в период между его ранними текстами и йенской логикой. На несравненно высшей ступени, чем ступень валентинианского гнозиса, здесь повторяется тот же самый процесс философизации тайны креста, причем в обоих случаях открывающийся Богочеловек (Прото-человек) в конце концов совпадает с самосознанием человека. Гегель, конечно, в высшей степени серьезно говорит об «умозрительной Великой пятнице» и о том, что «сам Бог мертв» («чувство, на котором основывается религия Нового времени»), причем именно там, где появляется идея абсолютной свободы и тем самым абсолютного страдания;<sup>26</sup> однако это новая Великая пятница все же замещает ту, «которая была исторична».<sup>27</sup> И когда в «Феноменологии духа» он оставляет место для исторической формы, то она остается оторванной от христианской «догматики», в которую не верят, но которую постигают. Также необходимо принять во внимание и следующее: статическая диалектика Лютера между законом и Евангелием (Ветхим и Новым Заветами) простирается до примитивной статической диалектики гнозиса и Маркиона, и ранние тексты Гегеля возвращаются через Лютера к этому протогностическому антисемитизму: крест в конечном счете представляет собой «разорванность» иудаизма, а в Новом завете он становится «разрывающим»; тем самым это уже более не крест Иисуса, но «диалектическая ситуация» (у Маркиона — между истинным Богом и владыкой мира), пребывая в которой, можно лишь только страдать.

<sup>24</sup> Luthers Theologie II (Stuttgart 1937) 8f.

<sup>25</sup> E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche* = Ak. d. Wiss. und Lit. Geistes- und sozialwiss. Klasse Nr. 12 (Mainz 1950).

<sup>26</sup> K. Leese, *Die Religion des protestantischen Menschen* (München <sup>2</sup>1948) 248.

<sup>27</sup> *Glauben und Wissen: Werke I* (Berlin 1832) 157.

г). С. Бретон (Breton) в своем примечательном труде «Страсти Христовы и философы» («La Passion du Christ et les Philosophes») <sup>28</sup> проследил путь от Гегеля через Фейербаха к Алену (Alain), на котором возникает новый мотив философизации креста. Если свобода — это нечто абсолютное, тогда, говорит уже Гегель, в Боге существует абсолютное страдание; но, добавляет к этому Фейербах, разве не следует поменять местами субъект и предикат? «Страдать за других — божественно»; однако субъект этой «божественности» есть человек. И Бог должен был в христианстве стать человеком, чтобы страдать. <sup>29</sup> «Там, где личный Бог есть истинная нужда сердца, там сам Он вынужден претерпевать нужду. Только в Его страданиях заключается подтверждение Его реальности, лишь на них ложится онтологическая печать и оттиск боговоплощения... Лишь в крови Христа утоляется жажда личного, то есть человеческого, чуткого, восприимчивого Бога». <sup>30</sup> За грубыми формулами Фейербаха находится более изящная мысль, выраженная уже практически в греческой трагедии, — страдающий человек выше не могущего страдать Бога, и в труде *Алена* она становится центральной. <sup>31</sup> Прежде всего, здесь присутствует знак креста: «В обнаженном знаке проявляется воля, знак провозглашает лишь сам себя, напоминает человеку о человеке. Здесь завершаются все великие идеи, образ распятого праведника не вносит сюда никаких дополнений, знак говорит более звучно. В одиночестве — лучше; неловко — лучше». <sup>32</sup> Это напоминает Генона (Guénon), однако здесь имеется в виду намного большее. Ален называет духом глубинную сущность человека, которой необходимо принести в жертву все: все составляющее мирскую, плотскую власть, ему, духу, который есть совершенное бессилие. «Крест — это «нет», обращенное против силы, и это революция в понятии самого Бога». Говорят, что Бог всемогущ; но всемогущего не любят, и поэтому обладающий властью беднее всех остальных. «Любят только слабость». И вновь бытие в Ветхом Завете характеризуется как противоречие. В противо-

---

<sup>28</sup> Edizioni «Eco» (Teramo [Italia] 1954).

<sup>29</sup> Das Wesen des Christentums (Leipzig 1841): Werke 6, 77,90ff.

<sup>30</sup> Ebd. 177.

<sup>31</sup> Важнейшие труды Алена собраны в «Les Arts et les Dieux», Bibliothèque de la Pléiade (Paris 1958).

<sup>32</sup> Système des Beaux-Arts 348.

положность Богу силы поставляется «скандальный Распятый».<sup>33</sup> «В Библии не существует пощады. Дух — это абсолютный тиран. Это образ Его бытия. Дух в своих законах строже, чем что бы то ни было». Демифологизированно это означает: «Первая школа благоразумия — необходимость», что и было усвоено в Ветхом Завете.<sup>34</sup> Однако в Новом Завете эта необходимость открывается как свобода страдать. Христианин — всегда свободо-мыслящий: Дух дается ему как свобода бессилия и абсолютного страдания. Рождественский образ: «Взгляните на младенца. Эта слабость — Бог. Эта слабость, нуждающаяся в других, есть Бог... Это существо, которое без нашей заботы прекратило бы свое существование, — Бог... Ребенок не платит, он требует, пока только требует. Строгое правило Духа заключается в том, что Он не платит, и что никто не может служить двум господам... Я никогда не смогу доказать вместе с Декартом, что существует истина (пусть даже достоверная и необходимая), которая не была бы дочерью недостоверной, бесполезной, совершенно бессильной истины. Но формальная истина — это неблагодарная дочь, впрочем, сотни раз наказанная той наградой, которую она получает... Возможно, Дух когда-нибудь совлечет с себя всякую власть и это будет Его высшее царство. Однако именно это предвозвещает Голгофа так красноречиво, так жестоко, что к этому мы не можем добавить ни одного слова».<sup>35</sup>

Мы могли бы назвать еще множество имен тех, кто пытались истолковать крест антропологически или онтологически, как дохристианский символ (например, Симона Вейль (Weil) в ее «Дохристианских предчувствиях» («Intuitions préchrétiennes», 1951) или как пантрагизм (к чему склоняется Райнхольд Шнейдер/Schneider). Тогда распятый Христос становится символом, возможно, заключающим в себе весь мир, но все же только символом. Тем самым Он подчиняется всеобщим принципам, даже если Он представляет собой в их рамках закон или абсолютную свободу (человека). И здесь богословие побеждено и заменено антропологией.

Во всех этих формах философского переписывания богословия часто очень сложно определить пограничную линию. Существует возможность осознавать крест Христов как «мировой крест» (Франц

<sup>33</sup> St. Breton, ebd. 39.

<sup>34</sup> Alain, Les Dieux 1324f.

<sup>35</sup> Ebd. 1352.

Баадерский/*Baader*<sup>36</sup>), анонимно тяготеющий над всем бытием, однако при этом человек не считает себя носителем креста. Паскаль, Хаман (*Hamann*), Керкегор, Достоевский ощущали, что бытие мира определяется крестом Христа, как бы это бытие со своей стороны ни определяло крест Христов. Однако разграничение все же происходит в каждом отдельном случае в глубине души (и только Бог знает ее) на основании того, подчиняется ли человек закону абсолютной любви, «идушей до конца», или же в конце концов сам подчиняет его себе.

Философия может по-разному говорить о кресте; если она не есть «Логос креста» (1 Кор 1:18) из веры в Иисуса Христа, то ей известно либо слишком много, либо слишком мало. Слишком много, поскольку она позволяет себе говорить или определять там, где Слово Божье молчит, страдает и умирает, чтобы открыть то, чего не может знать никакая философия, ибо это можно познать только через веру — величайшую триединую любовь Бога, и чтобы одолеть то, с чем не справляется никакая философия — смерть человека, для восстановления человеческой целостности в Боге. Философия знает слишком мало, поскольку она не измеряет пропасть, в которую погружается Слово, и, не видя, закрывает хиатус или сознательно «увивает венком» весь ужас — «Вот, крест, густо увитый розами./ Кто возложил розы на крест?»<sup>37</sup> — вместо того, чтобы вместе с Иеронимом «обнаженно следовать за Обнаженным». Она либо недооценивает человека, гностически или платонически не полностью воспринимая его земное бытие, но поселяя его где-то на небесах, в чистой духовности, либо приносит в жертву природе или эволюции его уникальную личность, либо она настолько формирует человека по образу и подобию Божьему, что Бог низводится до образа и подобия человека — поскольку человек в страдании и преодолении страдания проявляется большим, чем Бог, и Бог лишь тогда реализуется и достигает цели своих желаний, когда Он совлекает свое собственное существо и становится человеком, чтобы как человеку «божественно» страдать и умереть. Если философия не

---

<sup>36</sup> Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit: Werke II (Leipzig 1851) 492.

<sup>37</sup> Goethe: Die Geheimnisse.

желает довольствоваться тем, чтобы либо абстрактно говорить о бытии, либо конкретно осмысливать земное и мирское (и ничего более), то она прежде всего должна отказаться от самой себя, чтобы «не знать ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор 2:2); тогда она сможет, начав отсюда, впоследствии «проповедовать премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор 2:7). Однако эта проповедь возникает из более глубокого молчания и более темной пропасти, чем те, что известны философии.<sup>38</sup>

#### 4. Мост через хиатус

Христианское благовестие — это благовестие о воскресшем Распятом: поэтому оно может быть только вверенным дальнейшим развитием Его *собственного* благовестия, поскольку только Он может навести мост через хиатус. Однако Он погружается в хиатус так, что хиатус утопает в Нем. Он должен обнаружиться как «Жизнь», как «Воскресение» (Ин 11:25), поскольку только Он может быть идентичен тому, что только для Бога (который не умирает) и только для человека (который не воскресает) было бы абсолютным противоречием. Никакая общедоступная «категория» умирающих и воскресающих богов не дает здесь «подоплеку понимания» (ученики категорически отрицают, что у них было нечто подобное),<sup>39</sup> ибо здесь умер человек, а не какая-то мифическая фигура; этого не может сделать никакая (якобы существовавшая в позднем иудаизме)

<sup>38</sup> Богословию креста (*Theologia Crucis*) должна соответствовать и действительная *Philologia Crucis* (лат. филология креста. — Прим. пер.), как ее пытался осмыслить и реализовать прежде всего Хаман (см. W. Leibrecht, *Philologia Crucis*. Joh. G. Hamanns Gedanken über die Sprache Gottes: KuD I [1955] 226-242). Этот язык ни непосредственно символичен (вопреки Р. Унгеру/Unger), ни непосредственно диалектичен (вопреки Ф. Либу/Lieb), он не желает и просто отождествить слово Божье и слово Библии (вопреки Э. Петерсону/Peterson). «Любая попытка отделить Слово в образе славы от Слова в образе раба для него является пустым мечтанием» (Leibrecht 235). Речь идет о таком преломлении тезиса, что именно в нем через Дух проявляются целостность и спасение.

<sup>39</sup> Лк 24:11, 22, 38, 41; Ин 20:9, 14, 27.

категория воскресающего человека,<sup>40</sup> ибо такое представление в лучшем случае эсхатологично (и тем самым причастно всеобщему воскресению), но для апостолов время продолжается.<sup>41</sup> Тем самым у свидетелей стихийно возникает проблема богословского времени, и они не могут разрешить ее на своем уровне. Каково же их место в этом событии? Вместе с Воскресшим по ту сторону («в конце») времени или все еще в рамках этого времени? Что означает характеристика христианства как «эсхатологичного»? Разве эсхатологическое событие, засвидетельствованное в качестве современного, для самих свидетелей (после вознесения Христа), для церкви и мира может быть футуристичным? Земное время взорвано, и это проявляется в том, что Воскресший «был мертв, и се, Я жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» (Откр 1:18), что Он тем самым не «возвращается» во время и не мог бы опять умереть. «Мы знаем, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды (ἐφάλαξ) для греха; а что живет, то живет для Бога» (Рим 6:9-10; 1 Петр 3:18; Евр 9:26), над хиатусом, поэтому и в смерти в полной идентичности самому себе («вчера и сегодня и во веки Тот же» Евр 13:8), которая выражается во время явлений Христа через «показание рук и ног» (Лк 24:39) и вложение руки в ребро (Ин 20:27). Не так бесследно, как апокалиптический зверь (Откр 13:3,14), Он претерпевает «смертные раны»; скорее, Он перенял хиатус в свою полноту. Как можно «помыслить» такое событие? Ведь если его необходимо

---

<sup>40</sup> См. Мк 9:10-11; 6:12-16. Гротескные истории о воскрешении мертвых, осуществленном раввинами (Strack-Billerbeck I 557, 560), возникли в значительно более позднее время, а ничего другого по отношению к Мф 14:2 в качестве довода не приводится. Другие параллели см. P.Seidensticker, *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien* = Schriftg. Bib. Stud. 27 (Stuttgart 1967); H. Braun, *Der Sinn der ntl. Christologie*: ZThK 54 (1957) 341-377.

<sup>41</sup> Даже если согласно Мк 1:14 (в отличие от Ин 3:24) Иисус начал проповедовать только после «предания» Иоанна Крестителя, приведенная в Мк 6:14 народная молва о том, что Иисус — это воскресший Иоанн, означает лишь вид одаренности (все-таки уже тридцатилетнего) Иисуса, пророческими силами «преданного» (см. 4 Цар 2:9-10), или еще более примитивно — своего рода «переселение душ». Сам Ирод принимает это мнение (Мк 6:16) ввиду своей нечистой совести. Представление о возвращении (не умершего!) Илии, прилагаемое к Иисусу (Мк 6:15) или к Иоанну (Мк 9:13), всецело эсхатологично (Мал 3:23; 4:5).

возвещать, то его необходимо помыслить по меньшей мере аппроксимативным образом. Содержанием благовестия должно быть закрытие хиатуса, спасение Богом неисцелимо расколотого в греховной смерти человечества, само это событие, а не просто возможные его симптомы (например, «пустой гроб») или же лишь «явления», которые могли считаться галлюцинациями (Лк 24:11) и позволяют существовать «сомнениям» (Лк 24:38; Мф 28:17; Ин 20:27). Здесь мы можем лишь обозначить следующее:

а). Если принять точку зрения, согласно которой истинное окончание *Евангелия от Марка*, якобы замененное на 16:9-20, никогда не существовало, тогда повествование о пустом гробе, который, «ужасаясь», находят женщины (16:5), благовестие «юноши» о том, что Иисус «воскрес» и (если вместе с В. Марксом вычеркнуть ст. 7 как редакторский<sup>42</sup>) бегство женщин, объятых «трепетом и ужасом», которые не дают им возможности засвидетельствовать, — все это и есть первоначальные данные. Марк (согласно Марксену) якобы добавил указание на будущее видение в Галилее: таким образом, церковь, переселившаяся в Галилею (возможно, в Пеллу), шла бы навстречу событию воскресения и событию парусии («как Он сказал вам») как к единому событию. Эта ссылка на обетование Иисуса о том, что Он явится вновь, и при оставлении ст. 7 гарантирует идентичность воскресения и парусии. Тогда созерцание Воскресшего остается для благовестия футуристичным и подчеркнуто эсхатологичным, явствен же прежде всего пустой гроб (16:4), исполненный небесного сияния (16:5). Иоанн особо подчеркивает одновременность пустоты, отсутствия и небесного сияния («два Ангела, в белом одеянии сидящих, один у главы и другой у ног, где лежало тело Иисуса» 20:12): из пустоты смерти Бога сияет *doxa*<sup>1</sup> и звучит слово воскресения. Для истинного Марка церковь тем самым (после Галилеи) должна была бы идти навстречу эсхатологическому событию воскресения, подобно тому, как у Иоанна Магдалина видит Господа в *событии* Его воскресения: выходящего из шеола, идущего к Отцу («Я еще не восшел»), и Он призывает ее не мешать ходу событий («не прикасайся ко Мне» 20:17). Этот первый аспект

<sup>42</sup> W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen 1959) 54.  
Греч. слава.



дает возможность известию о закрытии бездны звучать из самой бездны и подчеркивает сильнейшим образом действительно эсхатологический характер «другого берега».

б). Второе преодоление хиатуса происходит через слово Иисуса, которое убедительно возвещает смерть и воскресение и явным образом исполняется. Он в своем слове есть идентичность обетования и исполнения. Рассматриваемый из перспективы учеников, Он — мост между их совершенным непониманием «прежде» и их уразумевающим пониманием «после». Лука развивает данный момент до самого конца. Уже оба ангела во гробе обстоятельно используют этот аргумент: «вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит (δεῖ) быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть» (24:6-7). Действительно, у Луки мы находим не три пророчества о страданиях, как у Марка, но шесть или семь. У него Иисус сам истолковывает это решающее δεῖ апостолам, идущим в Эммаус (24:26), и еще раз, подробно, собравшимся ученикам (24:46), причем Он не только доказывает свою собственную идентичность в слове, но и идентичность всего слова Божьего («закон, пророки, псалмы» 24:44) Ему как воскресшему: все это в один день Пасхи. Духовный опыт *согласованности* Слова, Его абсолютной когерентности именно над хиатусом ада (этот последний необходим для такой согласованности) здесь представляет собой солидный фундамент осознанного благовестия, которое лишь подтверждается чувственным знаком (пустой гроб и явления). Это благовестие Иисуса Христа, исторически жившего, умершего и воскресшего, благовестие Бога, благовествующего в своем живом и истинном Слове.

в). *Иоанн* в своих прощальных речах делает еще один шаг, давая здесь Иисусу возможность заранее преодолеть хиатус в полноте силы Его любви. Подобно тому как Иисус использует (сакраментальную) евхаристию для обращения к апостолам и Отцу, Он заранее заботится и о моменте одиночества. Он намеревается вступить на «путь», ведущий к Отцу (13:36; 14:4, 12; 16:5, 28; 17:11, 13), на тот путь, который они «знают» (14:4), хотя они не могут идти по нему сейчас (13:33), но лишь позже (13:36). Разверзающаяся бездна, в которой они напрасно будут искать Его (13:33), то время, когда они

будут «плакать и рыдать» (16:20) и не «увидят» Его (16:16), Он характеризует как «вскоре» (семь раз в 16:16-19; ср. 13:33). Как и у Марка, это некоторое время до воскресения и до парусии одновременно. Пропасть, возможно, могла бы быть преобразована в чистую «радость» через Его любовь и ее обетование (как следует из 14:28); действительно «печальной» (16:6) она становится только потому, что они отрекаются от Него (13:38) и «оставляют» Его (16:32). Но, в отличие от крика богооставленности у Марка и Матфея, Иисус Иоанна и в одиночестве «не один»: «потому что Отец со Мной» (16:32). Хиатус «краткого» времени обретает многогранный смысл: проложить путь, чтобы уготовать им место (14:3), «обитель» у Отца (14:2), исчезнуть, чтобы мог прийти Дух, который истолкует Его прекращающееся слово (16:12) во всей его полноте (16:13-15), чтобы Он вместе с Отцом мог жить и открыться внутренне в верующих и любящих (14:21), чтобы в конце концов посредничество между миром и Отцом непосредственно объединило тех, для кого оно осуществилось (сначала 14:13-14, затем 16:26-27). На период хиатуса Он оставляет (как пловец, раздевающийся донага) все свое частично у них, частично — у Отца: Он оставляет им свой мир (14:27), свои слова (15:7), то есть свою любовь, вплоть до смерти, в которой они должны и могут *пребывать* (15:12-17), свою радость (15:11), но и свое бытие в бесосновательной ненависти мира (15:18-25), которое, конечно, подразумевает такую общность участи и в случае гонений на христиан (16:2). У Отца Он оставляет самое дорогое, что у Него есть на земле: учеников, которые поверили Его слову (17:6-8), которые остаются в мире, когда Он более не в мире (17:11); по Его просьбе Отец должен перенять дело, которое Он некоторое время более не сможет исполнять: «соблюсти», «сохранить» их (17:12, 15), и, чтобы Его просьба непременно исполнилась, Он «посвящает» себя за них (в хиатус) (17:19). Да, Он тем самым заранее берет их с собой туда («хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною» 17:24), так что между взятием в вечное жилище (14:3) и возвращением вместе с Отцом к ним (14:23) более не существует дистанции. И здесь Пасха эсхатологична или эсхатология реальна. Соответственно, будущее время обетования говорит с ними более не в притчах преходящего мира (16:25), и ученики как представители послепасхальной церкви отвечают на это в настоящем времени (*eschatologicum*) (16:29-30).

Таким трояким образом для церкви существует дарованная ей Богом возможность одновременно возвещать как хиатус (и тем самым — прерванное единство), так и его преодоление Иисусом (и тем самым — установленное только в Его личности единство). Однако этот парадокс еще полностью остается в формальной области; ведь содержательно еще ничего не сказано о самом хиатусе, в котором «Бог мертв».

### 5. Опытное приближение к хиатусу

В словах на кресте из Евангелия от Марка мы видим только возглас одиночества и крик смерти, к этому добавляется мастерски выстроенная<sup>43</sup> сцена на Елеонской горе, когда Иисус приходит в состояние ужаса (ἐκθαμβεῖσθαι), страха одиночества (ἀδημονεῖν: страх от деления от «народа»), настолько подавляющей печали (περί-λυτος), что она уже во время жизни ведет «до смерти», предызображает ее. Это «ἡ ὥρα», час (Мк 14:34-35). Иисус покинут учениками, которые не выдерживают и засыпают, Его связь с Отцом осуществляется только через чашу, которая, если возможно, должна миновать, однако «не чего Я хочу, но чего Ты»: это «не — но» есть продолжающаяся связь с Богом, которая в конце концов на кресте будет восприниматься только как оставленность Отцом. В «громком возгласе» во «тьме» Он погружается в мир мертвых, из которого более не звучит ни одного Его слова. Одиночество, совершенно определенная уникальность этого страдания, кажется, не дает подойти к пониманию его сути: в лучшем случае возможно молчаливое «присутствие» «издали» (Мк 15:40); в остальном изображаются материальные аспекты процесса, которые едва ли передают нечто из внутренней драмы. И все же в этом внутреннем пространстве для христианской веры заключается совершенное спасение мира. Разве нет никаких подступов к его пониманию?

---

<sup>43</sup> E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen 121953) 313: «Завершенное целое, обладающее исключительной и непреходящей силой». Это не препятствует тому, что здесь могли соединиться различные традиции, а различные богословские мотивы драматически переплетаются друг с другом.

Если такие подступы существуют, то их следует искать в области Ветхого Завета и опыта церкви. В этом случае они должны соответствовать двойному требованию: быть действительным приближением (в благодати Божьей) и при этом сохранять соответствующую дистанцию по отношению к уникальности страданий Спасителя.

#### а. Ветхий Завет

Внутреннее страдание Христа было не только предсказано, но различным образом и предпережито в Ветхом Завете; это ясно каждому, кто хотя бы внешне знаком со связями между страстями Христовыми и ветхозаветными мотивами «предания праведника»,<sup>44</sup> «страдания невинного»,<sup>45</sup> мученичества за веру,<sup>46</sup> в том числе в его искупительном и мериторном значении,<sup>47</sup> прежде всего с мотивами в песнях Раба Божьего и их сильном влиянии на Новый Завет.<sup>48</sup> Однако мы не будем здесь следовать этим линиям, в которых чаще всего ищут литературное влияние Ветхого Завета на описание страстей Христовых. Ибо в принципе невозможно найти чего-то большего, чем указания и образы (а мы будем искать именно их), поскольку решающий прорыв через «гнев Божий» вплоть до глубочайшей пропасти должен был произойти только лишь на кресте.<sup>49</sup>

Здесь следовало бы начать с подробных ужасающих картин в Лев 26:14-39 и Втор 28:15-68: преданный врагам, дрожащий от страха,

<sup>44</sup> W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* = AThANT 49 (Zürich 1967) (Библиография).

<sup>45</sup> J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel* = AThANT 10 (Zürich 1946) (Библиография).

<sup>46</sup> H.-W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (Göttingen 1938); N. Brox, *Zeuge und Märtyrer* (München 1961), в отношении Ветхого Завета: 132-173.

<sup>47</sup> W. Wichmann, *Die Leidenstheologie. Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum* = BWANT, 4 F 2 H (Stuttgart 1930).

<sup>48</sup> H. Hegermann, *Jesaia 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (Gütersloh 1954); H. W. Wolff, *Jesaia 53 im Urchristentum* (Berlin 1952). По этому поводу E. Käsemann: VF (Göttingen 1949/50) 200ff.

<sup>49</sup> См. Августин, *Contra adv. leg. et proph.* I, 16 n. 32 (PL 42, 620): *Quod enim diluvium comparari aeternis ignibus potest? etc.* (лат. Что же может сравниться с опустошением огня вечного? и т. д. — Прим. пер.)

с «небом, как железо» над головой, отвергнутый народ, отпадающий от Бога, посмешище для всего мира, «погубленный Господом с радостью», возвращенный обратно в Египет, в землю лишения и проклятия и т. д. — и одновременно необходимо рассматривать более позднюю символическую картину египетской тьмы в книге Премудрости, которая по сути состоит из внутреннего страха (перед ничем! перед призраками! Прем 17:3; см. Лев 26:36), где человек «заключен в темницу без оков», является «узником тьмы», погруженным «в невыносимую и из глубин нестерпимого ада ишедшую ночь».<sup>50</sup> Это существенная разобщенность, утрата коммуникации, потеря реальности, освещение лишь темным отблеском, который и сам «полон ужаса» (17:6).

Прежде всего необходимо принять во внимание два аспекта: это действительная богооставленность народа при отшествии славы Божьей из Храма и святого города (Иез 10:18-19; 11:22-23), изгнанной идолослужением (Иез 8:6), и действительная богооставленность индивидуумов, которые либо представляют собой весь народ (Иеремия), либо идут ко дну в одиночку (Иов). Богооставленность народа истинна и уникальна, поскольку Израиль знал реальное и уникальное присутствие Бога в своей среде.<sup>51</sup> В изгнании из земли Божьей и в руинах Храма Божьего он понимает, что означает, если Бог отвернулся, стал «врагом» (Плач 2:5), и к Нему можно обращаться лишь как к отсутствующему: «Неужели Ты совсем отверг нас, прогневался на нас безмерно?» (5:22). Идея богооставленности индивидуума проходит от посреднической фигуры Моисея во Второзаконии через Иеремию, скорбные псалмы (Пс 21:2 «Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня?») и Иезекииля до Иова и Второ-Исайи. Иов испытывает на себе величайшую диспропорцию между виной и наказанием, а также абсолютную безмерность страдания и, тем самым, совершенное потемнение образа праведного, благого Бога. Поэтому в своем страдании он может вести только

---

<sup>50</sup> См. богословский анализ в: Н. U. von Balthasar, *Der Christ und die Angst* (Johannes Verlag Einsiedeln 1951; <sup>6</sup>1989) 16-33.

<sup>51</sup> Поэтому шумерские и аккадские скорбные песни, оплакивающие разрушенное святилище, хотя и остаются возможными литературными образцами для скорбных песен Израиля, но не предоставляют никаких богословских параллелей. См. *Alter Bund*, (Herrlichkeit III/2, 1. Teil) 258, Anm. 1.

внешний диалог с этим (противоречащим самому себе) Богом, внутренне этот диалог прерван, и улаживающую спор третью инстанцию невозможно найти. «Говорю ли я, не утешается скорбь моя; перестаю ли, что отходит от меня?» (16:6). Он не только оставлен Богом, но и «окружен» (3:23), «осажден» (19:12), он с самого начала проиграл этой превосходящей силе и может лишь жаловаться на то, что Бог «презирает дело рук своих» и очевидно желает «погубить» его (10:3, 8). Он «предан» (16:11). От мысли о Боге его охватывает леденящий ужас: «Я трепещу пред лицом Его; размышляю — и страшусь Его... Тьма отнимает Его у меня, ночь скрывает от меня Его присутствие» (23:15, 17). Как бы ни разрешалась в конце концов неразрешимая проблематика Иова (до Христа ее вообще нельзя разрешить), важно лишь то, что у Израиля был подобный опыт и он был зафиксирован в форме репрезентативной литературы, которая, как и весь остальной Ветхий Завет, представляет собой преддверие Христа. «Раб Божий» говорит тише, загадочнее о «предании Богом» (подчеркнутом в LXX особенно «радикально»<sup>52</sup>: 53:6cd, 12c, 12f), о Его обезображивании возложенными на Него грехами, о выпавшем на Его долю презрении, о Его безмолвии. Это «неслышанное», «никогда не происходившее» событие. «Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению» (53:10). Но, в отличие от Иова, Он «не противится» (50:5), «предал душу свою на смерть» и тем самым «сделался ходатаем за преступников» (53:12).

По крайней мере два этих последних образа выходят за пределы представлений о «царстве мертвых» со всей его безнадежностью. Конечно, в шеоле коммуникация с Богом окончена, поскольку она подразумевает живой субъект (Пс 6:6; 29:10; 87:11-13; 113:25; Ис 38:18; Сир 17:25). Но Израиль — в скорбных песнях, в Иове и в Рабе Божьем — предиспытывает не состояние шеола, но нечто намного более ужасное: Бог активно отворачивается, Бог хочет предъявлять чрезмерные требования, речь идет о несении греха мира в его *более* чем смертельном ужасе. Глубже, чем шеол, опыт «рва погибели» (Пс 54:24; 139:12),<sup>53</sup> «земли забвения» (*abandon* Пс 87:13; Иов 26:6; 28:22;

<sup>52</sup> W. Popkes, ebd. 30f.

<sup>53</sup> Здесь как слова проклятия над злыми, которые должны быть низвержены туда или уже (Кора!) низвержены.

Притч 15:11; Откр 9:11), темницы и заточения (Пс 141:7; 87:10; Плач 3:7; Иов 19:8 и т.д.), угрозы вечного огня гнева у Иеремии («до того, что никто не погасит» 21:12). Эти образы и представления можно умножать; однако важно то, что они, беря свое начало в идее завета с Богом, ощущают потерю благодати завета, грех неверности, акт божественного отвержения более живо и с большими последствиями, чем простое погружение в царство мертвых; важно, что поэтому в конце Ветхого Завета возникает идея «геенны» как эсхатологического места наказания (Ис 66:23-24; но уже Иер 7:30-34; 19:6-7), причем для живых грешников (Енох (эф.) 90:26-27; 54:1 и др.),<sup>54</sup> которую перенимает Новый Завет и которая (в своей глубинной сущности, а не в мифическо-образных представлениях) ожидает обещанного Богом окончательного спасения.

## б. Новый Завет

Дух, который «от Моего берет», чтобы наставить христиан на всякую истину (Ин 16:14, 13), и который также есть Господь свободно раздаваемых харизм (1 Кор 12:11), вводит христиан в течение веков как в своем общем наставлении, так и в особых харизмах в невыразимые глубины креста и сошествия во ад, исполняя обетование Господа о том, что верующих будут ненавидеть, преследовать, они станут свидетелями крови, будут брошены в темницы (Деян 5:18 и т.д.), их будут бичевать (5:40), побивать камнями (2 Кор 11:25), распинать (Ин 21:19), они будут прокляты, оклеветаны, с ними будут обращаться как с сором мира (1 Кор 4:12-13), но и сами христиане добровольно примут на себя «частые бдения, голод и жажду, частый пост, стужу и наготу» и т.д. (2 Кор 11:27) и не отклонят поношения креста каким бы то ни было образом (Евр 11:26, 35-38; 12:1-4; 13:13). Однако безусловно существует определенная разница между общим состоянием распятия, смерти и воскресения со Христом в крещении и в христианской жизни (Рим 6:3-6; Кол 3:3) и особым «сораспятием» Павла (Гал 2:19; 6:14), его «ношением язв Иисуса» (Гал 6:17), «мертвости Господа Иисуса в теле своем» (2 Кор 4:10), даже если мы не можем точно определить содержание этой харизмы.

---

<sup>54</sup> Мы не будем рассматривать более позднюю спекулятивную связь между шолом и геенной. См. Nelis, Gehenna: Haag BL (Einsiedeln <sup>2</sup>1968) 530.

Итак, через столетия истории существования церкви непрерывно проходит (и только на это мы обратим здесь внимание и напомним об этом с помощью некоторых примеров) новое и новое харизматическое истолкование креста как новозаветное зеркальное отражение ветхозаветного опыта богооставленности и того, что учитель церкви Иоанн Креста испытал и описал как «темную ночь» (что до и после него достаточно часто считалось опытом проклятия, опытом ада). Будет полезным прежде всего вспомнить, что «ад» на протяжении всей истории христианской традиции в первую очередь рассматривался как внутреннее состояние (а не как «место» или «внешние муки»): начиная с Августина,<sup>55</sup> к примеру, у Гонория Автунского (Honorius von Autun)<sup>56</sup> или у Дитриха Фрайбергского,<sup>57</sup> не говоря уже о Скоте Эриугене или Николае Кузанском. Поэтому в «аду» господствует особый опыт времени, опыт «*tempus informe*»: текущее время здесь останавливается (и тем самым возникает парадоксальный контраст тому, что есть вечность в смысле вечной жизни).<sup>58</sup> К началу эпохи Нового времени «ад» все чаще рассматривается как состояние замурованного в самом себе, не освобожденного Богом «я», а затем он становится экзистенциальной характеристикой современного бытия.<sup>59</sup> Однако речь сейчас идет не об этом, но о том харизматическом опыте ночи и одиночества, который встречается уже у греческих монахов и старцев и на Западе существует по меньшей мере до начала эпохи Нового времени. Здесь необходимо принять во внимание, что на Востоке опыт креста остается тесно связанным с мыслью о борьбе с демо-

<sup>55</sup> De Gen. ad litt. VIII, 5 n. 9f (PL 34, 376-377); XII, 32 n. 61f (PL 34, 480-481), возможно, в продолжение прежде упомянутой гл. 17 Книги Премудрости.

<sup>56</sup> De animae exilio et patria, с. 14 (PL 172, 1246 D).

<sup>57</sup> Тексты: E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft: BGPhMA 5 (Münster 1906) Heft 5, 105, Anm. 1, 108.

<sup>1</sup> Лат. бесформенное время.

<sup>58</sup> Августин, De Civ. Dei XX, 21, 4; 21, 1-4; 22, 30 (PL 41, 693, 709-714, 801); см. Alexander von Hales, Summa (Quaracchi) I, Nr. 69-70.

<sup>59</sup> В «Немецком богословии» («Theologia Deutsch») личная воля представляет собой ад. Эта идея затем переходит к С. Франку, Цепко (Серко), Силезию (Silesius). L. Malevez, Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann (Brux 1954) 158; L. Grünhut, Eros und Agape (Leipzig 1931) 31-41.



нами (то есть стремящаяся к Богу душа пребывает в сфере влияния проклятого Богом нечистого духа), в то время как Запад (до и вместе с Иоанном Креста) тесно связал его с неоплатоническо-ареопагетической идеологией «светлой тьмы» неведомого Бога, с одной стороны, и с идеологией очищения души «испытаниями» богооставленности — с другой.<sup>60</sup> Ориген знает об обязанности борьбы с демонами, он толкует переход через пустыню и ночную бурю на море духовно, как и оставление души-невесты женихом в Песни песней.<sup>61</sup> У Григория Нисского и у (полу)мессалиан, стоящих за проповедями «Макария», существует очень сильный опыт внутреннего духовного отделения от Бога.<sup>62</sup> Анти-мессалианин Диадок Фотикийский (von Photike) знает те же самые «испытания» (πειρασμοί) из своего собственного опыта и классически описывает их.<sup>63</sup> Очень ясно высказывается и Евагрий<sup>64</sup>: все старания угодить Богу кажутся напрасными, *acedia* (для греков это не только инертность души, но и чувство тщетности, разочарования, богооставленности) дает душе опыт ада.<sup>65</sup> У Исаака Ниневийского речь идет не только о «духовном аде» (νοητῆ γέεννῃ), об «отведывании ада» (γεύσις τῆς γεέννης), но и о вневременности этого опыта: «Такой человек более совершенно не верит, что произойдет изменение и он вновь сможет обрести мир... надежда на Бога и утешение веры полностью стерты из его души, и она всецело наполнена сомнением и страхом».<sup>66</sup> Максим Исповедник насчитывает (перенимая точку зрения Диадокха и Евагрия) четыре вида богооставленности: 1) домостроительную

---

<sup>60</sup> I. Hausherr, *Les Orientaux connaissent-ils les 'nuits' de S. Jean de la Croix?*: *OrChrP* 12 (1946) 1-46; Lot-Borodine, *L'aridité dans l'antiquité chrétienne: Etudes Carmélitaines* 25 (1937) 196.

<sup>61</sup> Тексты: Н. de Lubac, *Histoire et Esprit* (Paris 1950) 185ff (нем. *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes* [перевод Н. U. von Balthasar], Johannes Verlag Einsiedeln 1968, 221ff); I. Hausherr, ebd. 24-26.

<sup>62</sup> Н. Dörries, *Symeon von Mesopotamien* (Leipzig 1941) 15f; I. Hausherr, ebd. 20-22.

<sup>63</sup> Сотница о духовном совершенстве (изд. J. E. Weis-Liebersdorf) (Leipzig 1912) Кр. 69, S. 87; Кр. 27, S. 30; Кр. 81, S. 104.

<sup>64</sup> *Cent. I*, 37 (Frankenberg) 81; он говорит, что самые ужасные переживания подобного рода предуготованы совершенным.

<sup>65</sup> *Praktikos* 19 (PG 40, 1226).

<sup>66</sup> Тексты: I. Hausherr, ebd. 26f, 31f.

у Христа, когда «через кажущееся оставление должны спастись оставленные»; 2) наложенную для испытания; 3) данную для очищения; 4) последовавшую ввиду отступления, как у иудеев, в качестве наказания: все четыре служат ко спасению.<sup>67</sup>

На Западе поведенные Бернардом (в комментарии на Песнь Песней) переживания богооставленности долгое время остаются под слоем августинизма и ареопагитизма, однако затем они своеобразно выражаются у Анжелы Фолинской,<sup>68</sup> Мехтхильды Магдебургской,<sup>69</sup> Сузо (Seuse)<sup>70</sup> и Таулера<sup>71</sup>, Маргариты Эбнер,<sup>72</sup> Екатерины Сиенской,<sup>73</sup> Хилтона,<sup>74</sup> Марии де Валле,<sup>75</sup> Магдалины де Пацци,<sup>76</sup> Розы Лимской (von Lima)<sup>77</sup> и многих других. Игнатий испытал в

<sup>67</sup> Cent. de Caritate IV, 96 (PG 90, 1072). См. также о мистическом схождении во ад: Ambigua (PG 91, 1384 BC).

<sup>68</sup> A. von Foligno, Le Livre de l'expérience des vrais fidèles (ed. M-F. Ferré, Paris 1927) Nr. 96ff; 3. Brief, S. 494ff.

<sup>69</sup> Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit = Menschen der Kirche NF 3 (Einsiedeln 1955) I, 5; III, 10 (60, 145).

<sup>70</sup> Zehn Jahre Gottverlassenheit: Biographie Kp. 23 (Bihlmeyer 1907) 66f.

<sup>71</sup> Johannes Tauler, Predigten (hrsg. von W. Lehmann, Jena <sup>2</sup>1923) Bd. 1, 9 (42f); Bd. 2, 50 (30-31,35); 53 (47); 55 (56ff); 76 (223f); см. также Johannes Tauler, Predigten (vollständige Ausgaben übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Einführung von Alois M. Haas), Johannes Verlag Einsiedeln <sup>3</sup>1987: Bd. I: 9 (64f); Bd. II: 56 (436f); 58 (450); 65 (408f); 64 (495ff); 76 (587f).

<sup>72</sup> Ph. Strauch, Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann, ins Neuhochdeutsche übertragen von Josef Prestel (Weimar 1939) passim.

<sup>73</sup> Caterina von Siena, Dialogo della divina Prowidenza (ed. P. Innocenzo Taurisano, Rom 1947) I, 13, нем.: Gespräch von Gottes Vorsehung (Johannes Verlag Einsiedeln 1964; <sup>3</sup>1985) 23. См. также Raymond de Capoue, Vie de Sainte Cathérine de Sienne (Paris <sup>2</sup>1859) 1. Teil XI, 2ff (71ff); 3. Teil, II-III (287ff).

<sup>74</sup> W. Hilton, Scale of Perfection (London 1927) I, 37; II, 45; нем.: Glaube und Erfahrung (Johannes Verlag Einsiedeln 1966) 66-67; 303ff.

<sup>75</sup> E. Dermenghen, La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées (Paris 1926) 36, 38ff.

<sup>76</sup> V. Puccini, Vita della ven. Madre Suor M. Maddalena de' Pazzi (Florenz 1611) I. Kp. 34-40.

<sup>77</sup> См. Görres, Chr. Mystik II (Regensburg 1840) 286f: Ее «ежедневно поражали сильнейшие душевные терзания, которые... в течение часов так ее утрашали, что она часто думала, что находится в аду... Она лежала, стывая от ужасающего бремени тьмы... ее воля стремилась к любви, однако она цепенела, как ледяная.

Манрезе нечто подобное,<sup>78</sup> молодой Франциск Сальский считал себя проклятым и письменно заявил Богу о том, что и в аду он хочет служить Ему;<sup>79</sup> наконец, здесь нельзя не упомянуть Лютера.<sup>80</sup> Сурен (Surin) изобразил мистическую ночь как ад со всеми его наказаниями.<sup>81</sup> Тереза Великая иногда упоминает эти адские муки,<sup>82</sup> а Иоанн Креста обстоятельно описывает их.<sup>83</sup> Малая Тереза говорит о подземном схождении, которое она совершает, не зная, куда она идет и как долго она должна там пребывать.<sup>84</sup> Здесь мы не можем исследовать ни достоверность, ни своеобразие, ни особое богословское значение всех этих переживаний. Однако очень часто они представляют собой ответ на великодушное предложение душ быть проклятыми вместо других.<sup>85</sup> Это делает новозаветные переживания зеркальным отражением ветхозаветных: лишь тот, кто действительно «обладал» Богом в Завете, знает, что означает быть

---

Память старалась вызвать хотя бы образ прошлых утешений, но напрасно... Страх и ужас овладевали полностью ею, и ее угнетенное сердце восклицало: Боже, Боже мой, почему ты меня оставил? Но никто не отвечал... Однако величайшая боль заключалась в том, что эти беды казались нескончаемыми; не было видно конца бедствиям и, поскольку нерушимая стена делала невозможным побег, нельзя было найти выхода из лабиринта...»

<sup>78</sup> Selbstbiographie Nr. 24 (Feder 1922, 40).

<sup>79</sup> Тексты: M. Hamon, *Vie de Saint François de Sales* (новое изд. Paris 1922) 56f.

<sup>80</sup> *Sed et ego novi hominem qui has poenas saepius passum se asseruit, brevissimo quidem temporis intervallo, sed tanta ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut, si perficerentur aut ad mediam horam durarent, immo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redigerentur* (лат. Но и я знал человека, который часто претерпевал такие муки, хотя кратковременные, но сильные и настолько ужасные, что ни язык не может выразить, ни перо описать, ни неизведавший их поверить, что если бы они начались и длились до получаса, или даже до десятой части часа, совершенно погиб бы и все кости обратились бы в прах. — *Прим. пер.*) (WA I, 557, 32).

<sup>81</sup> De l'enfer de l'âme, in: *Guide Spiriruel pour la perfection* (Paris 1963) 303f.

<sup>82</sup> *Moradas*VI, 1.

<sup>83</sup> *Die dunkle Nacht als Höllenqual: Die Dunkle Nacht II*, 5. Кр. ff.; см. также II, 20, 2.

<sup>84</sup> *Selbstbiographische Schriften* (Johannes Verlag Einsiedeln 1958; <sup>11</sup>1988) 219; см. также 97.

<sup>85</sup> Alvarez de Paz, *Tract. de Vit. spir.* l 4, p. 3, c. 12; J. E. Nierenberg, *Flam. am. div.* § 3; D. Schram, *Théol. mystique I* (Paris 1872) § 275 (см. также § 274).

покинутым Им. Однако весь опыт ночи Ветхого и Нового Заветов в лучшем случае представляет собой приближения, отдаленные указания на недоступную тайну креста, ибо насколько уникален Сын Божий, настолько же уникальна Его оставленность Отцом.

## 6. Крест и богословие

«Слово» бого-словия перед лицом хиатуса ни в коем случае не может опереться на (непрерывное) единство человеческого (и антропологического) «слова», но лишь на сохраняемое в хиатусе «смерти Бога» самим Богом Бого-«словие». Ведь и высказывание «Слово Божье мертво» имеет своим грамматическим субъектом Слово Божье и тем самым (если Оно действительно есть Слово *Божье*) это — его онтический субъект. Но Слово Божье — это жизнь вечная. Только Оно может ответить на положение, согласно которому Оно как вечная жизнь вместе с тем и мертво: умерло проклятой смертью. Верующий богослов (а другого не существует) осмеливается на свое «слово», только исходя из ответственности высказывающегося Слова (Θεὸς λέγων<sup>i</sup>, который уже в истолковании самого себя становится Θεὸς λεγόμενος<sup>ii</sup>, и поэтому люди могут повторять за Ним). Однако смерть и немота Слова становятся в Его самовыражении таким центром, что мы должны осознать именно Его молчание как Его последнее откровение, Его исключительнейшее слово, поскольку Он в смирении своего послушного уничтожения до смерти на кресте идентичен возвышенному Господу: единство заключается в действенно представляемой в обеих сторонах (и тем самым — в самом хиатусе) абсолютной любви Бога к человеку, и условием возможности такой любви к человеку является Его триединая любовь в Нем самом.

Поэтому можно предоставить Карлу Барту заключительное слово о кенозисе и его последствиях для богословия. Он вообще «не хотел бы говорить о двух следующих друг за другом «состояниях» (*status*) Иисуса Христа, но о двух сторонах, направлениях или образах того, что *про-*

*Греч.* говорящий Бог.

*Греч.* Бог, о котором говорят.

изошло в Иисусе Христе для примирения человека с Богом». С помощью понятий «уничужение» и «возвышение» описывается только двоякое действие Иисуса Христа, материальная составляющая Его дела: «Его единого дела, которое невозможно разделить на различные ступени или периоды Его бытия, которое скорее в этом двойственном образе наполняет и составляет Его целостное бытие. Необходимо задаться вопросом, не более ли такой взгляд соответствует свидетельству Нового Завета об Иисусе Христе. Где и когда Он не был бы униженным и возвышенным: уже возвышенный и в своем унижении, и в своем возвышении — униженный? Например, у Павла: распятый, *еще не воскресший* — или воскресший, который *не был бы распятым?*» Поэтому халкидонская христология хотя и может считаться «объективно правильной и необходимой», однако не в абстракции живого действия Бога в событии Христа, но всегда «то, что есть Иисус Христос как истинный Бог и истинный человек, и то, что в Его унижении и возвышении *происходит* как примиряющее действие Бога, должно истолковывать друг друга». Тогда и учение о кенозисе получает свое окончательное освещение (в том же самом смысле, какой мы пытались придать ему выше): Бог не лишается в своем унижении своей божественности, но подтверждает ее именно тем, «что Он вступает в скованность и нищету человеческого творения, что Он, Господь, становится рабом и поэтому (именно в этом отличный от ложных богов) сам *уничужается*, и что человек в Иисусе Христе, не теряя и не ограничивая своего человеческого бытия, в силу своей божественности и тем самым в силу и благодаря унижению Бога... — не обожествленный, но вполне... возвышенный Богом человек. Итак, унижение *Бога* и возвышение *человека*, причем унижение Бога к высшей славе, поскольку в подтверждении и в доказательстве именно Его божественной сущности — и возвышение человека как благодатное дело Бога, продолжающееся именно в выявлении его истинного человеческого бытия». Все связано с тем, что этот действующий Бог «проявляется и открывается как конкретно *божественно свободный*, то есть как *любящий* в своей свободе».<sup>86</sup>

Только в самораскрытии Бога и из Его слова мы учимся понимать и повторять, что Он может пожертвовать собой вплоть до богоостав-

---

<sup>86</sup> KD IV/1 (Zollikon 1953) 145-147. Об истории учения о кенозисе: ebd. 196-199, 205ff.

ленности, не переставая при этом быть Богом, поскольку Он как Бог присутствует в сотворенном Им мире и одновременно превосходит его. «Он принимает бытие человека, несмотря на противоречие; однако Он не подчиняется этому бытию». Воплощаясь, Он уходит на чужбину, но при этом остается верным себе. «В Нем не существует парадокса, антиномии, разлада»: «поступая так, Он доказывает нам, что Он *может* это, что возможность поступать так целиком заключена в Его *природе*. Тем самым Он открывается как более суверенный, более великий, более богатый, чем мы думали о Нем прежде».<sup>87</sup> Все это связано с Его внутритроичной любовью, которая только и объясняет, «что акт послушания не должен быть чужд и самому Богу».<sup>88</sup> «Внутрибожественная связь между правящим и повелевающим в величии и послушным в смирении в деле примирения мира с Богом становится идентичной такой абсолютно инаковой связи между Богом и одним из Его творений — человеком».<sup>89</sup> Если мы увидели, что и величайший кенозис как возможность, существующая в вечной любви Бога, охватывается и оправдывается ею, тогда и противопоставление *theologia crucis*<sup>8</sup> и *theologia gloriae*<sup>91</sup> — причем так, чтобы они не растворялись друг в друге — в принципе преодолено.

«*Theologia gloriae*, прославление того, что Иисус Христос в своем воскресении принял для нас и как воскресший представляет собой для нас, не имело бы смысла, если бы оно не включало в себя всегда и *theologia crucis*: прославление того, что Он сделал для нас в своей смерти и как распятый представляет собой для нас. Однако было бы лишено смысла и абстрактное *theologia crucis*. Мы не можем достойно прославить крестные страдания и смерть Иисуса Христа, если это прославление уже не включает в себя *theologia gloriae*: прославление Того, Кто в своем воскресении есть адресат нашего права и нашей жизни, воскресший для нас из мертвых».<sup>90</sup>

Этим еще раз подтверждается, что все сказанное выше Е. Штауфером о динамическом характере Павловых «формул прорыва» о кресте представляет собой границу «*sub contrario*» Лютера.

<sup>87</sup> Ebd. 202-204.

<sup>89</sup> 222.

*Лат.* богословие славы.

<sup>88</sup> 211.

<sup>91</sup> *Лат.* богословие креста.

<sup>90</sup> 622.

Констатировать это не означает отпасть из области богословия в недиалектическую или диалектическую философию, которая «постигла» крест. Ибо кто сможет постигнуть любовь Божью в ее безумии и слабости? Или кто может осмелиться, даже будучи в силах перед лицом этого откровения Бога вести речь о «гнозисе» и «софии», делать это как-то иначе, кроме как непрерывно прислушиваясь к звуку уст Бога, слово которого о Его историческом кресте и воскресении остается незыблемым, и необходимым образом умолкая перед «преизбытком любви» (Еф 3:19) там, где в хиатусе умолкает Слово Божье, поскольку Оно здесь лишает понимания и дыхания всякое человеческое слово?

### III. Путь ко кресту (Великая Пятница)

#### 1. Жизнь Иисуса как шествие ко кресту

Мы уже увидели во введении, что, по свидетельству Писания и христианской традиции, всю жизнь Иисуса необходимо рассматривать как путь ко кресту. Однако нам следует более конкретно и разносторонне рассмотреть этот тезис: возникает вопрос, в какой мере все события<sup>1</sup> в жизни Иисуса предрекают на крест или в определенном смысле уже причастны ему.

#### а. Бытие в кенозисе как послушание до крестной смерти

Гимну из Флп 2, говорящему о послушании вплоть до креста как следствию истощания и уничтожения Сына, соответствует «*mandatum a Patre*»<sup>1</sup> Евангелия от Иоанна (10:18; 12:49-50; 14:31), которое исполняет Иисус: «*sic facio*»<sup>ii</sup>. Поскольку не может идти речи о том, что вечному Сыну, который здесь является субъектом, задним числом было дано повеление Отца, быть послушным которому Он затем бы решился, Златоуст,<sup>2</sup> Ансельм<sup>3</sup> и Фома<sup>4</sup> пытались выявить полное единство воли Отца и Сына и тем самым добровольность (*sponte*) всего дела Сына, что согласно Фоме выше, чем послушание заповеди.

---

<sup>1</sup> Лев Великий, Sermo 60, 3 (PL 54, 344): «*Hoc igitur illud est sacramentum, cui ab initio omnia sunt famulata mysteria*» (лат. Итак, это – то таинство, которому от начала служат все таинства. — Прим. пер.). Сюда включаются и таинства Ветхого Завета: Том. I (PL 54, 775f).

<sup>ii</sup> Лат. поручение от Отца.      <sup>ii</sup> Лат. так творю.

<sup>2</sup> Ном. in Jo 50 (49) 2 (PG 59, 331); Златоуст почти переворачивает фразу из Евангелия от Иоанна: ἐκεῖνός δοκεῖ τοῦτο, δέῃ τοῦ ποιῶ: «Что я делаю, угодно Ему, Он одобряет это».

<sup>3</sup> Cui Deus homo I, 8-10 (Schmitt II, 59ff); послушание Иисуса – это спонтанное, принятое по любви служение Отцу: осуществление Его праведности, проповедь Его истины, из чего следуют неприятие грешниками и Его смерть (I, 9, S. 62).

<sup>4</sup> S. Th. II/II q. 104 a. 2 ad 1; a. 5 ad 3; III q. 47 a. 2 ad 1.



В лучшем случае можно было бы сказать, что в непоколебимой воле к самопожертвованию заключается нечто, подобное «инспирации», привлечению Отцом, и поэтому можно вести речь о послушании.<sup>5</sup> П. Гальтье задается вопросом, соответствует ли такое толкование текстам Писания.<sup>6</sup> Он дополняет его мыслью, которую он пытается найти у Амвросия, Августина и особенно у Иринейя: мыслью о природной солидарности Иисуса со всеми людьми. Однако люди ввиду проклятия, довлеющего над Адамом и его родом, страдают и умирают: «Таким образом, Сын уже по причине воплощения видит себя поставленным перед божественным смертным приговором, поражающим и Его».<sup>7</sup> Но поскольку Он безгрешен (и здесь Гальтье вновь отчетливо опирается на Ансельма), то Он перенимает смерть, которую Он в своем «бытии к смерти» должен физически претерпеть не как личное наказание, но интенционально свободно и спонтанно. Как человек Он перед Богом «раб», как носитель грешной природы Он «определен к проклятой смерти», как вечный Сын Он остается свободным в своей жертве (см. Ин 10:18). Такой ход мысли, кажется, не принимает во внимание два аспекта: Иисус не только несет (конечно, проклятую) смертную участь Адама, но, конечно, и грехи человеческого рода и тем самым — «вторую смерть» богооставленности; далее, Он в «образе раба» становится послушным не какой-то анонимной судьбе, но исключительно и лично Отцу.<sup>8</sup> Эти точки зрения необходимо объединить друг с другом, однако тем самым и преодолеть их.

<sup>5</sup> Ансельм, ebd. I, 10 (Schmitt II, 65): «*Quoniam namque voluntate quisque ad id quod indeclinabiliter vult, trahitur* [см. Августин in Jo tr. 26, 2; PL 35, 1607] *vel impellitur, non inconvenienter trahere aut impellere Deus, cum talem dat voluntatem, affirmatur. In quo tractu ... intelligitur... bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas*» (лат. Ибо раз тот, кто чего-либо неуклонно желает, влечется или движется к этому своей волей, то можно утверждать, что влечет или движет именно Бог, внушая такую волю. В таком влечении... мыслится... добровольная и возлюбленная неуклонность благоволения. — Прим. пер.). Таким образом и здесь, как и у Златоуста, речь идет об одобрении Отцом (*approbat*: S. 65). См. Thomas, CG IV с. 35 ad 15 и 16.

<sup>6</sup> P. Galtier, «Obéissant jusqu'à la mort»: RAM I (1920) 113-145.

<sup>7</sup> Ebd. 13.

<sup>8</sup> Е. Кеземан обращает внимание ввиду слова ὑπήκοος (*греч.* послушный. — Прим. пер.) (Флп 2:8) на «тот замечательный факт, что здесь не говорится, кому Христос стал послушным» (Exeg. Versuche und Besinnungen I [Göttingen 1965] 77).

Для этого нам необходимо вернуться к тайне кенозиса, следствием которой, как мы увидели, сначала стало боговоплощение, а затем и все человеческое бытие Иисуса. Поскольку личность, уничтожающаяся до образа раба, есть личность *божественного* Сына, то и все Его бытие как раба остается выражением Его божественной свободы (и тем самым — единства с Отцом), и, с другой стороны, послушание, определяющее полноту Его бытия, есть *не только* функция того, чем Он *стал* (ἐν ὁμοίωσιν ἀνθρώπων, σχήματι ὡς ἄνθρωπος: поэтому «бытие к смерти»), но и того, чем Он, истощаясь и уничтожаясь, *хотел* стать: ввиду своего оставления «образа Бога» (и тем самым — божественного самораспоряжения) Он — тот, кто особым, уникальным образом послушен Отцу, причем так, что Его послушание должно было представлять *кенотическую* передачу Его вечной сыновней любви «большему» Отцу. Тем самым любая «инспирация» Отцом, о которой выше шла речь, не есть просто внутренний порыв Его любви, но вступление в данное Ему Отцом правило и вождение Святого Духа (послания), который «ведет» Его (Лк 4:1, 14 и др.). При «уничтожении» Сына Дух (в вечности исходящий от Отца и Сына) получает примат над послушным Ему (или через него — Отцу) Сыном, и это есть выражение того, что все Его бытие функционально-кенотически ориентировано на крест. Важнейшие «Я»-высказывания также не есть слова «самосознания», но слова послания.

## б. Бытие в сознании грядущего часа

Итак, кажущаяся диалектика «бытия Господа» и «бытия раба» в словах и делах Иисуса обусловлена в первую очередь не перенесением послепасхального понимания Христа на время перед Пасхой — так что Он являлся ученикам отчасти как *Kyrios*<sup>ii</sup>, отчасти как *eded Jahwe*<sup>iii</sup>, и это можно согласовать лишь искусственно (например, через «тайну Мессии» у Марка) — но объективно она всегда уравни-

---

В рамках критического анализа это достойно осмысления (прежде всего речь здесь идет об уничтожении), но для догматиста, который должен добавить сюда *mandatum*-тексты из Евангелия от Иоанна, взгляд, устремленный к Отцу, становится «само собой разумеющимся» (ebd.).

*Греч.* в подобии человеческом, по виду как человек.

*Греч.* Господь.

*Евр.* Раб Божий.

вешена в бытии Христа на основании того послания, которое делало необходимым как поведение с ἑξουσία<sup>1</sup>, так и со «смирением и кротостью». Это не поддающееся дальнейшему анализу, лишь мнимое «диалектическое» единство жизни Иисуса проясняет все: у Марка замену «преданного» Крестителя (1:14), предсказавшего приход более могущественного, «крестящего Духом» (1:8), — того, кто сразу же (провоцируя «праведников») заявляет о своей солидарности с грешниками (2:16), прощает грехи (2:10), возвышается над рамками закона (2:18–3:6), и тем самым кажется безумным (3:21). Он выдвигает суровейшие притязания (3:31–35), делает все явным (4:21), беспощадно порицает (7:18; 8:17, 21). «Открыто» (8:32) Он трижды возвещает свои грядущие муки и ведет за собой оцепеневших от ужаса учеников к крестным страданиям (10:32), в которых Он «отдаст душу Свою для искупления многих» (10:45). Лука, не изменяя основных богословских линий, глубже раскрывает сердце сочувствующего, желающего помочь и пострадать Сына (4:18–19): Он будет предметом пререканий, через сердце Матери пройдет меч (2:34–35), и начало этого — уже в безотчетном поиске Ребенка (2:48); Он живет в области искушения дьявола (4:13; 22:28), приводит в ярость своих соотечественников (4:28), а особенно своих противников (6:11), разделяет своих слушателей словами «блаженны!» и «горе вам!» (6:20–26), однако Он сострадает страждущим (7:14; 10:33, 37; 15:20); в самаритянине и в добром пастыре (15:3–6) Он открывает свое сердце, в притче о блудном сыне и о большом пире (14:21) — сердце Отца, в слове к разбойнику и в слове прощения — смысл своего креста (23:34, 43). Даже в центре сцены преобразования находятся страсти Христовы (9:31). Он идет к ним «решительно» (9:51), и Он уже видел сатану, спавшего с неба (10:18), — Он, который должен «крестить Духом и огнем» (3:16), торопится к своему крестному крещению, которым Он только и может принести огонь на землю (12:49–50). Лазарь у дверей (16:19–31) будет насыщен: Он «очень желает» отдать себя как пищу и питье тем, кто принадлежит Ему (22:15–20), так же всецело, как и вдова, которая «от скудости своей кладет все» (21:4). Матфей начинает описание жизни Иисуса с бегства и гигантской кровавой бойни невинных (2:13–18): тем самым, Он уже

---

<sup>1</sup>Греч. власть, могущество.

отмечен; поэтому начиная с первых чудес (8:17) прямо цитируется Ис 53: нельзя помыслить «взятие наших немощей» путем чудес без связи с Его заместительной смертью. Однако уже в первой программной речи заключена вся этика креста: то, что здесь выдвигается в качестве требования, есть слово, заранее «покрытое» крестом, действительное λόγος τοῦ σταυροῦ<sup>1</sup> (5:20, 39, 44, 48; 7:13). Мы видим то же самое в речи Иисуса при послании апостолов на проповедь, которая заранее включает учеников с полнотой смысла их бытия в Его крестную участь (10:5-39). Знамение Ионы также толкуется пассионарно (12:40). Для Иоанна все «пребывание» Иисуса с нами уже есть судящее «освещение» каждого человека в мире (1:9), тем самым, «свет во тьме» (1:5) и начало возвращения к Отцу (16:28). Все было лишь «притчей», которая переходит в «прямоту» (16:25), почти гностически и все же в высшей степени антигностически, поскольку повсюду очевидна зависимость от «плоти» (1:14), от «крови и воды» из сердца (19:34), от плоти и крови как «истинной пищи и истинного пития» (6:55), от нерасторжимости воды и Духа (3:5), «духа, воды и крови» (1 Ин 5:8). Жизнь Иисуса с самого начала устремлена к «часу», дистанцией до него Он измеряет свое действие и бездействие (2:4; 7:30; 8:20; 12:23, 27; 13:1; 16:32; 17:1): крест, который Он не предвосхищает, знание о котором Он предоставляет Отцу (Мк 13:32), есть мера Его существования.

### в. Жизнь Иисуса как предвосхищение Страстей?

Было бы логично скомбинировать мысли из пунктов «а» и «б» и сказать, что вся жизнь Иисуса с самого начала внутренне была крестом. «Французская школа» обратила свой взор от последовательности событий к глубочайшим, в некотором роде вневременным состояниям (*états*) Спасителя, которые существенным образом охарактеризованы Его желанием принести жертву, Его желанием понести грех мира, причем в основе этого — Его кенозис (*abaissement*).<sup>9</sup> Томас Леонарди (Leonardi) пришел к таким выводам

<sup>1</sup> Греч. слово крестное.

<sup>9</sup> Bérulle, Discours de l'état et des grandeurs de Jésus: Oeuvres I (Paris 1644) 261-525; нем. см. Leben im Mysterium [выборка и перевод Н. U. von Balthasar], Johannes Verlag Einsiedeln 1984.

в своей книге «Распятый Христос, или о непрестанном кресте Иисуса Христа от первого момента Его вочеловечения до конца жизни» («*Christus crucifixus sive de perpetua cruce Jesu Christi a primo instanti suae conceptionis usque ad extremum vitae*»).<sup>10</sup> Для подтверждения вынесенного в заглавие тезиса он может ссылаться не только на Берюля и Бургоэна (Bourgoing), но и на Франциска Сальского,<sup>11</sup> Белармина,<sup>12</sup> возможно, уже на Рихарда Сен-Викторского, Альберта, Таулера (Tauler) и Рейсбрука (Ruysbroek), Фому Кемпийского, Екатерину Сиенскую и других. Упомянутый Луи Шардон будет развивать свое богословие креста схожим образом,<sup>13</sup> за ним следуют Буссе (Bousset) и Бурдалу (Bourdalu), позднейшие исследователи, к примеру, английский ораторианин Фабер (Faber), также развивают это учение.<sup>14</sup> Необходимо быть осторожным, отклоняя эту теорию, поскольку она стремится выразить нечто из глубочайшей тайны кенозиса на основании жизни Богочеловека. Но если она поначалу, как и ее противоположная крайность, смахивает на гностический докетизм, в ней все же может заключаться нечто подобное анти-гнозису: состояние (*état*) уничтожения Спасителя здесь уже совпадает с историческим событием креста, и тем самым иначе ставится под вопрос действительная принадлежность «часа» временному измерению и поэтому — истинное человечество и воплощение Богочеловека. В кенотическом гимне Флп 2 акцент тоже лежит не на страдании как таковом, но на послушании, на смиренной «*indiferencia*»<sup>1</sup> (Игнатий Лойола), с которой Раб Божий принимает от Отца все: как «духовную радость» (Лк 10:21), так и «смертельную скорбь» (Мк 14:34). В евангельских текстах «время и власть тьмы» (Лк 22:53) отчетливо отделяется от всего прежнего. Скорее, это признак абсолютного послушания: знание о грядущем часе занимает сознание Послушного не так, что Он тем самым стал бы ограничен или совершенно невосприимчив к другим данным Богом реалиям.

<sup>10</sup> Brüssel 1648.

<sup>11</sup> Oeuvres, Bd. DC, 458.

<sup>12</sup> De gemitu columbae (1617) II, c. 3, S. 153.

<sup>13</sup> См. введение Ф. Флорана (Florand) в: L. Chardon, La Croix de Jésus (Paris 1937), прежде всего S. LXXXV-XCVI. Подобным образом Kierkegaard, Einübung im Christentum II § 4 (Hirsch <sup>5</sup>1955, 131f).

<sup>14</sup> В его книге «Bethlehem» (London 1860).

Исп. бесстрастность.

г. Бытие в привлечении

Жизнь Иисуса невысказана без события, без привлечения к себе других людей, свободно и специально избранных для этого (Мк 3:13-14) на Его особом пути, и это происходит благодаря тому, что Он предварительно сообщает им нечто от своей «власти» (Мк 1:17; 3:14; 6:7), посвящает их в свои тайны (Мк 4:11), прежде всего в тайну своих страданий (8:31 и др.). Здесь мы сталкиваемся с неразрешимым парадоксом: Его путь страданий по своей сути уникален, на решающем участке в течение некоторого времени следовать Ему невозможно (Ин 13:33), а пытающиеся и обещающие сделать это (Мф 26:33 пар., Ин 11:16) «должны» разувериться в Нем и предать Его. Лишь после хиатуса смерти, когда Он один совершил все необходимое, они смогут следовать Ему как свидетели в своей жизни и смерти вплоть до креста (Ин 21:19). Для пояснения этой странной «анalogии» между предводителем и несостоятельными последователями можно было бы обратиться к дохристианскому иудейскому богословию мучеников, якобы ставшему предпосылкой для некоего «предварительного понимания» со стороны учеников. Однако тексты говорят о другом. Иисус не представляет себя в качестве высшей точки всего общепонятного, в терминах которого мог бы быть охарактеризован и путь учеников, но призывает всех на свой не имеющий никаких аналогий путь, который изъясняется только Им самим, чтобы самому, то есть из своего перенесенного креста, открыть доступ к себе. Лишь намного позже, мимоходом и в качестве иллюстрации этого уникального события, здесь можно вновь рассмотреть иудейское богословие мученичества.<sup>15</sup> В привлечении Иисусом к себе других людей евхаристия одновременно означает границу и перешагивание границы: до сих пор ученики сопровождали Его (Лк 22:28), отныне они «рассеются» (Мф 26:31), и все же, поскольку они вкусили и испили Его как принесенного в жертву, за пределами своих границ они соединены в Нем; или наоборот: тем самым

<sup>15</sup> Так, в целом верно: E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Göttingen 1963) 193ff; хотя толкование слов Павла и требует дополнений. О Павле см.: E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* = FRLANT 90 (Göttingen 1966).

они становятся сосудами, в которых Он (как в своих членах) может страдать по своему усмотрению.<sup>16</sup>

## 2. Евхаристия

Мы не можем здесь тематически рассуждать о евхаристии, но будем говорить о ней лишь с точки зрения ее пассионарного характера. Чтобы наш обзор не ограничился только анализом источников, мы рассмотрим различные линии традиции в их богословской конвергенции, их взаимосвязи в общем контексте.

### а. Спонтанная жертва перед лицом крестных страданий

Эта трапеза представляет собой для Иисуса долгожданный заключительный пункт, который лишь разъясняется добавлением «прежде моего страдания» (Лк 22:15) и негативной формулировкой эсхатологических перспектив («не буду более есть, не буду более пить» ст. 16,18), а также упоминанием предателя, рука которого также за столом (ст. 21). Это тот «час», который «пришел», однако так, что Иисус в момент его наступления еще обладает полной свободой действий (Ин 13:1). Это тот высший час, к которому (в формулировке заповеди о повторении) будет необходимо возвращаться вновь и вновь. Ибо за его пределами не существует ничего, кроме осуществления того, что он спонтанно открывает — смерти. Однако он сам эсхатологичен, поскольку в любви он продолжается *eis télos*, до конца (Ин 13:1). Две традиции описывают его содержание, дополняя друг друга: повествование о трапезе с раздаванием самого себя и указанием на новое заключение завета (со ссылкой на ветхозаветный ритуал) и повествование о величайшем служении Иисуса,

---

<sup>16</sup> Так, согласно основному тезису Шардона, который ранее был развит И. Накьянте (Nacchiantе) и еще более четко И-П. Назари (Nazari). Евхаристия согласно этим богословам «*est ad illius hypostaticum esse provehi et ad eandem cum illa (Persona) subsistentiam personalem admitti*» (лат. [Ему] свойственно быть влекомым к ипостасному бытию одного и быть принятым в единую с оным [Лицом] личную сущность. — Прим. пер.) (Flogand ebd. LXXXI, Anm. 1). Христос — это единственная ипостась Его мистического тела.

об установленном Им служащем настроении с перспективой эсхатологического исполнения (Лк 22:15-20, 27-30; Ин 13 и прощальные речи). Это внутреннее расположение (символически выраженное в омовении ног) окончательно становится делом в предвосхищающем и начинающем Страсти раздаянии самого себя. Ин 6 являет единство практически несовместимого: с одной стороны, это «Дух и жизнь», «вера», «глаголы жизни вечной», «плоть не пользует нимало» (ст. 63-69), с другой — «есть» и «пить» плоть и кровь как обязательное условие воскресения (ст. 53-59). Мы не можем вместе с Бультманом вычеркнуть эту вторую составляющую из-за программного «*Verbum-Carum*»<sup>1</sup> (1:14), которое проявляется именно в напряженности этих двух аспектов. Речь не идет ни о простом присутствии в слове,<sup>17</sup> ни об «овеществлении» телесности Христа, но о неразложимом единстве Его самопожертвования «за многих», которое есть не только «внутреннее состояние», но и общечеловеческое осуществление именно в силу телесности, и тем самым оно глубже раскрывает единство личности Иисуса и ее сотериологической функции. В этой функции Он — одновременно распоряжающийся (как установитель евхаристии, которая есть Новый Завет в крови Его) и предоставляемый в распоряжение (в послушании находящемуся в распоряжении Отца часу Его предания).

### б. Хлеб и вино: трапеза и жертва

Мы недооценим весь решительный характер «часа» в сознании Основателя, если одновременно не заметим здесь исполнения ветхозаветных оснований. Это верно и в том случае, если бы различные богословские линии лишь постепенно все более и более отчетливо отделялись друг от друга: конечная точка законного установления завета в «моей крови»<sup>18</sup> (Мк, Мф, см. Исх 24:8), пророческого обетования в «чаше Нового Завета» (Павел, Лк, см. Иер 31:31) и богословия замещения у Второ-Исайи (с влиянием иудейского богословия мучеников?) в жертве и обетовании «за многих» (Мк 14:24

<sup>1</sup> Лат. Слово [стало] плотью.

<sup>17</sup> E. Schweizer, Abendmahl: RGG I, 20.

<sup>18</sup> J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen 1966) 186f.



семитски = за «всех», чем разрушается и ветхозаветная преграда исключения язычников из эсхатологического спасения).<sup>19</sup> Однако здесь происходит окончательная конвергенция и издавна связанных с этим мыслей о жертве и трапезе (Исх 24:8, 11 и др.), как бы ни изменялась исторически их связь (вплоть до вхождения мыслей о жертве в мысль о самой трапезе). И если слово над хлебом подчеркивает аспект трапезы (в определенном противопоставлении Пасхе, которая с иудейской точки зрения считалась жертвенной трапезой), то слово над вином с упоминанием излияния и с присущей только ему эсхатологической перспективой более акцентирует жертвенный характер всего происходящего. Подчеркнутое (возможно, изначально удерживаемое в трапезе) разделение крови и плоти указывает, с одной стороны, на допустимость вкушения плоти со времен Ноя (Быт 8:21), с другой — на запрет вкушения крови (Быт 9:2-6; Лев 7:27), требующий полного выпуска крови жертвенного животного (см. Деян 15:20, 29; 21:25). Кровь как средоточие жизни принадлежит только Богу, так что Бог может предъявить кровь убитого человека убийце в качестве вещественного доказательства и потребовать взамен его кровь (через племенную кровавую месть или позже — через законодательное примирительное умерщвление). Если же в Ис 53 на место ведомого на заклание животного вступает замещающий человек, проливающий кровь за наши грехи и «источающий жизнь свою» (Ис 53:12с), причем эта принадлежащая Богу кровь настолько ценна для Бога, что она «оправдывает многих», то вскоре приходит мысль, что «драгоценную кровь» (1 Петр 1:19), принадлежащую Богу, однако данную Им многим, можно было бы передать людям как Его драгоценнейший дар, даже если они — палачи и убийцы Его Сына. Кафарнаитский ужас перед испитием крови внутренне преодолен уже тем, что Израиль живет и оправдан смертью Раба Божьего; и в «*Verbum-Caro*» для евхаристической трапезы отсюда делается последний вывод. Поэтому не принципиально, была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой (согласно синоптикам) и видимо изображала последовательную замену одного завета другим, или это происходило в одновремен-

---

<sup>19</sup> Ebd. 171, 222. О конвергенции ветхозаветных типов жертв см. обзор: J. Ratzinger, Ist die Eucharistie ein Opfer?: Concilium III (1967) 299-304.

ности Пасхи и креста (согласно Иоанну) и тем самым — в наложении на заместительную жертву животного кровавой само-жертвы Раба Божьего. Однако важно, что Христос в конце времен уникальным образом через свою собственную кровь смог взойти на небо к Отцу (Евр 9:12) и во внутреннюю сущность участников трапезы: в состоянии тотального «разжижения» (*Verflüssigung*) как принесенный в жертву. Если мы взглянем с богословской точки зрения на последствия, вытекающие из «*Verbum-Caro*», вместе с импликациями представлений о жертве и трапезе в храмовом культе и у пророков, то обнаруженные конвергенции возникают почти априорно. Не существует более никакой дилеммы между телом-кровью в их буквальном значении и духом-жизнью как смысловым центром, поскольку они полностью совпадают в евхаристии. Сын благодарит Отца (*εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν*) за разрешение такого обладания Сыном, благодаря которому здесь одновременно осуществилось высшее откровение божественной любви (ее прославление) и спасение человека.

### в. Сообщество

Поскольку речь идет о принятии *Слова* в образе плоти и крови, решающим в принимающем человеке является вера, то есть готовность идти вместе столько, сколько желает и указывает Слово (Ин 6:63-69; поэтому возникает кризис: 1 Кор 11:27-29). Тем самым описанная выше (III. 1. г) диалектика следования Христу вновь обостряется: принять в себя принесенного за меня в жертву означает дать Ему место и власть распоряжаться всем моим душевно-телесным бытием и таким образом следовать Ему — на расстоянии, так, чтобы Он (по-мужски) распоряжался, в то время как я (по-женски) предоставлял бы свободу действий, однако все это в единстве, поскольку Он во мне (через мое предоставление) будет распоряжаться только в контексте своего собственного предоставления в распоряжение. Тем самым трапеза становится реальной причастностью церкви плоти и крови Иисуса, принесенных в жертву (1 Кор 10:16-17). Жертва церкви при этом отделена от жертвы Христа, но и идентична ей, поскольку она заключается в (женском) согласии с Его жертвой (со всеми вытекающими из этого последствиями для

церкви).<sup>20</sup> Кенотическое состояние Христа — как «ядомый» хлеб и изливаемое вино — кажется, играет для участников трапезы активно-абсорбирующую роль, но слова «когда я немощен, тогда силен» и «немощное Божие сильнее человеков» верны именно в евхаристии: Христос активно соединяет ее участников в своем мистическом Теле.

### 3. Елеонская гора

#### а. Одиночество

«Собственно» страсти Христовы (мы сейчас не принимаем во внимание соответствующие предшествующие этапы жизни Иисуса: искушения, слезы о смертоносном Иерусалиме и о державе смерти, гнев, усталость и т.д.) начинаются в самом раннем повествовании Марка с «падения на землю» (Мк 14:35, смягченного Матфеем до уровня молитвенного «падения на лицо», Лукой — до коленопреклонения), чтобы в измождении перенести эсхатологический *peirasmos*<sup>1</sup>. Все начинается внутри: это «ужас» (ἐκθαμβεῖσθαι) и «тоска» (ἀδνημονεῖν Мк 14:33). Это одиночество по отношению к отчуждающемуся, но еще не исчезнувшему Богу: к Нему Иисус обращается с умоляющим нежным призывом «папа», авва, однако с Ним более не существует никакой иной коммуникации кроме укрепляющего в страданиях ангела у Луки или в параллельном месте у Иоанна — звучащего с небес подтверждающего голоса, который утверждает прославление Отца (а не Иисуса!) через страдание. Это одиночество по отношению к ученикам, которых Он взял с собой, но в то же время оставил на расстоянии, в диалектике, богословский смысл

---

<sup>20</sup> C. Spicq, *La Théologie et la liturgie du précieux Sang*, in: *Epître aux Hébreux II* (Paris 1953) 271-285. Далее о богословии крови см.: A. M. Stibbs, *The meaning of the word «Blood» in Scripture* (London 1947); L. Morris, *The biblical use of the term «Blood»*: JThSt NS 6 (1955) 77-82; S. Lyonnet, *Conception paulinienne de la Rédemption: Lumière et Vie* 38 (1958) 45-52; F. Grandchamp, *La doctrine du sang du Christ dans les épîtres de S. Paul*: RThPh 10 (1961) 262-271; P. A. Harle, *L'agneau de l'Apocalypse et le NT*: Et. théol. de rel. 1956, 26f.

<sup>1</sup>Греч. испытание.

которой раскрывается в нескольких направлениях: 1) как указание места в послушании<sup>21</sup> (вы — «здесь», Я — «там»: Мф); 2) как постепенное взятие с собой: трое избранных могут пребывать на расстоянии слышимости, но не ближе (Мк, Мф); 3) как единение в молитве («молитесь!»), но с той разницей, что Иисус молится в *peirasmos*, в то время как ученики должны молиться, чтобы защититься от *peirasmos*; 4) как трехкратный (Мк, Мф) приход и уход Иисуса, подчеркивающий дистанцию и близость; 5) как неспособность учеников (оправдываемая у Луки «печалью») помочь Иисусу в Его одинокой молитвенной борьбе, из-за чего Петр (Мк) и два других ученика (Мф) слышат разочарованный укор. Такая диалектика отсутствующего присутствия церкви с ее страдающей главой неизбежна. Закрывающаяся здесь «необходимость» (церковная паренеза слышит ее из уст самого Иисуса) противоречит бессилию, раскрывающемуся в страстях Христовых как в суде.

## 6. Вхождение греха

Вместо «тоски», которую мы встречаем в Евангелии от Марка, Иоанн ведет речь о «скорби» (11:33, 38; 12:27; 13:21). Что это в действительности означает, можно понять лишь в том случае, если поместить молитвенную борьбу в страхе о перенесении часа, испытание (апокалиптической) чаши (гнева), как ее изображают повествования о пребывании на Елеонской горе (а также Ин 18:11), в один ряд с грандиозными сотериологическими высказываниями Павла (такими, как 2 Кор 5:21; Рим 8:3; Гал 3:13-14 и т. д.) и Иоанна (12:31; 16:11 и т. д.). Тогда «час» и «чаша» становятся вхождением мирового греха в телесно-душевно-личное бытие Заместителя и Посредника. Становится недостаточной (именно ввиду этой конфронтации повествования с сотериологической рефлексией) аргументация, исходящая из уникального «достоинства» замещающей личности, Ее безгрешности и свободы, чтобы сделать правдоподобным эффективность Его дела искупления (онтически или юридически); скорее, необходимо более глубоко описать ипостасийное единство

<sup>21</sup> Конечно, Иисус и раньше часто уединялся для молитвы; однако новым здесь является четкое указание ученикам на дистанцию.

как условие возможности реального несения в себе всеобщего греха. В раннем богословии здесь возникало двойное препятствие: во-первых, теологумен о том, что душа Христа и во время страданий пребывала в (блаженном?) созерцании Отца, что, казалось, исключает возможность Христа стать абсолютным носителем и «испытателем» греха, далее, теологумен такого учения о предопределении, которое исключало искупительное страдание (по крайней мере, просительную молитву Страдающего) за наверняка проклятых Богом. Обе преграды, с которыми сталкивалась древняя мысль и которые она иногда уже отчасти разрушала, для нынешнего сознания более не являются серьезным препятствием.<sup>22</sup>

Выслушаем (при условии того, что эта двойная преграда пала) несколько средневековых высказываний. В «Божественных сентенциях» («*Sententiae Divinitatis*») ставится вопрос о том, познал ли Христос в своем страхе на Елеонской горе *timor gehennalis*<sup>1</sup>. «Некоторые утверждают, что Он познал его в своих (церковных) членах. Мы же, напротив, говорим: в Его собственной личности, не для себя самого, но для своих членов. Ведь если Он уже пережил действительную скорбь и боль, пролил действительные слезы по причине временной смерти Лазаря, то Он еще более мог ощущать страх и боль в себе самом ввиду вечного проклятия, в отношении которого Он предвидел, что оно выпадет на долю иудеев из-за Него».<sup>23</sup> Если мы заменим это «выпадет» условным «могло бы выпасть», то мы получаем точку зрения Павла: Христос преодолевает в своем страдании и вину (а также заслуженное наказание за нее) своих убийц (Рим 5:16).

Роберт Пуллий (Pullus) также задается вопросом о *timor gehennalis* Христа. Псалмы свидетельствуют в пользу этой точки зрения, однако предведение Иисуса о своем прославлении — против нее. «Как же Его

<sup>22</sup> K. Rahner, Probleme der Christologie von heute: Schriften I (Einsiedeln 1954) 165f, особенно 190f; см. также критические и дополняющие замечания по этому поводу в: A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie: FThh 293-296, и F. Malmberg, Über den Gottmenschen = Quaest. Disput. 9 (Freiburg 1959) 89-114, особ. 113-114. — См. также: Karl Barths Prädestinationslehre, in: KD II/2 (1942).

<sup>1</sup> Лат. гееннский страх.

<sup>23</sup> Тр. 4, 2; hrsg. von B. Geyer, Die Sententiae divinitatis = BPhThMA VII, 2-3 (Münster 1909) 77.

мог охватывать страх? Разве подобно тому, как мы часто боимся чего-то, о чем мы знаем разумом, что оно не наступит? Мы боимся ночью встретить мертвеца и знаем, что это, естественно, не произойдет. Или когда мы стоим на открытом высоком месте, то испытываем головокружение и страх сорваться вниз, в то время как рассудок говорит нам, что наше положение безопасно и страх безоснователен. Если молиться в таком состоянии страха, чтобы то, чего мы опасаемся, не произошло, хотя мы знаем, что оно не произойдет — это суеверие, то разве могла бы быть благоразумной упорная молитва Христа (при условии, что Его охватило чувство обреченности) о своем состоянии обреченности, если Он при этом непреложно был убежден в том, что Он спасен?» Решение, приводимое в отношении этой необычной постановки проблемы, гласит: Христос удостоверяется в своем избавлении не иначе, как через неотступную молитву. Страх попасть в ад — это «начало премудрости», однако Христос не мог чувствовать его в себе, но лишь в своих (мистических) членах.<sup>24</sup>

Обсуждение сложных христологических формулировок Илария «мастером сентенций» (III dist. 16) дает повод для многочисленных умозрений о том, как уникальность страданий Христа обуславливается уникальностью ипостасного единства. Вместе с Одо Ригальдским (Rigaldus) «Alexandersumma» выявляет следующее противоречие: «В нас (грешниках) возможность (страдать) связана с необходимостью страдать и желанием не страдать, которое, однако, не может предотвратить страдание... В Господе же была возможность, причем не только отдаленная (*indisposita*), как в Адаме, но уже связанная не с той необходимостью страдать, которая есть у нас, а со склонностью к страданию и с волей, у которой была власть предотвратить страдание».<sup>25</sup> Это возвращает нас (еще неявно) к совершенно особому устройению Богочеловека, согласно которому Он на основании добровольности своего кенозиса, обуславливающего и структурирующего Его человеческую природу, может принять совершенно иную степень страдания, чем вынужденный страдать грешник.

<sup>24</sup> Sententiarum libri VIII, lib. 4, c. 7-8 (PL 186, 814-815f). Ход мысли (in c. 10) становится совершенно ошибочным из-за одностороннего учения о предопределении.

<sup>25</sup> Summa Theol. III (Quaracchi IV, nr. 141, S. 197).

У Бонавентуры мы видим еще более глубокое понимание. Показав, что «блаженное созерцание Бога» не является препятствием для сопричастности страданиям и самых духовных частей души Христа, поскольку «вся грешная душа должна быть спасена»,<sup>26</sup> он делает различие между страданием и со-страданием, причем последнее можно правильно осознать лишь в том случае, если оно рассматривается как истинное «страдание с». Поэтому тезис теперь гласит: «Что касается боли страдания (*passio*), то Христос тяжелее страдал в своей чувственности; что же касается боли со-страдания (*compassio*), более сильной в своей духовности, то боль сострадания была более интенсивной, чем боль страдания». Это различие, перенятое Бернардом и Гуго, тем самым используется в обратном направлении: физическая боль, причиняемая Христу, влечет Его душу в состояние сострадания, но духовная боль по поводу наших грехов вовлекает сюда же и тело, поэтому Он плачет о нас. Эта духовная боль намного более интенсивна, поскольку ее причина намного глубже — оскорбление Бога и наше отделение от Бога, а также поскольку склонность к страданиям была больше по причине преизбытка любви. Ибо, чем сильнее любовь, тем мучительнее раны сострадания. «Его сострадание намного превосходит любое другое сострадание, подобно тому как Его страдание превосходило любое другое (телесное) страдание, ибо преизбыток Его любви возвышается над преизбытком Его страдания по сравнению с другими людьми, поскольку Он превосходит их в этих обоих отношениях». Два соответствующих признака: «Во-первых, Он предпочел скорее позволить своей душе разрешиться от тела, чем допустить, чтобы мы были отделены от Бога. Во-вторых, Он плакал о наших грехах, но не плакал о своих телесных страданиях».<sup>27</sup>

Эти различные попытки осмысления можно прочесть в их совокупности, и тогда они говорят: страх на Елеонской горе — это такое сострадание грешникам, что их реальная предстоящая потеря Бога (*poena damni*) перенимается воплощенной любовью Божьей в форме *timor gehennalis*; поскольку на Иисуса «возлагается» грех мира, Он более не отличает себя и свою участь от участи грешников (причем, говорит Бонавентура, это отличие тем меньше, чем

<sup>26</sup> In 3 Sent. d. 16 a. 2 p. 2 concl. (Quaracchi III, 356).

<sup>27</sup> Ebd. p. 3 concl. (358). <sup>1</sup> Лат. муки утраты.

больше любовь) и поэтому испытывает тот страх и ужас, которые по праву должны были бы испытывать они. Возможность такого реального принятия на себя грешного бытия всех грешников необходимо пояснить с трех сторон: 1) исходя из *определенности* всего человеческого сознания Иисуса Логосом и Его вечным чувством любви по отношению к Отцу; 2) через заключающуюся в такой определенности абсолютную *готовность* этой человеческой природы (и эта готовность служения есть выражение истощания Логоса в абсолютное послушание) предоставить себя в распоряжение в качестве пространства для чистого (со-)страдания; 3) через реальную *связь* (солидарность) воспринятой человеческой природы с реальной полнотой человечества и его эсхатологической судьбой. О характере суда речь пойдет позже.

#### в. Редукция до уровня послушания

Единственная тема молитвенной борьбы на Елеонской горе — это «да» воле Отца; эта борьба есть содержание и форма, никакое отступление здесь невозможно. Конечно, тем самым, завершается более общая жизненная программа Иисуса, как Он формулирует ее у Иоанна (4:34; 5:19; 6:38; 8:55; 12:49) и в заключение иллюстрирует омовением ног как абсолютно рабским действием (13:13-14). Об этом же говорят и слова о служении у синоптиков (Мк 19:42-45 пар.), причем у Марка они завершаются указанием на искупление. Истолкование Его жизни с помощью богословия Раба Божьего ранних апостольских проповедей подтверждает этот взгляд, гимн Флп 2:5 и Послание к Евреям расширяют это послушание (как сущность жизни Иисуса) до уровня предсуществования: уже Его воплощение было послушанием (Евр 10:5-10), но для обоих текстов общее бытие в послушании стремится к своей вершине: для Флп 2:8 — это смерть на кресте, то есть самая позорная смерть, для Евр 5:7-8 — молитвенная борьба в Гефсимании с «навыком послушания». Существенно то, что в этой высшей точке упраздняются все расширяемые, то есть общедоступные, категории. Если ранние предсказания о страданиях явно имели в виду воскресение в третий день, и тем самым после уничтожения — возвышение, на Елеонской горе замирает любой взгляд, обращенный вперед к прославлению. Если, исходя



как из ранних высказываний, так и из более поздних истолковывающих текстов, кажется возможным поместить участь Иисуса в ветхозаветно-иудейскую схему «страдающего праведника», который затем возвышается и вознаграждается, то в напряженности Елеонской горы — «моя воля, твоя воля» — любая схематичность стирается перед лицом чего-то единственного, в своем роде уникально важного.<sup>28</sup> Категории позднего иудейского богословия мучеников мало что могут здесь прояснить, поскольку как разнообразные мотивации и благодатные последствия мученичества,<sup>29</sup> так и специфическая этически-героическая позиция мученика остаются здесь за пределами поля зрения. Весь «смысл» неумолимым образом редуцируется до уровня смиренного предпочтения воли Отца ради нее самой. Здесь речь не идет о том, что надежда на бессмертие позднего апокалиптического богословия и богословия премудрости заранее притупляет жало смерти (см. Прем 2:24; 3:2-3).

Из широкого круга рассматриваемых вопросов в толкование этой «вершины» можно внести лишь один аспект: причина бездонного страха — прежде всего «бесчестие», или «позор». Такое понимание мы находим уже в древнейшем слое предсказаний о страдании (ἀποδοκμασθήναι: объявление непригодным Мк 8:31; Лк 9:22; 17:25), и оно развивается через тексты Павла (1 Кор 4:10-13) в 1 Петр 2:19-20 и особенно широко в — Послании к Евреям, где речь идет о «кресте посрамления» (12:2) и о «поношении Христовом» (11:26), где несение креста существенным образом означает «ношение Его поругания» (13:13; см. 10:33). Это — последнее следствие «не искания своей славы» (Ин 8:50). В отличие от молитвы мучеников в Дан 3:34 о том, чтобы Бог не предал страдающих «до конца» (εἰς τέλος), Иоанн сознательно выражает противоположную точку зрения: Иисус следовал своим путем «до конца» (εἰς τέλος 13:1), то есть полностью принял позорную смерть.

---

<sup>28</sup> Это в качестве ограничения к собранию текстов Е. Швейцера (Schweizer) о послушании Иисуса: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern = AThANT 28 (Zürich 1955) 44-60.

<sup>29</sup> W. Wichmann, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum = BWANT IV, 2 (Stuttgart 1930); E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht = FRLANT 64 (Göttingen 1963) (литература).

Однако здесь, в отличие от истории искушения, в течение всего хода событий нигде речь не идет о дьяволе; вся история проходит мимо него, она разворачивается между Отцом и Сыном; и то, о чем здесь идет речь — это ношение мирового греха (Ин 1:29), через это событие противоборствующая сила — без явной борьбы с ней — «обезоружена» (Кол 2:15).<sup>30</sup>

#### 4. Предание

Основное понятие «*tradere*»<sup>1</sup> ([παρά]διδόναι)<sup>31</sup> становится актуальным в завершении сцены на Елеонской горе, когда появляется Иуда вместе со стражей: «Кончено, пришел час: вот, предается Сын Человеческий в руки грешников. Встаньте, пойдем; вот, приблизился предающий Меня» (Мк 14:41-42 = Мф 26:45b-46). «Теперь ваше время и власть тьмы» (Лк 22:53). Об этом «предании» уже многократно говорилось в предсказаниях о страдании (Мк 9:31 пар.; 10:33a пар.; 10:45 пар.), причем оно всегда связано в пассивной форме с субъектом «Сын Человеческий». Он предается «в руки людей» или «грешников» или «язычников», и цель этого предания — страсти Христовы, о которых повествуется по-разному. В отношении Иоанна Крестителя также говорится о предании (Мк 1:14 = Мф 4:12), которое ставится в зависимость от истории страданий Иисуса, со следующим добавлением (Мк 9:13): «и поступили с ним, как хотели».

Это — дальнейшее развитие священного ветхозаветного «предания», в котором действует Бог, ради своей праведности завета «предающий» Израиль: его врагам, в плен и т.д. (Лев 26:25; Втор 1:27), однако Он может предать и народу врагов Израиля во время священной войны (Числ 21:2-3 и др.). См. 1 Цар 24:5a: «Я предам врага твоего

<sup>30</sup> 1 Кор 2:8 представляет собой, как достоверно показал У. Вилькенс (Wilckens ebd.), чисто «литературное» перенятие гностического взгляда коринфских оппонентов.

<sup>1</sup> Лат. передавать, предавать.

<sup>31</sup> W. Popkes, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT = AThANT 49 (Zürich 1967).

в руки твои, и сделаешь с ним, что тебе угодно». Это действие Божье всегда есть судебный акт или акт божественного гнева.<sup>32</sup> «Преданный до такой степени в глубочайшем смысле слова оставлен Богом»;<sup>33</sup> им распоряжается уже не Бог, но враг. В более позднее время в качестве исполнителя могут появляться карающие ангелы (эф. Енох 63:1). Апокрифы, апокалипсисы и раввинистическая литература целиком перенимают эту терминологию,<sup>34</sup> Павел трижды использует ее в начале Послания к Римлянам в этом же самом смысле (1:24, 26, 28). Проблема, почему Бог «предает» и «праведного», «безгрешного», возникает очень рано, ею задаются все больше и больше и пытаются разрешить ее по-разному; центральными становятся мысли об искуплении и заслуге. Наряду с этим три упоминания о «предании» Раба Божьего (Ис 53:6c и d, 12c) остаются изолированными и не используются традицией вплоть до Иисуса, хотя LXX подчеркивает их, в отличие от еврейского текста (который лишь однажды говорит о предании самого себя). Начиная с эпохи Даниила и Маккавеев на передний план все больше и больше выходят мартирологические идеи: самопожертвование праведника (для Бога и народа, обладающее искупительным действием), в том числе и так, что желание Бога предать и желание человека быть преданным совпадают.<sup>35</sup> Предание самого себя — это «абсолютно экзистенциальная вовлеченность»,<sup>36</sup> следствием которой не обязательно является смерть, однако человек идет на такой риск<sup>37</sup> по своему абсолютному служащему послушанию Богу.<sup>38</sup> В позднем иудаизме, ожидающем вознаграждения и наказания после смерти, мужество вплоть до смерти не является финалом, и мудрый может, как бы с точки зрения наблюдателя, рассматривать жребий добрых и злых в земном и потустороннем мире: злые осуждают праведных «на бесчестную смерть, ибо, по словам его, о нем попечение будет», праведники же, «немного пострадав, будут много облагодетельствованы».

<sup>32</sup> Ebd. 23f.

<sup>33</sup> Ebd. 25, 41.

<sup>34</sup> Ebd. 37-74.

<sup>35</sup> Ebd. 79: «К сущности истинного праведника относится то, что его действие и действие Божье становятся единым целым».

<sup>36</sup> Ebd. 46.

<sup>37</sup> Ebd. 127-129.

<sup>38</sup> E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung* ebd. 36.

ваны», в то время как безбожники, презирующие их, понесут наказание (Прем 2-3).

Тем самым, драма страстей Иисуса находится в своего рода предзаданных объективных рамках, которые, однако, будучи «событием обетования», исчезают в окончательном и исполняющем событии. В пассивных формах «предания в руки грешников» и т. д. Бог остается действующим лицом, причем со всей неумолимостью и неотвратимостью (δεῖ) судебного акта, в том числе и когда речь более не идет о «гневе» предающего, но о Его «определенном совете и предведении» (Деян 2:23), и, наконец, о Его любви, поскольку Он «Сына своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим 8:32). Тем не менее «осуждение» происходит (Рим 8:3). Позднейшие тексты Нового Завета все более и более ясно говорят о предании Иисусом самого себя. Точка перелома становится ошутимой там, где причинное δία в допавловой параллельной формуле: Он «предан за (δία) грехи наши и воскрес для (δία) оправдания нашего» (Рим 4:25) сменяется целевым ἀντί «ради» (впервые в известном<sup>39</sup> полустихе (Мк 10:45b: «отдать жизнь свою ради искупления многих») или целевым ὑπέρ (1 Кор 11:24; Лк 22:19 = евхаристически; 1 Петр 2:21; περὶ Рим 8:3), самопредание ясно выражается в Гал 2:20 и многих параллельных местах.<sup>40</sup> В решающем месте Лука заменяет последний *paradosis*<sup>41</sup> Отцом, крик Сына, оставленного на кресте, последним *paradosis* Сына, предающего свой дух в руки Отца (Лк 23:46; согласно Пс 31:6; см. Ин 19:30); этому соответствует увещание в 1 Петр 2:23 терпеливо переносить страдания, поскольку Христос «предал себя Судии праведному» (то есть «вручил себя»).

Однако в соответствии с новозаветным<sup>41</sup> *Verbum-Caro* и заключающейся в нем сочеловечности наряду с предающим Отцом и предаваемым Сыном на сцену выходит и третий — предающий

<sup>39</sup> Возможно, возникшем из *paradosis* Тайной вечери (Wellhausen, Markus 91), с обращением к Ис 53.

<sup>40</sup> Гал 1:4; Еф 5:2,25; 1 Тим 2:6; Тит 2:14; Н. Schlier, Galaterbrief 32. Об этих частях см.: К. Н. Schelkle, Die Passion Jesu (Heidelberg 1949) 131f.

<sup>41</sup> *Γρеч.* предание.

<sup>41</sup> Предание человека человеком: в ветхозаветном понимании как предательство 4 Цар 6:11; раввинистически: W. Porckes 59f; эллинистически (как предательство): ebd. 90f.

предатель. Иуда, «один из Двенадцати» — «предающий» (*traditor*), но через свой поступок он также становится представителем неверующего и неверного Израиля, который отвергает своего Мессию и тем самым предается (на время: Рим 11). Парадоксальное взаимодействие между предающим Богом и предающим, изменяющим грешником балансирует на острие ножа, хотя уже в Ветхом Завете у Бога есть человеческие судебные исполнители, деяние которых не оправдывается, напротив, они должны быть готовы принять за это осуждение. Это взаимодействие может быть истолковано в рефлексии как тайна провидения Божьего (Деян 2:23), как относительное неведение иудеев (Деян 3:17; см. также смягчающее «раскаяние» Иуды у Мф 27:3), но им могут злоупотреблять и полемически (даже политически) для выявления личной или национальной «белой вороны». <sup>42</sup> Эсхатологическая ситуация требует рассматривать это предательство в связи со всеми антибожественными силами (Ин 13:27), стереотипичность <sup>43</sup> евангельских высказываний позволяет всему происходящему пребывать в непоколебимой объективности и тем самым воздает Богу славу. С одной стороны, Иуда вместе с Израилем принимает на себя в рамках мировой истории видимую «роль» отверженности, <sup>44</sup> с другой стороны, он, исходя из универсалистских высказываний Ветхого Завета, совершает то, что сообща делают все грешники — христиане, иудеи и язычники (Рим 5:12-19; 1 Тим 2:6; Ин 12:32 и др.).

Предание Иисуса в рамках Страстей остается тайной, поэтому взаимодействующие моменты нельзя искусственно свести в какую-то обозримую систему. И если в истории текста Нового Завета существует тенденция к толкованию, то ее нельзя ограниченно понимать как замену изначальных аспектов возникающими позже и становящимися более весомыми, но ее необходимо рассматривать с богословской точки зрения как медленную интеграцию этих аспектов. Конечно, в начале находится непреклонный суд Божий:

---

<sup>42</sup> K. Lüthi, Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart (Diss. Zürich 1953).

<sup>43</sup> W. Popkes 174f.

<sup>44</sup> Лучше говорить «роль», чем «замещение», как К. Люти по праву возражает против великолепного рассмотрения Карлом Бартом всех мест о предании в его учении об избрании (KD II/2) (Ebd. 174).

Иисус, «Раб Божий» (Деян 3:13,26; 4:27 и др.), «праведник» (Деян 3:14) (как ветхозаветные праведники) предан Богом в руки грешников: грешниками, но за грешников; Преданный в своем абсолютном послушании (Флп 2) согласен со своим преданием; и здесь тринитарный мотив выступает на передний план: Бог-Отец передает Сына («не щадит») — это Его любовь к нам (Рим 8:32; Ин 3:16), но это и любовь Христа к нам (Рим 8:35; Гал 2:20; Еф 5:1 и др.), причем так, что в свободном самопожертвовании Христа (Ин 10:18) должна проявиться абсолютная любовь Отца.<sup>45</sup> Однако теперь на передний план все более и более выходит паренеза: самопожертвование Иисуса становится примером, которому необходимо подражать; сначала Павел — это избранный воплотитель страстей Христовых, затем (в 1 Петр 2:18-19; Евр 10:32-33) им становится каждый страдающий несправедливо или за свою веру: позднеиудейское богословие мученичества постепенно проникает в богословие страстей Христовых и производит этизирующее выравнивание, угрожающее абсолютной уникальности страданий Христа. Этой «тенденции» необходимо возразить следующее: в качестве основного положения следует сохранять изначальный момент суда в его абсолютной немолимости — вопреки или как раз из-за проявляющейся любви Бога и вопреки определенному подражанию по благодати. Самопожертвование Христа также охарактеризовано как послушание (Флп 2; Ин 5), причем как самое непреклонное, слепое послушание (сцена на Елеонской горе), и местом назначения предания остается «власть тьмы» (Лк 22:53).<sup>46</sup> «Наложение оков» и «арест» Иудой и солдатами явно выражает это.

Богословие предания может существовать лишь тринитарно. «Предание» Богом своего Сына «относится к самым несслышанным высказываниям Нового Завета; мы должны понимать «предание» в полном смысле этого слова и не ослаблять его до уровня «послания» или «дара». Здесь произошло то, чего не осуществил Авраам по отношению к Исааку: Отец абсолютно сознательно предал Христа

<sup>45</sup> Это особо подчеркивается в P.Althaus, *Das Kreuz Christi: Theologische Aufsätze I* (Gütersloh 1929) 1-50.

<sup>46</sup> Нельзя забывать в данном контексте, что Павел знает и практикует «предание» грешника сатане (1 Кор 5:5; 1 Тим 1:20), хотя, как было сказано, сатанинские силы непосредственно не появляются в повествовании о страстях Христовых.

участи смерти; Бог исторг Его во власть погибели, как бы она не называлась: человеком или смертью... «Бог сделал Христа грехом» (2 Кор 5:21), Христос проклят Богом... Здесь выражается *theologia crucis*, причем в своей самой радикальной форме». <sup>47</sup> Однако этот аспект становится новозаветным только в том случае, если он дополняется активным самопожертвованием Христа, которое в свою очередь нельзя изолировать до уровня самостоятельного момента, поскольку в этом случае происходит потеря эсхатологического горизонта и соскальзывание в богословие мученичества. Христос должен быть Богом, чтобы предоставить себя в распоряжение любви, исходящей от Отца и желающей примирить с собой мир, причем сделать это так, что в Нем осуждается и претерпевается вся антибожественная тьма. Предающее действие людей в этом событии может иметь лишь подчиненное значение, причем именно это противопоставление человеческого предательства и жертвенной любви Бога должно соединиться и тем самым разрешиться в «противоречии креста». Однако для этого предание, арест, наложение оков и конвоирование стражниками должны быть абсолютно историчными.

## 5. Процесс и осуждение

Здесь мы будем вести речь только о богословском содержании сцен процесса над Иисусом, <sup>48</sup> которое, конечно, при всем многообразии этих сцен и их происхождении из различных традиций предполагает изначальное содержательное единство повествования. <sup>49</sup> Речь идет о трех аспектах: 1) о богословии осуждения Иисуса человечеством вообще; 2) о позиции церкви в этом событии; 3) о позиции Иисуса.

---

<sup>47</sup> W. Popkes 286-287.

<sup>48</sup> J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu. Das jüdische und römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt* (Regensburg <sup>3</sup>1960), вместе со всей предшествующей литературой; Th. Innitzer, *Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu* (Wien <sup>4</sup>1948); W. Hillmann, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte* (Freiburg 1941); K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT* (Heidelberg 1949).

<sup>49</sup> K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin 1919) 305f, и G. Schule, *Das Leiden des Herrn. Die evang. Passionstradition und ihr „Sitz im Leben“*: ZThK 52

## а. Христиане, иудеи, язычники как судьи

Мы будем сейчас рассматривать тему «предания» (*παράδοξαι*) во всей широте богословской структуры человечества, состоящего из массы неизбранных (язычники), избранного из них народа (иудеи) и еще раз избранных уже из этого народа учеников (христиан): собственно «предатель» — это Иуда, один из Двенадцати (Мф 10:4 и др.), который предал Иисуса в руки иудеев, а они «предают» Его Пилату (Мк 15:1), Пилат сначала «посылает» Его к Ироду (который в свою очередь «отсылает» Его обратно: Лк 23:7, 11), в конечном счете «предает» Его иудеям (Мф 15:15; 27:26; Ин 19:16), «предает Иисуса в их волю» (Лк 23:25). Эта цепочка «преданий» замечательно выкована с богословской точки зрения: Иуда внутренне солидарен с мирским идеалом Мессии иудейских вождей, он отрекается от своей новозаветной веры в пользу веры якобы ветхозаветной; иудеи же неизменно понимают *theologicum*<sup>i</sup> «Мессии» и «Сына Божьего» (Мк 14:61) как *politicum*<sup>ii</sup>, поэтому политическая составляющая их обвинений перед Пилатом (Лк 23:2: подстрекательство народа к бунту, отказ платить налоги, претензии на господство) соответствует не дипломатической маскировке их религиозных мотивов (как они считают), но разоблачает их псевдо-религию как, по сути, языческий *politicum*: «нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин 19:15). Поэтому не существует вопрос, был ли Иисус осужден иудейским или римским судом, осужден ли Он на основании своего притязания на титул Мессии или как «царь иудеев», в конце концов, вставал ли вопрос о Мессии в синагоге явным образом или притязание Иисуса на то, чтобы быть эсхатологическим спасителем, имплицитно заключает в себе Его мессианство. Ясное мессианское исповедание перед судом хотя и позволяет совпасть истории и христианской вере в этой единой точке,<sup>50</sup> но и лишь имплицитная ситуация дала

(1955) 161-205 видят здесь богослужебные рамки. M. Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte* ZNW 30 (1931) 193-201 и R. Bultmann, *Geschichte d. syn. Tradition* (Göttingen 1933) 297f признают единство изначального повествования.

*Лат.* богословская составляющая.

<sup>i</sup> *Лат.* политическая составляющая.

<sup>50</sup> N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias*: H. Ristow — K. Matthiae: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin 1961) 149-169.



бы практически то же самое.<sup>51</sup> Тройное «предание» (христианами — иудеям, иудеями — язычникам, язычниками — смерти) было для ранней церкви с богословской точки зрения настолько значительным, что Книга Деяний Апостолов прилагает его к Павлу (Деян 21:27-36). Одновременно оно есть образ того, что изначально (до любых последующих разграничений) все представители созерцаемого с богословской точки зрения человечества рассматриваются как причастные вине смерти Иисуса, в смысле Рим 11:32: «Бог всех заключил в непослушание, чтобы всех помиловать». Лишь после этого с богословской точки зрения может быть принята во внимание определенная градация ответственности в соответствии со степенью предания: в Иуду «вошел сатана» (Ин 13:27), он — «потерянный», «сын погибели» (Ин 17:12), чей ужасный конец (Мф 27:3-10) соответствует пророческому слову и становится страшным явственным напоминанием и предостережением потомкам (Деян 1:18-20).<sup>52</sup> И только когда христианство признало в своей среде это позорное клеймо, оно может оглянуться в поиске дальнейших козлов отпущения и отметить вину иудеев, которая, согласно словам Иисуса в Евангелии от Иоанна, больше вины Пилата (Ин 19:11). История страстей Христовых с самого начала рассматривалась и оценивалась ранним христианством в рамках ветхозаветных событий (то есть с богословской точки зрения),<sup>53</sup> и великое время отвержения (Иер, Иез) становится фоном новой, усиленной ситуации вины и отвержения, которая, тем не менее, не считается абсолютно окончательной (неведение: Лк 23:34; Деян 3:17; верность Бога своим обетованиям: Рим 11:1, 29). Но все же, как и прежде во времена Иеремии, принципиальное неприятие водительства Богом (Ис 7:9b; 28:16; 30:15) и политическое всезнайство остаются причиной их

---

<sup>51</sup> Поэтому позиция В. Триллинга (Trilling) может рассматриваться как в некотором роде минималистская и продиктованная его основным тезисом, что такое совпадение «веры» и «истории» ставило бы под угрозу свободный риск веры: *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf 1966) 134ff.

<sup>52</sup> О смерти Иуды см. P. Benoit: *Exégèse et Théologie I* (Paris 1961) 340-359.

<sup>53</sup> H.-W. Bartsch, *Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern*: ThZ 1964) 85-102: Указания Писания относятся к первоначальной составляющей повествования, благодаря помещению в ветхозаветные рамки здесь сглаживаются острые углы. См. J. Schmid, *Markus* (Regensburg 1954) 304f.

ошибочного решения, заостренного в решающем вопросе и ответе «Ты ли Христос?» — «Я!» (Мк 14:61-62).

Приведение трех богословских вещественных доказательств еще лучше иллюстрирует ситуацию: это 1) безусловно исторические «слова о Храме» (даже если Мк 14:57-59 было добавлено позже), в которых Иисус применил по отношению к себе древние пророческие слова о разрушении храма и его эсхатологическом воссоздании (Иер 26; Иез 40-44); 2) использование Пс 109 и Втор 7:13 (Мф 26:64; Мк 14:62; Лука опускает апокалиптический текст Второзакония и оставляет лишь интронизационный текст псалма) для подчеркивания Его мессианского достоинства; наконец, при переходе от иудейского к языческому суду — 3) царский титул, о претензии на который речь идет перед Пилатом (Мк 15:2), как это доказывает надпись на кресте (Мк 15:26), и у Иоанна, где слово «царь» встречается двенадцать раз, дифференцируемое в соответствии с его богословским содержанием. В этом титуле древнейшая ветхозаветная идея теократии (Суд 8:23) соединяется с восприятием царя в Израиле как представителя Бога (2 Пар 9:8), однако она усиливается предсказанием о царе из рода Давида (2 Цар 7:16), который, однако, будет выше самого Давида (Пс 109:1 в Мф 22:41-46), так что он должен быть «царем не от мира сего» (Ин 18:36-38; 19:11).

Если троякая цепь «преданий» представляет собой изобличение греха всех, то не менее значителен способ, с помощью которого все виновные пытаются оправдаться, передавая обвиняемого дальше. Это и Иуда, приносящий в «раскаянии» назад деньги (которые, однако, не принимаются), это и иудеи, которые не кладут денег крови в храмовую сокровищницу, но приобретают на них место погребения для чужеземцев. Это и Пилат, который больше всех стремится освободить Иисуса, а также Ирод, который, разочаровавшись в возможности развлечения, отправляет пленника обратно, это и вожди народа, указывающие на свои недостаточные судебные полномочия (Ин 18:31), в то время как Пилат, принужденный вынести приговор под сильнейшим политическим давлением (Ин 19:12), снимает с себя моральную ответственность за это (Мф 27:24). Никто не хочет быть крайним. И именно поэтому все становятся виновными.

## 6. Позиция церкви

В том, как изображается церковь в истории страстей Христовых, становится ясно, что она осознала: здесь не существует никакого непосредственного «следования Христу». Предательство Петра и бегство остальных апостолов могут быть помещены в рамки пророческой необходимости (Мф 26:31-32) и были предсказаны самим Господом (Ин 16:32), однако это никоим образом не мешает разоблачению через это неверности, малодушия, ненадежности учеников, которые перед лицом всего мира пригвождаются к позорному столбу. Лишь Иоанн остается за пределами этой проблематики, покрывая бегство отпускающим словом самого Иисуса (18:8), однако он не может умолчать об отречении Петра, поскольку оно нужно ему в качестве богословского обоснования его учения о поставлении на служение (21:17 как предпосылка для 21:19). Все, что Петр предпринимает в рамках истории страстей Христовых, оказывается неправильным; его просьба о том, чтобы Господь не страдал: здесь он как «сатана», предающийся мыслям «не о том, что Божие, но что человеческое», попадает в непосредственную близость к Иуде (Мф 16:23; см. Лк 22:31); его заверение в том, что он не предаст, даже если все остальные предадут: ибо именно он будет главным отрекшимся (Мф 26:34 пар.); его рвение защитить учителя от нападающих: ибо если он достает мирской меч, то он от него погибнет (Ин 18:11; Мф 26:52), и Иисус через исцеление Малха занимает противоположную позицию (Лк 22:51); его чувство ответственности, требующее наблюдения за всем происходящим: ибо именно в этой позиции наблюдателя плачевным образом проявляется его несостоятельность (Мк 14:66-72). Он может присутствовать, только пребывая в удалении и горько рыдая, причем более о себе самом, чем о Господе. Прочие бегут сломя голову, и юноша из Евангелия от Марка, оставляющий свою единственную одежду, чтобы убежать (Мк 14:52), представляет собой символически-парадоксальный контраст к снятию одежды Иисуса: то, чему последний позволяет осуществиться в смирении, для первого — лишь невольное лишение. За исчезнувшей церковью мужчин и иерархии возникает (как постоянно пребывающая «вдали») церковь «сопровождающих Его» и «заботящихся о Нем» женщин: это «многие», как говорит Марк

(15:41), наряду с теми тремя, которых он перечисляет; они будут присутствовать при погребении и станут первыми свидетелями воскресения. Они «созерцают» (θεωροῦσαι) контемплативно, не активно сострадая или, в отличие от отклоняемых Иисусом иерусалимских плакальщиц (Лк 23:28-29), не присваивая себе через плач активную роль. Активны при всем этом лишь один «внешний», на которого возлагается крест (Лк 23:26), и оба «злодея», вместе с которыми распятый Иисус образует новое сообщество осужденных. Теперь они обладают преимуществом перед избранными. Напротив, повествование Иоанна представляет собой таинственное пояснение: присутствие церкви любви под крестом (в противоположность к отсутствующей институциональной церкви), представленной прежде всего *Mater dolorosa*<sup>54</sup> и «учеником, которого Он любил» и которому Он вверяет свою Мать, — это явственно возникающее ядро «присутствующей» церкви, которое позже (в вопросе, обращенном к Петру: любишь ли ты Меня *больше*, чем они?) исчезает в церкви Петра, чтобы, несмотря на это, «пребывать» необъяснимым, нераскрытым для Петра остатком (21:22-23).

### в. Позиция Иисуса

В конце молитвенной борьбы вновь достигнута полная готовность. «Кончено» (ἀλέχει Mk 14:41).<sup>54</sup> Теперь Иисус свободен для любого наложения оков, как внешнего, так и внутреннего. Во время первого взятия под стражу и наложения оков (Mk 14:46; Mф 26:50; Ин 18:12) особо подчеркивается добровольность самопожертвования: Он всегда находился в их распоряжении (Mk 14:48-49 пар., Иоанн более правильно помещает эти слова в сцену перед Анной 18:19-21, в отличие от Лк 22:52). Иоанн подчеркивает эту величественную свободу почти до границы докетизма (18:6). Mk и Mф пытаются обосновать взятие под стражу авторитетом Писания, однако не могут привести для этого ни одного текста (Mk 14:49; Mф 26:56). Предание самого себя, с одной стороны, есть послушание Отцу (Ин 18:11), с другой стороны, это решение не защищаться:

*Лат.* скорбящая Мать.

<sup>54</sup> W. Bauer: WNT 168.

отказ от «двенадцати легионов ангелов» (Мф 26:53),<sup>55</sup> приказ Иисуса остановиться, когда Его пытаются защитить (Лк 22:51 пар.), и указание Иуде: «Делай свое дело» (ἔφ' ὃ λόρεи: Мф 26:50; см. Ин 13:27); Его постоянное упорное молчание, поскольку любые слова натолкнутся лишь на неверие («если скажу вам, вы не поверите»: Лк 22:67 = Ин 10:25), это молчание вызывает удивление, которое Мк 15:4-5 несомненно связывает с Ис 53:7: агнец не открывает уст своих. Как бы мы ни рассматривали издевательства и насмешки над Узником с исторической точки зрения — вероятнее всего здесь присутствуют две основные сцены: одна — после ночного допроса у Анны (и едва ли после утреннего заседания Синедриона), другая — во дворе казармы римских солдат — с богословской точки зрения они представляют собой собрание всех ветхозаветных образов, особенно Ис 50:6: «Я не закрывал лица Моего от поруганий и оплевания». Игра, во время которой били Иисуса и Он должен был угадать, кто Его ударил, имеет несколько глубинных слоев: у Луки это прежде всего подлый солдатский фарс, у Марка здесь видны проблески «Раба Божьего», у Матфея в конце концов Христос изображается как пророк, как мессианский первосвященник.<sup>56</sup> Он катится как мяч между различными группировками, одна отправляет Его другой, никто не удерживает Его, Он нежелателен ни для кого. Пасхальная амнистия дает еще один шанс разрешения на человеческом уровне: Пилат вопреки воле народных вождей хотел бы опереться на народ, однако преимущество получает политический заключенный; настолько же бесплоден призыв к промежуточной инстанции — Ироду Антипе. Куда бы мы не поместили с исторической точки зрения сцену *Ecce Homo* из Евангелия от Иоанна (которая подразумевает бичевание и возложение тернового венца) — в середину или в окончание процесса, — она остается образным обобщением: Преданный стоит на мировой сцене как «се, Человек» и в *Ecce Homo* заключается *Ecce Deus*<sup>57</sup>; это единственно верный и непреложный образ того, что есть грех мира для сердца Божьего, видимый

<sup>55</sup> См. указание на эсхатологическую борьбу в представлениях Кумрана: P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur* (Paris 1966) 53.

<sup>56</sup> Ebd. 107.

<sup>57</sup> Лат. се, Человек.

Лат. се, Бог.

в «этом» Человеке. В образе полного кенозиса — «сияние славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4:6).

## 6. Распятие

### а. Крест как суд

Крест — это прежде всего совершение суда Божьего над сконцентрированным в Сыне, обнаруженным и выстраданным «грехом» (2 Кор 5:21); вообще, все послание Сына в «греховную плоть» произошло, чтобы «осудить (κατακρίνειν) грех во плоти» (Рим 8:3).

У Иоанна повествование о суде кажется противоречивым: с одной стороны, Иисус — обладатель всего суда (5:22), который Он осуществляет (8:16, 26), для которого Он пришел (9:39), с другой — Он пришел не судить, но спасать (3:17; 12:47). Однако суд осуществляется через Его присутствие (3:18), и, очевидно, связан с Его вознесением на крест (12:31): Его адвокат, Дух, возбудит процесс против всего мира ввиду Его невиновности именно исходя из креста (16:7-11). В дальнейшем мы можем лишь частично ответить на вопрос о соотношении между крестом и судом; чтобы сделать это полностью, необходимо было бы изложить здесь и учение об оправдании, о котором в нашем труде пойдет речь в другом месте. Необходимо было бы показать, как праведник праведно осуждается, чтобы неправедный и грешник праведно оправдывался. Мы рассмотрим здесь лишь первую часть тезиса, выражающую центральную драму откровения.

Чтобы понять заключительные высказывания о суде (из Евангелия от Иоанна), лучше всего следовать путем, ведущим из Ветхого Завета к Павлу и от него — к Иоанну. Бог в Ветхом Завете — судья как страж своего учрежденного в завете права (*mispat*), причем на основании Его благодати завета и верности завету, в которых Он существенно открывается как тот, кто Он есть: истинный, всегда тождественный самому себе, который в соответствии со своим собственным именем должен сохранять благодатность своего завета. И это происходит прежде всего там, где оказывающийся несостоятельным партнер, человек, сопротивляется этой благодати,

выдвигает собственную несправедливость против справедливости Бога; поэтому ему необходимо «телесное наказание» для обретения пути назад, к праву завета (см. Августин и Ансельм: *rectitudo*<sup>i</sup>). В Ветхом Завете учрежденное право Бога есть основание всего доверия и надежды, Его праведность — это лишь иной, необходимый аспект Его милосердия, верности и терпения. То, что «Господь праведен и любит правду» (Пс 10:7), для знающего истинного Бога представляет собой тавтологию. Будучи праведным, Он благ, и наоборот. Поэтому разве Он может ответить на нежелание человека жить в пространстве Его благодати завета как-то иначе, кроме как своим нежеланием видеть оспоренной и опротестованной свою учрежденную и гарантированную праведность, а также приданием этому нежеланию формы? Он желает и должен «быть судьей» (Пс 49:6). Он, в благодати связавший себя с человеком и заключивший с ним завет, нерасторжимый со стороны Бога, должен «гневаться» ввиду своей собственной верности и истинности, вместо того, чтобы в небожественном возвышенном безразличии отвернуться от опустошения своего дела и «позволить черному быть белым». Он должен воспринимать всерьез своего партнера по завету и возратить его в суде, наказании, каре обратно к тому праву, которое отклонившийся от него сам не в силах восстановить. Ибо какой человек смог бы вновь воздвигнуть право *Бога*, которое он разрушил? Например, «*sola compunctione*»<sup>ii</sup>? Разделяющий такую точку зрения должен был бы принять близко к сердцу ответ Ансельма на предложение Бососа (Bosos): «*Non dum considerasti, quanti ponderis sit peccatum*»<sup>iii</sup>.<sup>57</sup> Этот человек «абсолютно и совершенно невыносим перед Богом». Ибо несправедливость есть ужас и мерзость пред Богом. Она должна целиком и полностью исчезнуть, поскольку царствие Божье так величественно по сравнению с ней. Существование несправедливости неприемлемо для Бога. Жизнь Бога охватывает ее, поглощает и истребляет как огонь сухое дерево».<sup>58</sup> Творящий несправедливость как таковой не может апеллировать к Богу, если он не готов отбро-

<sup>i</sup> Лат. правильность.

Лат. просто раскаянием.

<sup>ii</sup> Лат. Ты еще не осознал, насколько тяжел грех.

<sup>57</sup> Cur Deus Homo I, 21 (Schmitt II, 88 Z 18).

<sup>58</sup> K. Barth, KD IV/1 (Zürich 1953) 602 и вся глава «Суд Божий».

свить свой грех. И лишь поскольку он как таковой отвергается, благодать Божья может обратиться к нему. Но человек лишь *один*, как и Бог лишь *один*, гневающийся, поскольку Он благ. Как развивается это необходимым образом двустороннее событие? Может быть, подобно девтеронимическому изложению истории, в непрерывной последовательности наказания и помилования, пока в конце концов преизобилие греха не потребует окончательного отвержения, в котором сохраняется лишь обетование (надежда) окончательного спасения (поскольку Бог должен оставаться верным самому себе: Иез 36:21-22)? Этому «*πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*»<sup>i</sup> (Евр 1:1) Ветхого Завета полагает конец «*ἐφ' ἅλαξ*»<sup>ii</sup> (9:12) Нового Завета, поскольку Бог сам защищает обе стороны своего завета, божественную и человеческую, и как Богочеловек осуществляет полноту своей праведности, *δικαιοσύνη θεοῦ*<sup>iii</sup>. Не половинчатыми мерами или с помощью компромиссов Он устраняет несправедливость, но действует решительно и полностью полагает ей конец, так что весь Его гнев уничтожает всю несправедливость мира, чтобы сделать всю праведность Бога доступной грешнику. Это *Pauli Evangelium*<sup>iv</sup>,<sup>59</sup> который видит исполнение смысловой направленности всего Ветхого Завета в кресте и воскресении Христа. Никто, кроме самого Бога, не был способен к *такому* урегулированию — никоим образом не человек, который во всей своей полноте есть грешник перед Богом и не может различать в себе ошибочное эмпирическое и безошибочное идеальное или трансцендентное «я» — но только Бог, который, вочеловечиваясь во Христе, становится в *одном* лице «субъектом и объектом» суда и оправдания и выступает на стороне людей, чтобы завершить для них дело Божье. Завоеванная для нас Христом на кресте в суде Божьем *justitia Dei*<sup>v</sup>, конечно, прежде всего есть *justitia aliena*<sup>vi</sup>, поскольку она есть учрежденная Им праведность Божья,

<sup>i</sup> Греч. многократно и многообразно.

<sup>ii</sup> Греч. однажды.

<sup>iii</sup> Греч. праведность Бога.

<sup>iv</sup> Лат. Евангелие Павла.

<sup>59</sup> St. Lyonnet, De iustitia Dei in ep. ad Romanos: VD 25 (1947) 23-34, 118-121, 129-144, 193-203, 257-263; VD 42 (1964) 121-152. К истории толкования см.: A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit (Römerbriefkommentar, Stuttgart 1935). Обзор толкований: P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus = FRLANT 87 (Göttingen 21966).

<sup>v</sup> Лат. праведность Божья.

<sup>vi</sup> Лат. чужая праведность.



причем осуществленная Им в *alienum*<sup>i</sup> грешного мира, но именно поэтому данная нам, действенная для нас и «достижимая» нами, *propria*<sup>ii</sup>, и тем самым она одновременно и только здесь становится действительной *justitia propria Dei*<sup>iii</sup> в нас (поскольку она делает нас сыновьями и домочадцами Бога). Подобно тому как мы «в Нем находимся у нас самих»,<sup>60</sup> так и Он в нас у себя самого. Все это предполагает для Павла суд креста, в котором Бог как человек Христос берет на себя весь грех «Адама» (Рим 5:15-21), чтобы как «телесное» воплощение греха и вражды (2 Кор 5:21; Еф 2:14) «быть преданным» (Рим 4:25) для «осуждения Богом» (Рим 8:3) и в качестве умершей и погребенной в богооставленности жизни Бога быть «воскрешенным для оправдания нашего» Богом (Рим 4:25). Это не миф, но центральное послание Библии, все, относящееся ко кресту Христа, нельзя умять до уровня того, как если бы Распятый в спокойной связи с Богом читал псалмы и умер в мире с Богом.

Именно Иоанн,<sup>61</sup> которого якобы можно заподозрить в том, что он подчеркивает божество Христа в страстях вплоть до границы гностицизма,<sup>62</sup> показывает исторический характер креста в радикальности, превосходящей Павла. Дискутируя с В. Тюссингом, Д. Бланк показал, что возвращение Сына к Отцу в Евангелии от Иоанна происходит не в виде двух фаз — «возвышения» на крест (подобно тому, как был возвышен змей: 3:14; см 12:32-33: возвышение как обозначение вида смерти) и следующего за этим «прославления» в воскресении и вознесении, но что, скорее, «вознесение» и «прославление» для Иоанна представляют собой неделимый, единый процесс, то есть тем самым крест (вместе с воскресением) относится к прославлению. Поэтому «событие крестной смерти изначально рассматривается не в своей изолированной, исторической, исключительно земной фактичности», но (это очень близко к Павлу) как объективное эсхатологическое событие суда, «час», когда Бог

---

*Лат.* чуждость.

*Лат.* собственная.

<sup>iii</sup> *Лат.* собственная праведность Бога.

<sup>60</sup> K. Barth ebd. 612.

<sup>61</sup> См. прежде всего: W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung im Johannes-evangelium = NtAbh. XXI, 1-2 (Münster 1960); J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie (Freiburg 1964).

<sup>62</sup> См. толкования Евангелия от Иоанна у Бульмана и Кеземана.

сам «прославляет» (12:28) себя или свое «имя»<sup>63</sup> (в своей праведной любви), причем прославляется в Сыне, воплощающем Его суд, и тем самым делает Сына реальным проявлением своего прославления. В 12:20-36 «час» одновременно характеризуется как «прославление» и как «суд», причем как объективный суд (κρίσις) и субъективное осуждение (опыт суда: ταραχή<sup>1</sup>). Ταραχή («Душа моя теперь возмутилась»: 12:27) означает, «что пришедший преодолеть смерть полностью осознает власть, враждебность и антибожественность той силы, которую необходимо победить».<sup>64</sup> Близки друг другу «смятение» и «скорбь духом» (ἐνεβριμῆσατο 11:33; см. Мф 9:30; Мк 1:43). Речь идет о том, что Иисус «претерпевает до конца» антибожественную силу, причем «в Духе», который не есть «психологическая величина», но та же самая реальность, в которой согласно 4:23 «поклоняются Отцу». Замечанием, что Иисус «дает свидетельство», «смятение» «еще сильнее, чем выражение в 11:33, защищено от превратного толкования в качестве простой эмоции... Страдание как ταραχή, в конце концов приходит от Отца и полностью принимается». Это одно из тех «заостренных» выражений Евангелия от Иоанна, которые включают в себе больше, чем может выразить обычное словоупотребление, и желают охарактеризовать единственное в своем роде христологическое событие по аналогии: «Иисусом овладевает духовное движение такой силы, что для других людей оно означает полное смятение».<sup>65</sup> В словах о «чаше», которую должен испить Иисус (Ин 18:1 пар.), речь идет не просто о каком-то страдании, но о ветхозаветной и вновь апокалиптической чаше гнева Божьего, которую должен испить грешник (Ис 51:17, 22; Иер 25; 15; Иез 23:31-34; Пс 74:9); в словах о «крещении», которым Он должен креститься, речь идет о ветхозаветном погружении в разрушительный поток (Ис 43:2; Пс 41:8; 68:3-4). Однако именно здесь происходит κρίσις над всем космосом (Ин 12:31) как абсолютно объективный судебный процесс, во время которого грех мира

<sup>63</sup> «Ὀνομα (греч. имя. — Прим. пер.) Отца обозначает Его самого, так как Отец прославляется тогда, когда Его познают и именуют как Отца» (Bultmann, Johannes 357, Ант. 6).

<sup>1</sup> Греч. смятение, волнение.

<sup>64</sup> W.Thüsing 79f.

<sup>65</sup> Ebd. 80f.

открывается наиболее полно: «как суд обнаружения, избличения и осуждения. Однако кризис не есть только «приговор» состоянию мира, но и наказание, окончательный и уничтожающий суд, из-за которого «этот мир», древний эон, действительно перестает существовать, приближается к своему концу, причем (и это, собственно, является решающим) в самом Иисусе Христе».<sup>66</sup> Как и у Павла, на кресте мировые правители «лишаются власти» (это означает «изгнание»: 12:31; см. Кол 1:20-23; 2:14; Еф 2:14-16);<sup>67</sup> судебный процесс есть «решительная смена власти», однако не без «пришествия князя мира сего», который осуществляет решающую атаку на Иисуса, однако «не находит» в Нем «ничего», на чем он мог бы основать свою претензию на господство (Ин 14:30),<sup>68</sup> так что несправедливость разбивается о бесконечное правоправие Бога, а запланированное последнее уничтожение Иисуса становится Его окончательным возвышением, «интронизацией космического Господа со всеми страданиями». Как для Иоанна, так и для Павла это означает, что «перед любым великолепием... определенно и незыблемо поставлен крест, поскольку нет Возвышенного, который не был бы распят. Слава Иисуса правильно осознается лишь там, где она осознается как слава Распятого», проявляющаяся в воскресении. Это также означает (такой вывод делает Дж. Бланк в согласии с К. Бартом), что в кресте «Бог сам принял решение о спасении и избавлении мира объективно и независимо от любой последующей человеческой точки зрения». «Лишение власти властителя мира — это обратная сторона позитивного, учрежденного в событии Христа бытийно-реально и не только «судебно» или «юридически» решения Бога о спасении человечества». Тем самым становится ясным и смысл высказывания о том, что Христос с вознесенного креста «всех приведет к себе».<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> J. Blank 282.

<sup>67</sup> См. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* = *Quaest. Disp.* 3 (Freiburg 1958).

<sup>68</sup> J. Blank 285; см. 1 Ин 3:8: «Для того и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела дьявола».

<sup>69</sup> Ebd. 289f, 291f.

## б. Слова на кресте

В свете паулинистическо-иоанновского богословского истолкования все изображение страстей Христовых обретает свой богословский облик. Во-первых, сами слова на кресте. Прежде всего это крик оставленности, единственные слова на кресте у Марка, которые лишь в произвольной попытке гармонизации Евангелий сводятся до уровня «четвертого слова». В богословском контексте они, как и *ταραχή* Иоанна, представляют собой «заостренные», подчеркивающие уникальное главенствующее положение Иисуса слова, и ни в коем случае не начало рецитации псалма, завершающейся прославлением Страждущего и истолкованной в контексте всего псалма. Как мы показали, в Ветхом Завете и в церковной истории существуют такие ситуации оставленности, которые глубже, чем то, что некоторые, выдвигающие здесь богословское, историческое<sup>70</sup>

<sup>70</sup> G. Jouassard, *L'abandon du Christ par son Père durant sa Passion d'après la tradition patristique et les Docteurs du XIIIe siècle* (Thèse, Fac. Cath. de Lyon 1923, masch.); Idem, *L'abandon du Christ en Croix chez S. Augustin*: RSPHTh 13 (1924) 316-326; Idem, *L'abandon du Christ en Croix dans la tradition grecque* RSPHTh 14 (1925) 633; *L'abandon de Jésus en Croix dans la tradition*: RSR 25 (1924) 310f; 26 (1925) 609f. Автор показывает, что начиная с Оригена господствовали два толкования: духовная печаль Иисуса о грешниках (здесь речь не идет о прямой оставленности Отцом) и страдание Главы в своих церковных членах. Связь между мистическим опытом богооставленности и криком на кресте была установлена только рейнской мистикой. Позитивное доказательство этому ищет L. Mahieu, *L'abandon du Christ sur la Croix*: Mél. Sc. Rel. II (1945) 209-242, возлагая на Таулера (Tauler) ответственность за развивавшееся в течение последующих столетий «мрачное» богословие креста, причем с янсенизма и до Боссюэ (Bossuet) на кресте Отец являлся якобы как ветхозаветный «Бог отмщения». Здесь необходимо признать, что Таулер, прежде всего в проповеди о духовной «зиме» (Lehmann I, 1923, 62f), исходит из мистической богооставленности, чтобы объяснить оставленность на кресте (как ее прообраз) и отсюда паранетически вернуться к поведению христиан в состоянии богооставленности. Однако психологический повод и богословское обоснование все же двойки. Поэтому непростоительно поверхностны слова Карра де Во Сен-Кирского (Carra de Vaux Saint Cyr): «*L'abandon ici en cause n'a rien d'une épreuve mystique, c'est la détresse (!) du juste livré aux persécutions de ses ennemis... dont apparemment Dieu ne se souvient plus, puisqu'il ne le protège pas*» (фр. рассматриваемая здесь оставленность (на кресте) представляет собой мистическое испытание, это бедствие (!) праведника, преданного преследующим его врагам... о котором, вероятно, забыл Бог, ибо Он не защищает

или экзегетическое вето, хотели бы допустить на кресте. Здесь действительно истинен основной тезис, который Ириной выдвинул против гностиков: Христос не мог требовать от своих учеников страданий, которые Он как учитель не испытал бы сам (Adv. Haer. III 18, 5-6). Поэтому ужасные *peirasmoi* богооставленности Ветхого и Нового Заветов никоим образом не следует в первую очередь истолковывать педагогически или даже в соответствии с неоплатоническими схемами восхождения, но именно христологически.

Остальные слова на кресте наряду с этими основополагающими словами могут быть поняты без существенного нанесения ущерба их значению как интерпретирующие действительную, достаточно отчетливо говорящую в этом событии, объективную и субъективную ситуацию суда. Так, слово жажды у Иоанна, которое выражает оставленность иным, не менее убедительным образом: источник живой воды в вечную жизнь, из которого все призваны пить (4:10, 13-14; 7:37-39), ввиду великого излияния сам умирает от жажды. Это слово вполне исторично, поскольку следующее за этим напоение губкой, смоченной в уксусе, более мотивировано, чем описание Матфея и Марка. Насмешливые речи о враче, который помог другим и не может помочь самому себе (Мф 27:42), который полагался на Бога и сейчас должен быть спасен Богом, если Он Сын Божий, если Бог любит Его, и т.д., указывают на тот же самый парадокс, как и слово жажды. Подобным образом исторически правдоподобно вверение Матери Иоанну, поскольку оно объясняет, почему Мария

---

еро. — Прим. пер.) (L'abandon du Christ en Croix, in: Problèmes actuels de Christologie, hrsg. von H. Bouëssé und J. J. Latour (Bruges 1965) 295-316, S. 305). Точка зрения патристики и схоластики и частичное искажение в готике и барокко (Отец как Бог отщепенца вместо праведности) могли бы в конце концов быть уравновешены в надлежащем общеправедном истолковании, которое, однако, будет удачным только в богословском плане, а не просто экзегетически. См. также B. Botte, «Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?»: QLP 11 (1926) 105ff; W. Hasenzahl, Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzeswort bei Mt und Mk und das christologische Verständnis des griechischen Psalters = Beitr. z. Förd. ch. Th. 39, 1 (Gütersloh 1937); D. H. C. Read, The Cry of Dereliction: ET 68 (1956/57) 260-262; M. Rehm, Eli, Eli, lamma sabachthani: BZ 2 (1958) 275-278; J. Gnilka, «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15, 34 par): BZ 3 (1959) 294-297; F. W. Bückler, Eli, Eli, lama sabachthani?: AJSL 55 (1933) 378-391.

впоследствии живет у возлюбленного ученика; однако помимо лежащей на поверхности любящей заботы о Матери оно имеет и многозначительный богословский смысл: Сын устанавливает крестное сообщество с Матерью, удаляясь от Нее, как и Отец удаляется от Сына: *homo purus pro Deo vero!*<sup>i</sup>.<sup>71</sup> Слова Луки, историчны они или нет, интерпретируют благодатный характер крестного суда: просьба о прощении (Лк 23:34a) объективно заключается в самом страдании, благодатное слово, обращенное к разбойнику, объясняет кризис креста прежде всего в смысле Мф 25:31-46 как разделение козлов и овец, однако, в принципе, и за пределами этой притчи в направлении Евангелия от Иоанна: суд креста по сути есть суд благодати, подобно тому как в Лк 23:48 после смерти Иисуса не только сотник «свидетельствует», но и «весь народ бьет себя в грудь». Замена Пс 21:3 на Пс 30:6 (Лк 23:46a: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой») интерпретирует (объективно-субъективную) оставленность так же, подобно Иоанну, который, с одной стороны, говорит о «предании духа» (19:30), с другой — об исполнении поручения («*consummatum est*»<sup>ii</sup> — 19:30a): παρατίθημαι<sup>iii</sup> у Луки, таким образом, находится между простым ἐξέπνευσεν<sup>iv</sup> из Мк 15:37, ἀφῆκεν<sup>v</sup> из Мф 27:50 и особо подчеркнутым παρέδωκεν τὸ πνεῦμα<sup>vi</sup> Иоанна, где *пнеута*, несомненно, в едином событии кризиса-прославления креста «освобождается» вместе с последним смертельным вздохом Иисуса (см. Ин 7:39), поэтому Воскресший вскоре сможет вдохнуть его в церковь (Ин 20:22).<sup>72</sup> Именно у Луки *пнеута* — это ярко выраженный дух послания; и для Иоанна (также субъективная) констатация завершенности порученного дела (τὸ ἔργον τελειώσας<sup>vii</sup> — заранее 17:5) есть торжественное подтверждение того, что τέλος<sup>viii</sup> (13:1), эсхатон действительно достигнут.

<sup>i</sup> Лат. Простой человек вместо истинного Бога!

<sup>71</sup> Бернад, *Serm. dom. infra oct. asc.* (PL 183, 438 A).

Лат. свершилось!

Греч. предаю.

Греч. испустил [дух].

Греч. испустил [дух].

<sup>vi</sup> Греч. предал дух.

<sup>72</sup> Экзегетические мнения по этому поводу см. в: J. Heer, *Der Durchbohrte* (Rom 1966) 212, Anm. 108-110.

<sup>viii</sup> Греч. совершил дело.

Греч. конец.

## в. События на кресте

Эсхатологическая составляющая апокалиптически толкуется Марком и особенно Матфеем (а затем перенимается и Лукой): прежде всего это разрыв храмовой завесы,<sup>73</sup> который у Марка означает лишь упразднение ветхого закона и культа, в то время как у Матфея неявно может обозначать разрыв ветхого эона, поскольку на храмовой завесе были вышиты созвездия и она считалась образом космоса (Филон, Иосиф).<sup>74</sup> О потемнении космоса говорят три синоптика: тем самым они выражают объективность и космическую значимость внутреннего «часа тьмы». Эта черта включается Матфеем в его намного более широкое апокалиптическое полотно, стремящееся к тому, чтобы крест совпал с концом мира, а более точно — с «днем Яхве». Тьма над всей землей (согласно Ам 8:9-10) выражает не только сострадание космоса по поводу смерти Иисуса, но и скорбь самого Бога: «произведу плач, как о единственном сыне», что отражается в Зах 12:10. И в других своих знаках: землетрясении, развержении камней, открытии могил, космос не активно, но, скорее, пассивно поколеблен в своих устоях этим окончательным событием; если эти явления представляют собой «хорошо известные эсхатологические знаки»<sup>75</sup>, то они поставлены в один ряд не партактично, но землетрясение ведет к развержению камней, оно, в свою очередь — к открытию могил и тем самым — к обнажению шедола, который перед лицом этого Умершего на кресте вынужден отдать свою добычу. Пояснение «по воскресении Его» может быть позднейшей добавкой, необходимой для согласования фразы «и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов, вошли

<sup>73</sup> G. Lindeskog, *The Veil of the Temple*, in: Mél. Fridrichsen (Lund 1947) 132-137; A. Pelletier, *La Tradition synoptique du 'Voile déchiré' à la lumière des réalités archéologiques*: RSR 46 (1958) 161-180.

<sup>74</sup> A. Pelletier ebd. 167f. Тема *perturbatio naturae* (лат. сотрясение природы. — *Прим. пер.*) как причастности к смерти Спасителя широко представлена в позднейшем богословии и иконографии. Так, в замечательной риторической форме уже в пасхальной проповеди Пс.-Ипполита (Nautin, *Homélie pascales I* = SC 27 [Paris 1950] 103, 182. Nr. 56: «О, распятие, проходящее насквозь через все существующее!»).

<sup>75</sup> E. Lohmeyer, *Matthäus*, 396 Anm. 1.

во святой град и явились многим» с основополагающим тезисом, что Иисус — первенец из мертвых (1 Кор 15:20; Кол 1:18). Перед нами — хронологическая точность в рамках эсхатологии, служащая богословской точности. Это прежде всего — грандиозная перспектива истинного, открывшегося через смерть Иисуса эсхатологического события: воскресение происходит не горизонтально в мировое будущее, но *вертикально* по отношению к мировому времени в истинный «святой город», «вышний Иерусалим» (Гал 4:26; Евр 12:22), земные же явления представляют собой лишь его образ. Так же и разбойники были лишь образом «сораспятия» Иисуса с грешниками, и эта легендарная сцена есть символ солидарности в воскресении.<sup>76</sup> Несмотря на такой внезапный проблеск в апокалиптичность, дающий возможность увидеть превышающую время идентичность Крестной смерти и Страшного суда, центр времени и окончание времени, Матфей добавляет сюда исповедание сотника «и его людей», тем самым — перспективу земного будущего, поскольку здесь происходит обращение язычников, подобно тому как именно в связи со страданиями (Ин 12) впервые попали в поле зрения язычники, желавшие увидеть Иисуса.

В том же самом апокалиптическом и экклезиологическом контексте свидетельство Иоанна указывает на прободение ребра Иисуса, приводя пророческое слово: «они воззрят на Него, Которого пронзили» (Зах 12:10), причем как в реальном историческом контексте страстей Христовых (Ин 19:37) — очевидно, как отныне созерцаемый образ, — так и в апокалиптическом контексте Грядущего на облаках для окончательного суда Христа (Откр 1:7). Последняя решающая черта этого образа — удар копьем, открытие сердца и изливание крови и воды, о чем еще пойдет речь ниже. Вместе с этой чертой — еще за границей «*Ecce Homo*» (19:5) — вознесенный Пронзенный представляет собой заключительную икону, которую видит и торжественно представляет сам Иоанн (19:35), это «*Ecce Deus*», последнее представление и истолкование Бога, которого никто никогда не видел (1:18). Тем самым раскрывается и богословие вознесенного змея, на которого уже согласно Прем 16:6 необходимо было взглянуть,

<sup>76</sup> В общем см.: H. Zeller, «Corpora Sanctorum». Eine Studie zu Mt 27,52-53: ZKTh 71 (1949) 385-465.



чтобы получить спасение.<sup>77</sup> Это тот же самый образ, икона Отца, преображенный и раненый одновременно, к которому Фома должен прикоснуться руками (20:26-29), хотя здесь было бы достаточно верующего взгляда (видение, познание, вера для Иоанна переходят друг в друга). Это безукоризненный образ, «несокрушимый» в единстве распятия и прославления. Поэтому подробно повествуется о том, почему кости не были сокрушены, но последовал удар копьем (19:31-34). Конечно, прежде всего мы находим здесь указание на истинного пасхального агнца, кости которого не должны быть сокрушаемы (Исх 12:46), возможно, также на Пс 33:21, согласно которому Господь защищает все кости праведников, так что «ни одна из них не сокрушится». Кроме того, согласно Иоанну (19:14) Иисус был распят в тот самый час, когда в храме приносились в жертву пасхальные агнцы.<sup>78</sup> Поэтому Христос не мог быть побит камнями.<sup>79</sup> Раввинистическое законодательство требует: «Принесенному в жертву агнцу следует рассечь сердце и выпустить кровь».<sup>80</sup>

## 7. Крест и церковь

### а. Открытое сердце

Древняя церковь всегда видела в образе креста солидарность: протяженность ко всем концам света, распростертые руки, желающие обнять все. Согласно Дидахе,<sup>81</sup> крест — это *σημεῖον ἐτεκτάσεως*<sup>i</sup>, и

---

<sup>77</sup> G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium: Biblica* 38 (1957) 396-418; 39 (1958) 37-60. F.M. Braun, *Jean le Théologien III/1* (Paris 1966) 173f.

<sup>78</sup> См. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung* 58; J. Heer, *Der Durchbohrte* 140-142.

<sup>79</sup> В отношении раввинистических теорий о возможной неприкосновенности подлежащих побиению камнями людей, так чтобы они могли быть причастными воскресению мертвых, см. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Göttingen 1955) 43f.

<sup>80</sup> N. Füglistler, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (München 1963) 63. Помимо этого, агнцев жарили на деревянном вертеле с поперечиной (который, тем самым, выглядел крестообразно) (ebd.).

<sup>81</sup> 16, 6 (Funk 1, 36 Z 12). См. E. Stommel: *Σημεῖον ἐτεκτάσεως* RQ 50 (1955) 1ff. *Греч.* знамение протяжения.

такое широкое протяжение может осуществить лишь сам Бог: «Бог распростер на кресте свои руки, чтобы объять границы мира» (Кирилл Иерусалимский).<sup>82</sup> «Так Бог в своем страдании распростер свои руки и объял мир, чтобы предуказать, что от восхода до заката солнца грядущий народ соберется под Его крыльями» (Лактанций).<sup>83</sup> «О блаженное древо, на котором распростерся Бог!»<sup>84</sup> Однако Бог может осуществить все это лишь как человек, устройство которого отличается от зверей тем, что он «стоит прямо и может простирать руки» (Иустин),<sup>85</sup> и так Он обнимает оба народа, представленные разбойниками, и разрывает разделяющую преграду (Афанасий).<sup>86</sup> Крест инклюзивен уже по своей внешней форме.

Внутреннюю же инклюзивность показывает открытое сердце, из которого сообщается глубина бытия Иисуса: кровь и вода, таинства церкви.<sup>87</sup> Сердце с библейской и общечеловеческой (философской)<sup>88</sup> точек зрения рассматривается как истинное средоточие духовно-телесного человека и по аналогии к этому — как средоточие открывающегося человеку Бога (1 Цар 13:14). Если в понимании Ветхого Завета сердце скорее представляет собой вместилище духовной силы и образа мыслей (в то время как утроба, *rachamim*,

<sup>82</sup> Огласительные слова 13, 28 (PG 33, 805 В).

<sup>83</sup> Div. Instr. IV, 26, 36 (CSEL 19, 383).

<sup>84</sup> Oracula Sibyllina VI, 26-28 (GCS 132).

<sup>85</sup> Apologia I, 55 (Otto I, 150f). <sup>86</sup> De Incarn. 25 (PG 25, 139 AC).

<sup>87</sup> Из обширного списка трудов (см. J. Heer, Der Durchbohrte 227f.) мы приведем лишь некоторые: о толковании Ин 7:38 — статьи P. Grelot, M.-E. Boismard, J.-P. Audet, De son ventre couleront des fleuves d'eau: In 7, 38: RB 66 (1959) 369-386 (Lit.); J. E. Ménard, L'interprétation patristique de Jean 7, 38: Rev. Univ. Ottawa 25 (1955) 5-25; M. Zerwick, Flumina de ventre eius fluent aquae vivae: VD 21 (1941) 327-337; C. Stein, Ströme lebendigen Wassers: Bib. u. Lit. 24 (1957) 201-202; A. M. Dubarle, Les fleuves d'eau vive: Vivre et Penser 3 (1921) 238-241; J. Heer ebd. 57ff. О данном стихе в контексте открытия сердца см. прежде всего многочисленные работы H. Rahner, Flumina de ventre Christi: Biblica 22 (1941) 269-302, 367-403; Fons Vitae (Diss. masch. Innsbruck 1930); Ströme fließen aus seinem Leib: ZAM 18 (1943) 141-149; об Иоанне на груди Иисуса: De dominici pectoris fonte potavit: ZKTh 55 (1931) 103-108.

<sup>88</sup> О философии сердца см.: A. Maxsein, Philosophia Cordis (Salzburg 1966); D. von Hildebrand, Über das Herz (Regensburg 1967); G. Siewerth, Der Mensch und sein Leib (Einsiedeln <sup>2</sup>1963). О библейском богословии сердца см. N. Adler, Herz: LThK V, 285f (Lit.).

σπλάγγα скорее обозначает вместилище нравственности), то в Новом Завете оба аспекта соединяются в понятии сердца: «целостность сердца» по отношению к Богу есть открытость всего человека по отношению к Нему (Деян 8:37; Мф 22:37). Поэтому ожесточившееся сердце (Мк 10:5 согласно многим ветхозаветным параллелям) должно обновиться: из каменного стать плотным (Иез 11:19 и т. д.; см. 2 Кор 3:3). И если греческая философия, следуя Гомеру, видела в сердце центр душевно-духовной жизни (для стойков оно — вместилище *hegomonikon*<sup>i</sup>), то новозаветное богословие помимо этого привносит, с одной стороны, инкарнаторный момент (душа полностью воплощена в сердце, тело в сердце — совершенная сфера выражения души), с другой — момент персональный (лишь христианский, телесно-душевный человек представляет собой в призыве Бога неповторимую личность и обращает к Богу вместе со своим сердцем всю эту свою уникальность).

Слова об ударе копьем и истечении крови и воды необходимо читать в контексте символизма воды-духа-крови Евангелия от Иоанна, к чему относится и понятие жажды: земная вода вновь вызовет жажду, вода же Иисуса прекращает жажду навсегда (4:13-14), «кто жаждет, иди ко Мне и пей, кто верует в Меня» (7:37-38), поэтому жажда верующего навсегда утоляется (6:35). С этим связано великое обетование, что Его вода в пьющем ее станет источником воды, текущей в жизнь вечную (4:14), по слову Писания: «из его κοιλία<sup>ii</sup> потекут реки воды живой» (7:38). Мы уже видели, что Иисус как абсолютно жаждущий проистекает вечным источником. Слово Писания можно вместе с Оде (Audet) связать с устойчивой аналогией воды и Слова-Духа<sup>89</sup> (Слова Иисуса — это «Дух и жизнь»), или, лучше, вместе с Фитиан-Адамсом (Phythian-Adams)<sup>90</sup> — с источником

<sup>i</sup> Греч. управляющая духовная сила.

<sup>ii</sup> Греч. чрево.

<sup>89</sup> RB 66 (1959) 382-386. Это лучше, чем связь с таргумами о сопутствовавших иудеям в пустыне цистернах, которые затем идентифицируются с водой из скалы в Исх 17,1-7: P.Grelot ebd. 369-374.

<sup>90</sup> The People and the Presence. A study of the Atonement (Oxf. Univ. Press 1942). Дискуссия (к сожалению, не принимающая во внимание точку зрения Фитиан-Адамса) у P.Grelot, Jean 7,38: Eau du Rocher ou source du Temple?: RB 70 (1963) 43-51, причем обе традиции у Иоанна сливаются.

в новом храме Иезекииля (Иез 47; см. Зах 13:1), с которым Иисус сравнил свое тело (2:21). Не вызывает сомнения, что Иоанн в истечении крови и воды видел установление таинств евхаристии и крещения в общем контексте его символизма (см. брак в Кане — 2:1-11, единство воды и духа — 3:5, воды, духа и крови — 1 Ин 5:6 с ясным указанием «сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровью»).<sup>91</sup> Открытие сердца есть принесение в жертву всего самого глубокого и личного для всеобщего употребления; открытое, пустое пространство доступно для всех. Одновременно должно быть приведено официальное доказательство того, что разделение плоти и крови (как предпосылка образа евхаристической трапезы) полностью совершилось.<sup>92</sup> (Новый) Храм так же, как и вновь открывшийся источник воды, указывают на общность; преданное Тело есть место нового заключения завета, нового собрания общины: пространство, алтарь, жертва, трапеза, община и ее дух одновременно.

## 6. Церковь на кресте

Возникновение церкви на кресте<sup>93</sup> представляет собой такой многогранный теологумен, что его нельзя изложить здесь даже в основных чертах. Прежде всего, в нем линия, начинающая абсолютно новое творение народа завета из исключительно полноправных представителей этого завета на земле (сюда относится излюбленный патристический образ рождения новой Евы из ребра спящего в смерти нового Адама),<sup>94</sup> пересекается с другой линией, согласно

<sup>91</sup> O. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des 4. Evangeliums*: ThZ 4 (1948) 369-374; Idem, *Les sacrements dans l'Évangile johannique* (Paris 1951).

<sup>92</sup> P.-Th. Dehau, *Le contemplatif et la Croix* (Paris 1956) 32, 68.

<sup>93</sup> S. Tramp, *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce*: Gr 13 (1932) 489-527, нем.: ZAM 8 (1934) 233-246; H. Rahner, *Die Kirche aus dem Herzen Jesu*: Korr. bl. d. Innsbr. Priestergebetsvereinigung 69 (1935) 98-103; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia I* (Rom 1946) 26ff; II (*De Christo Capite*, Rom 1960) 193ff; III (*De Spiritu Christi Anima*, Rom 1960) 62ff.; Idem, *Kommentar zu «Mystici Corporis»* (Heidelberg 1958).

<sup>94</sup> Августин, In Jo tr. 9, 10 (PL 35, 1463-1464); De Gen. ad litt. 9, c. 19 (PL 34, 408); Амвросий, In Luc 4, 66 (PL 15, 1632 BC) и др.

которой в «священном остатке» старый народ завершается, выходя за свои границы, так что в этом благодатно-творческом превращении из Ветхого Завета здесь необходимо предположить наличие чего-то подобного пред-церкви (*Vor-Kirche*) (ее представители: Мария, Иоанн и верующие женщины). Ничто, однако, не мешает принять точку зрения, что уже дохристианская вера жила благодатью креста (Евр 11:26; 1 Петр 1:11; Ин 8:56 и др.), и поэтому особенно Марию следует охарактеризовать как предспасенную (через жертву Христа). Далее, исполняющееся богословие завета как двустороннего договора между Богом и человеком встречается здесь с исполнением предшествующего этому определению завета как одностороннего обетования: поскольку Бог на небе и Бог на земле гарантирует единство завета («а Бог один, εἷς» — Гал 3:20), то в то же время все люди в единстве Христа включены в этот завет (все вы одно, εἷς, во Христе Иисусе), поскольку Христос — это человек, причем человек во благо всех людей. Исходя из этого второго аспекта раскрывается еще один: односторонне-двусторонний договор между Богом и народом в Ветхом Завете всегда сравнивался с брачным союзом в отношении святости его обоснования и требуемой им верности любви; ныне же, когда Слово стало плотью и доказало по-человечески верность своей любви до конца, воплощается и брачный образ, тем самым исполняется и богословие Песни Песней, причем в двусторонности (необходимой ввиду только что представленной второй конвергенции), так что церковь должна одновременно быть телом самого Иисуса Христа (через Его евхаристию, 1 Кор 10:16, как причастность Его преданной в смерть плоти и крови — 1 Кор 11:26; Ин 6) и именно в этой телесности — Его девственной невестой (2 Кор 11:2); однако возможность этой одновременности засвидетельствована райским высказыванием о происхождении женщины из мужчины (Еф 5:30-33; в нерасторжимой взаимности, 1 Кор 11:7-12, поскольку и Христос, из которого происходит церковь, «родился от жены» — Гал 4:4). Тем самым здесь подразумевается, что необходимо одновременно помышлять абсолютную суверенность Бога, который только в Иисусе Христе созидает свой новый и вечный завет с человечеством, и испрашивание согласия представленного на кресте человечества, которое должна была дать Мария при боговоплощении (и для всех его импликаций)

*loco totius humanae naturae*<sup>1</sup>,<sup>95</sup> как ядро новой церкви.<sup>96</sup> Поскольку заместительные страдания Христа не эксклюзивны, но инклюзивны,<sup>97</sup> Его всеобъемлющий жест может быть лишь жестом, допускающим сострадание. Поэтому становится окончательно ясно, что выявленные аппроксимации к богооставленности с точки зрения Ветхого и Нового Заветов нельзя понять «психологически» или «этически», но там, где они истинны — лишь христологически, и их следует постулировать в этом качестве. Такое допущение сострадания у Иоанна становится особенно ясным там, где Иисус намеренно позволяет умереть «возлюбленному» (11:3), не посылает тоскующим сестрам никакого известия, но оставляет их в темной ночи кажущегося одиночества, которая одолевает и Его самого (будучи возложенной Им!) (11:33-38), и тем самым заранее евхаристически раздает свою богооставленность. Именно это *com-passio*<sup>ii</sup> относится к существенному завещанию Его церкви, и оно дает ей возможность преодолеть хиатус того дня, когда «Бог мертв».

Здесь переплетаются друг с другом библейско-богословские импликации в своей высшей суровости и, одновременно, интенсивности, и лишь совершенно последовательное осмысление достигнутого синтеза с точки зрения «обетований» может одновременно окинуть все их взглядом. Этот синтез нельзя сконструировать или увидеть в рамках человеческой логики, но он раскрывается лишь в окончательном горизонте тринитарной веры. Однако основание этого синтеза так широко и так надежно, что ни один из элементов, использованных в нем, не может быть упущен в верующем сознании.

Церковь, рожденная из величайшей любви Бога к миру, сама существенно есть любовь. Она должна быть тем, что она есть: ее сущность — это ее единственная заповедь (Ин 15:12). Тем самым,

<sup>1</sup> Лат. в качестве всей человеческой природы.

<sup>95</sup> Thomas, S. Th. III, q. 30 a. 1 c.

<sup>96</sup> Дальнейшее рассмотрение уже относится к области мариологии. См. наш труд: *Sponsa Verbi* (Johannes Verlag Einsiedeln 1960; <sup>2</sup>1971) 148-202; A. Müller, *Ecclesia-Maria* (Freiburg 1951).

<sup>97</sup> Это наиболее ясно показал P. Althaus, *Das Kreuz Christi* ebd.

Лат. со-страдание.

характерно, что именно любовь апостолов ко Христу выражается с помощью понятия *φιλῆῖν* (у Иоанна — десять раз), то есть словом, подчеркивающим межчеловеческую любовь, в то время как любовь христиан между собой без исключения обозначается как *ἀγαπᾶν*, то есть словом, подчеркивающим любовь божественную.<sup>98</sup> Со Христом их связывает основанная Им «дружба», для доказательства которой Он «полагает душу свою за друзей своих» (Ин 15:13, 15); напротив, между собой их связывает то, что все они — братья с одним и тем же учителем (Мф 23:8), все — члены одного тела под одной превосходящей их главой, и согласно закону любви главы должны заботиться друг о друге (Рим 12; 1 Кор 13; Еф 4:11-16; 5:1; Кол 3:13).

### в. Сораспятие

Церковь как целое, поскольку она действительно (через евхаристию) есть тело Христово, должна быть сораспятой вместе со своим Главой, причем, не считаясь с субъективными страданиями христиан, но исходя из простого факта своего существования и логики самой веры. Ибо содержание этой веры заключается в том, что грешник *как грешник* висит на кресте Христа, реально и не просто в неопределенной репрезентации, что тем самым Христос «умирает моей смертью греха», в то время как я по эту сторону меня самого в этой смерти получаю жизнь любви Божьей. Поэтому Павел чрезвычайно точно характеризует общецерковную ситуацию, констатируя в Гал 2:19-20: «Уже не я живу (то есть более не как пребывающее в самом себе «я»), но живет во мне Христос», однако это означает «Я сораспаялся Христу...; а что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня. Не отвергаю благодати Божией». Это выражение сути церковного бытия.<sup>99</sup> Стать христианином означает взойти

---

<sup>98</sup> См. об этом J. Heer, *Der Durchbohrte* 49, Anm. 149; за разграничение терминов выступает С. Spicq, *Agape* III (Paris 1959) 219f.

<sup>99</sup> *Ecclesia... fidei sui soliditate in cruce Christi suspensa ... firma et stabili perseverantia in arboris suae natura, i. e. in crucis ligno perdurat* (лат. Церковь... крепостью веры своей висит на кресте Христовом... могуче и неизменно стойко рожденная закаляется в древе своем, то есть в древе креста. — *Прим. пер.*) (Григорий Эльвирский, tr. 11 [PL Suppl I 426-427]).

на крест.<sup>100</sup> Если этот закон (как «*forma Christi*»<sup>1</sup> — Гал 4:19) начинает отражаться в христианине, тогда отсюда прежде всего необходимым образом следует, что «не я страдаю, но страдает во мне Христос», который создал из меня для себя орган *своего* спасения, так что мы носим не *наши* страдания, но «смертные страдания Христа в теле нашем», чтобы тем самым не наша жизнь, но «жизнь *Иисусова* открылась в теле нашем» (2 Кор 4:10-11). Страдание, прочувствованное как собственное, также не есть собственность христианина, но только временный дар, который он в (церковно-женском) согласии должен передать истинному владельцу.<sup>101</sup> Априорность и объективность этой сораспятости в вере подтверждается законностью, также предшествующей любому субъективному опыту страданий и находящейся в таинстве крещения (Рим 6:3-11) и евхаристии (1 Кор 11:26), на что христианин должен ориентировать всю свою субъективность. Павел парадоксальным образом выражает то, что для него оставлено и освобождено объективное место на кресте: «Я восполняю недостаток (ἀντ-αναπληρώω)<sup>102</sup> в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» (Кол 1:24).<sup>103</sup> Здесь *можно* указать на то, что действительно-человеческой солидарности Иисуса не соответствовало бы желание исполнить Его дело спасения эксклюзивно, исключая всех остальных, или, точнее, что было бы нечеловечно не включить момента

<sup>100</sup> «... ut susceptus a Christo Christumque suscipiens non idem sit post lavacrum quod ante baptismum fuit, sed corpus regenerati fiat caro crucifixi» (лат. Тот, кто принят Христом и принимает Христа, после крещения не таков, каков он был до него: но тело возрожденного становится плотью Распятого. — Прим. пер.) (Лев Великий, Sermo 63 [62] с. 6 [PL 54, 357]).

<sup>1</sup> Лат. образ Христа.

<sup>101</sup> Так, верно P.Th. Dehau ebd. 33-37. См. A. Feuillet, Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres de S. Paul: RB (1959) 481-513.

<sup>102</sup> G. Delling, ἀνταναπληρώω: ThW VI, 305.

<sup>103</sup> J. Kremer, Was an den Leiden Christi noch mangelt = Bonner bibl. Beiträge 12 (1956) 164ff: ὑπερῆματα означает не столько «недостающее», сколько оставленное открытым для дополнения, завершающееся и дополняющееся ответом апостолов (подчеркивается ἀντί) и церкви. Толкование Е. Лозе, согласно которому страсти Христовы лишь начинают эсхатологические «мессианские муки», которые в дальнейшем должна претерпевать церковь, слишком искусственно именно в контексте Послания к Колоссянам. (Märtyrer und Gottesknecht 202).



инклюзивности в эксклюзивность (подобающую Ему как единственному Сыну Божьему). Тем самым изначально *должно* существовать нечто подобное включению ветхозаветного богословия заместительного страдания и мученичества в христологию. В этом смысле необходимо толковать и логику, разрешающую апостолам испытание чаши и принятие Его крещения (Мк 10:38-39). Однако будет лучше, если это «включение» сначала действительно исчезнет в христологии, чтобы осознать предоставление пространства на кресте как свободнейшую благодать Нового Завета.

В совместном несении смертных страданий Христа христианами, безусловно, существует градация. Обетование Петру о сораспятии (Ин 21:19), данная Иоанну и Марии благодать стоять у креста, страдания Павла обладают по отношению к общине и церкви собственной значимостью.<sup>104</sup> Для Марии и женщин у креста — это репрезентация «свадебного характера» Нового Завета. Для Петра и Павла — это определяющая репрезентация апостольской керигмы как «не слова человеческого, но слова Божьего, — каково оно есть по истине» (1 Фес 2:13), то есть проповеди с полнотой бытия, как это соответствует новозаветному *Verbum-Caro*.

## 8. Крест и Троица

Лишь в качестве действия триединого Бога соблазн креста становится приемлемым для верующего, более того, становится тем единственным, чем он может хвалиться (Гал 6:14). Изначально действующий здесь — это Бог-Отец: «Все же от Бога, через (διὰ) Иисуса Христа примирившего нас с Собою и давшего нам (апостолам) служение примирения, потому что Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор 5:18-19). Знак того, что это дело примирения совершилось до конца, есть Святой Дух, дающий примиренным, которым «нет ныне никакого осуждения», «мыслить жизнь и мир» (Рим 8:1, 6): Он есть «Дух Христов», «Христос в нас» (ст. 9-10). В таком видении крест Христов становится прозрачным (διὰ) как средство прими-

---

<sup>104</sup> Так, правильно E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (Göttingen 1966) 323-328.

рения между Отцом и нами, поскольку мы благодаря живущему в нас Духу — Его дети (ст. 15). Однако предпосылка для этого единственно возможного истолкования креста — это то, что Иисус претерпел всю бездну того «нет» человека, которым он отвечает на любовь Божью. Иначе говоря, Бог становится солидарным с нами не только в том, что есть симптом греха, наказание за грех, но в соопытности, в *peirasmos* бытия самого «нет», однако сам Он не «совершает» этого греха (Евр 4:15).

Тем самым, не принимаются в расчет любые теории, которые помимо действительного искупления пытаются найти какие-то другие «возможные» способы примирения с миром: как если бы простой «декрет» Бога или простая инкарнация, или «одна единственная капля крови» Христа были бы уже достаточными для этого. Вопреки такому пустому философствованию необходимо не только вспомнить, что Бог в своей (всегда свободной!) суверенности есть абсолютное основание и смысл своего собственного действия, и поэтому было бы безумием искать какое-то другое действие помимо Его действительного действия. Это можно выразить и позитивно: стать солидарным с потерянными означает *больше*, чем лишь внешне-заместительно умереть за них, больше, чем провозглашать слово Божье так, что это провозглашение через противоречие, которое оно вызывает среди грешников, акциденциально должно вести к насильственной смерти, больше, чем просто взять на себя их общую неизбежную смертельную участь, больше, чем просто сознательно возложить на себя смерть, уже конститутивно-имманентную всей грешной жизни от Адама, лично и ответственно придать ей вид акта послушания и жертвы Богу, возможно, исходя из чистоты и свободы, которой лишен любой другой человек-грешник и которая поэтому создает «новую экзистенциальность» мировой реальности.<sup>105</sup> Помимо всего этого (обладающего своей

<sup>105</sup> Этими моментами, как кажется, Карл Ранер ограничивает солидарность Христа с нами в своем труде «Theologie des Todes» = Quaest. Disp. 2 (Freiburg 1958), после вполне оправданной критики всего «экстринсецизма» в учении о примирении. Тем самым возникает по меньшей мере подозрение в том, что «тьма той ночи креста, в которой вечная жизнь, умирая, проникла в глубины мира» (51), просто становится идентичной всему тому «пустому, безвыходному,

относительной ценностью), речь идет об абсолютно уникальном несении полноты вины мира совершенно уникальным Сыном Отца, чье богочеловечество (большее, чем «максимум» трансцендентной антропологии) единственно способно к такому служению. Кто кроме Него обладал бы «властью отдать свою жизнь и властью опять принять ее»? (Ин 10:18). У кого есть власть «не только умереть за народ» (это могли бы сделать и самоотверженные мученики), но и «собрать воедино рассеянных чад Божиих», то есть основать истинную церковь Божью (Ин 11:52)? Разве существует что-то аналогичное «второму Адаму», в котором «все оживут» (1 Кор 15:22), «сошедшему с небес Сыну Человеческому, существу на небесах» (Ин 3:13)? Разве есть какое-нибудь переходное состояние между тщетностью всех ветхих жертв и совершенной действенностью также совершенно уникальной и неповторимой жертвы Христа (Евр 7-9)? Существует ли другая точка сходимости всех ветхозаветных (и если хотите, языческих) жертв и обрядов, религиозных законов и установлений, пророчеств и символов, сакральных и профанных должностей, которые в своей диспаратности остаются несовместимым друг с другом, кроме как единственная Голгофа, где все они вместе

исчезающему, бессущественному», что присуще общему феномену смерти (после грехопадения). Это подозрение усиливается, когда Ранер в другом месте говорит, что в учении о спасении необходимо уделять внимание не столько «горьким страданиям» Христа, сколько образу Его приятия акта смерти (Schriften IV, 165-166). «Именно в своей скрытости смерть Христа становится выражением, телесностью Его любящего послушания, передачей в собственность Богу всего Его сотворенного бытия в свободе» (57). Здесь могло бы присутствовать минималистское толкование таких текстов, как Рим 8:3; 2 Кор 5:21; Гал 3:13 и т.д., где вся *ἀσπάρτια* (греч. грех, греховность. — Прим. пер.) мира возлагается на *Одного*, который осуществляет не имеющий аналогий опыт страдания и смерти. Соответственно этому (чисто философское) толкование *descensus* как «созидание» нового экзистенциала в корне космического бытия не может быть достаточно обосновано ни библейски, ни богословски; это становится совершенно ясно в Ladislaus Bogos, «Mysterium Mortis» (Olten<sup>1</sup>1964), где повторяются мысли Ранера. Хотя здесь и развиваются интересные и глубокие философские идеи о смерти как ситуации решения, все же мы не находим никакого эсхатологического понимания ни креста, ни *descensus*; сходжение во ад вместо этого становится для всего мира «космической весной» (159), и нас «несет к Богу безграничное движение космического потока» (160). Так вполне может говорить Тейяр де Шарден, но едва ли — Слово Божье.

исполняются, преодолеваются, упраздняются и заменяются тем единственным, что делает *Бог*? Конечно, Бог как *человек*, и Бог *только* как человек, так что человек реализуется здесь так, как нигде иначе. Но это не Бог вместе с каким-то человеком, но Бог, абсолютно уникальный, в этом абсолютно единственном Человеке, который единственен потому, что Он есть Бог. По этой и никакой другой причине Он может сделать своих собратьев, с которыми Он солидарен глубже, чем человек может быть солидарен с другим человеком — а именно в смерти, где каждый обычно абсолютно одинок — причастниками своего уникального креста.

Если это так, то в этом событии должно стать явным, что не только грешный человек погружается в небытие и тайну смерти, но и то, что Бог ненавидит грех. «Бог не может любить зло, Он может только ненавидеть его. По своей природе оно находится в абсолютном противоречии с сущностью Бога, оно противоположно святой любви Божьей. Не существует истинной любви без гнева; ибо гнев есть обратная сторона любви. Бог не мог бы действительно любить добро, если бы Он не ненавидел и не отторгал зло... Поэтому Бог прощает грехи не без искупления. Простая амнистия есть игнорирование зла, не принимающее грех всерьез или вообще признающее за ним право на существование».<sup>106</sup> Прислушаемся же к словам Иисуса о соблазнителе: было бы лучше, если бы ему повесили мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской (Мф 18:6). Здесь явно слышно, что гнев Божий есть обратная сторона любви («к одному из малых сих»). Этот гнев Сын должен испытать в страданиях. Он должен положить эсхатологический конец ужасному, божественно обоснованному, пылающему во всем Ветхом Завете гневу, который в конце концов сжег в огне своей славы неверный Иерусалим (Иез 10:2).

Здесь еще раз следовало бы поговорить о Лютере, который, минуя все гладкое схоластическое посредничество, был брошен непосредственно в огонь абсолютного гнева и абсолютной любви, исходя из чего создал свое богословие скрытого в кресте *sub contrario*

<sup>106</sup> E. Riggerbach, *Das Geheimnis des Kreuzes Christi* (Stuttgart und Basel <sup>3</sup>1927) 16f. «Негативное отношение Бога ко всему негативному есть не что иное, как любовь. Ибо Он сокрушает зло в творении только потому, что это зло препятствует единству творения с Ним, источником жизни» (Fvon Baader, *Werke* 13, 62).

Бога.<sup>107</sup> Выше (II.2) мы указали на границы ставрологии, которая рассматривает «абсолютный парадокс» абсолютно статично: но если Лютер по полемическим причинам приближается к этой крайности, то в совокупности его богословия креста это всего лишь отдельный момент, который включается в великое размышление об оправдании. Более проблематичным оказывается нечто иное: толкование слов Павла «*pro te*»<sup>i</sup> (Гал 2:20) в антропоцентрическом смысле, по крайней мере, в тенденции («как мне получить благосклонного Бога?»), что роковым образом отразилось на протестантском богословии вплоть до нашего времени. Вся экзистенциальная серьезность этого «*pro te*» полностью сохраняется лишь в том случае, если на явственное здесь открытие тринитаырной любви к грешнику он отвечает всецелым «*pro te*»<sup>ii</sup>, понимая, что в этом «*pro te*» предания Христа он уже перенят и передан этой любовью, так что его вера не есть его собственное «дело», но ратификация того, что Бог уже совершил, и тем самым — его передача самого себя в собственность триединой любви.<sup>108</sup> Антропоцентричная тенденция никогда не сможет сохранить тринитарную основу креста, поскольку для нее в конце концов речь будет идти о толковании отдельного «бытия», в виде определенного богословского трансцендентализма, в то время как обратное движение всей христологии и сoterиологии снова и снова будет открываться и истолковываться в тринитарности. Однако только так верующий соответствует великим истолкованиям креста у Павла и Иоанна: крест Сына есть откровение любви Отца (Рим 8:32; Ин 3:16), и кровавое излияние этой любви внутренне совершается через излияние общего Духа в сердца людей (Рим 5:5).

---

<sup>107</sup> Kattenbusch, *Deus absconditus bei Luther*. Festgabe für J. Kaftan (Tübingen 1920) 170-214; J. Blanke, *Der verborgene Gott bei Luther* (Berlin 1928); E. Seeberg, *Luthers Theologie, I: Die Gottesanschauung* (Stuttgart 1929); O. Michel, *Luthers Deus absconditus und der Gottesgedanke des Paulus*: Th. Stud. Krit. 163 (1931) 181-194; W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis* (München 1954); H. Bandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott* (Berlin 1958); G. Ebeling, *Luther, Einführung in sein Denken* (Tübingen 1964) 259ff.

<sup>i</sup> Лат. для меня.

Лат. для Тебя.

<sup>108</sup> См. об этом мою статью «Zwei Glaubensweisen»: *Hochland* 59 (1967) 401-412; а также: *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 76-91.

## IV. Путь к мертвым (Великая Суббота)

### **1. Методологические замечания**

Евангелия, так ярко изображающие страдания живого Иисуса (в том числе Его смерть и погребение), совершенно естественно хранят молчание о периоде времени между положением во гроб и воскресением. Мы благодарны им за это. Эта тишина является принадлежностью смерти, причем она подразумевает не только скорбь оставшихся в живых, но намного более — знание о местопребывании и состоянии умершего. Она — не только выражение нашей беспомощности, в которой мы приписываем мертвым новые (но всего лишь продолжающие земное бытие) формы действия: мы делаем это вопреки убеждению, говорящему нам, что смерть не есть частичное, но затрагивающее всего человека событие (даже если этот тезис и не считает субъект исчезнувшим), и что пребывание в этом состоянии в первую очередь означает прекращение любого спонтанного действия и, тем самым, пассивность, то состояние, куда, возможно, таинственным образом простирается сумма всей оконченной жизнедеятельности.

Первое, что нам необходимо осмыслить: Иисус действительно мертв,<sup>1</sup> причем потому, что Он действительно стал таким же человеком, как и мы, дети Адама, так что Он не использует «краткое» время своей смерти для различных «действий» в потустороннем мире (как об этом часто можно прочесть в богословской литературе). Подобно тому как на земле Он был солидарен с живыми, так и во гробе Он солидарен с мертвыми, причем эта «солидарность»

---

<sup>1</sup> Афанасий по праву придает большое значение официальному погребению Иисуса. Его смерть окончательна и засвидетельствована другими: De Inc. Verbi 23 и 26 (PG 25, 136, 141), в Mk 15:45 речь идет о πτῶμα (труп). Погребение Иисуса включено в древнейшую формулу исповедания 1 Кор 15:3-4 (J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi = Stuttg. Bib. Stud. 17 [Stuttgart 1966] 36f). Из свидетельства (неоднократно переработанных) источников не ясно, кто же совершил погребение Иисуса. См. Деян 13:29.

должна рассматриваться так широко, и даже спорно, что она, как кажется, вообще исключает субъективную коммуникацию. Каждый лежит в своей могиле. И Иисус становится солидарным именно с этим состоянием отделения от тела.

Поэтому мы пока заключим в скобки исторически перегруженный глагол «сходить» (*descendere*), который ранняя церковь привлекла в качестве, быть может, необходимого истолкования, и позже (официально — с конца IV в.) введенный в Апостольский символ веры. Как богословские защитники, так и борцы с «*descensus ad infer(n)a, ad infer(n)os*»<sup>i</sup> невольно и некритично включают в этот термин действие, которое в принципе может осуществить только живой, а не умерший человек. В символах веры сначала появляются лишь выражения «трехдневное погребение»<sup>2</sup> и воскресение «ἐκ τῶν νεκρῶν»<sup>ii, 3</sup> «*a mortuis*»<sup>iii, 4</sup> «*vivus a mortuis*»<sup>iv, 5</sup> указывающие на (солидарное) сосуществование с мертвыми. С богословской точки зрения издавна подготовленное и использованное полуарианами (Сирмийский собор 359 г.)<sup>6</sup> добавление «*descendit ad inferna*»<sup>v</sup> впервые появляется в истолковании Аквилейского символа веры Руфином, с присовокуплением: «*sciendum sane est quod in Ecclesiae romanae simbolo non habetur additum: descendit ad inferna. Sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo*»<sup>vi, 7</sup> Со времен Руфина этот тезис появляется в различных церковных областях, из Галлии в IX в. он переходит в Символ веры Римской церкви; однако папы и соборы использовали его намного ранее.<sup>8</sup>

<sup>i</sup> Лат. сошествие в преисподнюю, во ад.

<sup>2</sup> Краткий армянский крещальный Символ веры: DS 6.

Греч. из мертвых.

<sup>3</sup> Маркелл Анкирский: DS 11.

<sup>iii</sup> Лат. из мертвых.

<sup>4</sup> Cod. Laudianus: DS 12; Амвросий: DS 13; Августин: DS 14 и др.

<sup>iv</sup> Лат. живой из мертвых.

<sup>5</sup> Trad. apost. (rec. lat.): DS 10; Никикта Ремесианский: DS 19 и др.

<sup>6</sup> «Который умер, сошел в преисподнюю, упорядочил находящееся там (τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα), и двери ада содрогнулись от Его взгляда» (последнее выражение — прямой намек на Иов 38:17 LXX). См. также тексты соборов в Нике (359) и Константинополе (360).

<sup>v</sup> Лат. сошел в ад.

<sup>vi</sup> Лат. Конечно, необходимо знать, что в Символе Римской церкви нет добавки: сошел в ад. И в восточных церквях нет этих слов.

<sup>7</sup> Comm. in symb., n. 18 (PL 21, 356).

<sup>8</sup> См. подробности в: DThC IV/1 568-574 (Descente de Jésus aux enfers).

Мы должны задаться вопросом о библейских основаниях этого положения, чтобы прояснить, до какой степени выражение «*descendit ad inferna*» может рассматриваться как допустимое истолкование библейских текстов. Прежде всего можно отметить, что понятие *καταβαίνειν*<sup>i</sup> в данном случае образовано в точном соответствии с *ἀναβαίνειν*<sup>ii</sup>, которое используется для обозначения вознесения или (в более широком смысле) возвращения к Отцу, причем в обоих случаях такое словоупотребление не обнаруживает обязательной связи с «мифически-трехуровневой картиной мира» (которую якобы необходимо искоренить из церковного Символа веры), но лишь с восприятием мира человеком, для которого свет и небо находятся «вверху» по отношению к нему, тьма и мир мертвых, напротив, — «внизу». Символ веры церкви не стремится отразить так называемую «научную картину мира» (которая всегда представляет собой искусственный продукт человеческого труда), но естественную (духовно-чувственную) повседневную человеческую картину мира. Но разве «*descendit*» однозначно не означает вида деятельности, особенно если рассматривать его в качестве собирательного понятия для неких иных действий Иисуса в царстве мертвых, тем самым рассматривающихся как непосредственно существующие? Не следует ли нам ограничиться тем, чтобы вести речь о «бытии с мертвыми»? Наш заголовок, в котором мы сознательно избегаем употребления слова «сошествие», гласит «путь к мертвым», что, как мы полагаем, может быть оправдано исходя из 1 Петр 3:19: «Он пошел (*πορευθεῖς*) и проповедовал находящимся в темнице духам» — то есть «благую весть», как добавляет 1 Петр 4:6 в качестве очевидного разъяснения. Этот «путь» в конце отрывка находится в очень ясной параллели к воскресению, которое начинает «путь на небо» (*πορευθεῖς εἰς οὐρανόν*) (1 Петр 3:22). Следует принять во внимание, что как воскресение, так и вознесение прежде всего изображаются в качестве пассивных событий: активно действует Бог(-Отец).<sup>9</sup>

<sup>i</sup> Греч. спускаться, сходить.

Греч. восходить, подниматься.

<sup>9</sup> Мф 14:2; 16:21 пар.; 17:9; 27:6-7 пар.; Ин 2:22; 5:21; Деян 3:15 и др.; Рим 4:24-25; 6:4, 9 и др.; 1 Кор 6:14. Мертвые вообще «воскрешаются» только пассивно: 1 Кор 15:12-16, 29, 32, 35 и др.; 2 Кор 4:14; Гал 1:1; Еф 1:20 и др. — Вознесение: *ἀνελήμφθη*: Мк 16:19; Деян 1:2, 11, 22; 1 Тим 3:16.



Ничто не мешает тому, чтобы рассматривать это «(при)шествие к духам в темнице» преимущественно как «совместное бытие», а «проповедь» — также преимущественно, как провозглашение активно выстраданного, осуществившегося через крест живого Иисуса «спасения», а не как Его новую, отличную от прежней деятельность. В этом случае солидарность с состоянием умерших была бы предпосылкой для дела спасения, которое происходит в «царстве» мертвых и оказывает на него влияние, однако оно принципиально завершено на кресте (*consummatum est!*). В таком контексте тогда можно было бы понимать и активно сформулированную «проповедь» (1 Петр 3:19; в 4:6 пассивно: εὐηγγελίσθη) как осуществляющееся «в потустороннем мире» воздействие того, что совершилось в рамках исторического времени.

Если принять во внимание эти оговорки, то и некоторые мифологические черты, проникающие из религиозно-исторического окружающего мира, без особых проблем вполне можно принять и правильно классифицировать как истолкование такого воздействия. Они — не что иное, как образное и риторически украшенное словесное убранство на абсолютно немифическом теле. Ведь в мифе прежде всего заключена идея борьбы между спускающимся в подземный мир божеством и побежденной там антибожественной силой, которая вынуждена отдать либо находящееся под угрозой или заточенное божество, либо какую-то другую добычу.<sup>10</sup> Бесспорно, что более позднее истолкование «*descensus*» (вплоть до грандиозных риторических описаний в Евангелии от Никодима в начале V в.,<sup>11</sup> Кирилла Иерусалимского,<sup>12</sup> Пс.-Епифания<sup>13</sup> и Цезария<sup>14</sup> и до возникающих отсюда мистерий Страстей Христовых) развивает из скудных данных Писания целую драму в подземном

<sup>10</sup> Анализ релевантных в этом отношении мифов из Шумера, Ассирии и Вавилона, Египта, Греции, Рима и у мандеев: DBS II, 397-403.

<sup>11</sup> W.Schneemelcher, Apokr. Evang. 348-356.

<sup>12</sup> 14-е огласительное слово, п. 19 (PG 33, 848-849).

<sup>13</sup> Проповедь в Великую Субботу (PG 43, 452-464, отрывки переведены в: H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* [Einsiedeln 1943] <sup>2</sup>1970 под названием: *Glauben aus der Liebe*. Johannes Verlag Einsiedeln. 383-389).

<sup>14</sup> *Nom. I de paschate* (PL 47, 1043) = Пс.-Августин, *Sermo 160 de pascha* (PL 39, 2059-2061).

мире, что привело к оценкам, как у В. Бидера (Bieder),<sup>15</sup> который отрицает какую бы то ни было *descensus*-драматику в Писании и пытается найти идею «схождения во ад» впервые в апокрифах (особенно в иудейских, содержащих христианские интерполяции), у Иустина и Ириния со ссылкой на (созданный христианами) апокриф Иеремии (давший крайне необходимое «пророчество», которое нельзя было найти никак иначе),<sup>16</sup> в «Пастыре» Ермы, в одах Соломона и т. д. Тем самым была открыта дверь и для поиска религиозно-философских параллелей.<sup>17</sup> Эта точка зрения более приемлема, чем противоположный тезис В. Буссе (Bousset),<sup>18</sup> принявшего первичное (религиозно-философски обусловленное, перенесенное на Христа как на фигуру искупителя) представление о *descensus*-борьбе, которое затем в богословской рефлексии якобы было во многом лишено своих мифологических черт, например в Откр 1:18; Мф 16:18; Еф 4:8-9 и особенно в 1 Петр 3. Дискутируя с ним, среди других исследователей во многом прав К. Шмидт (Schmidt), отрицающий в Новом Завете какое бы то ни было указание на борьбу в преисподней: речь здесь идет только о благовестии мертвым.<sup>19</sup>

Если придерживаться предложенной нами редуцированной постановки вопроса, рассматривающей выражение «*descensus*» как чрезмерную интерпретацию новозаветных положений, то можно найти и средний путь между экзегетически необоснованным увеличением числа новозаветных мест, указывающих на «*descensus*» (к чему, конечно, можно добавить множество раннехристианских и более поздних богословских высказываний<sup>20</sup>), и другой крайностью,

<sup>15</sup> Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi (Zürich 1949).

<sup>16</sup> Ebd. 135-153, причем в этом месте очевидно использование различных новозаветных понятий. Текст гласит: «Господь Бог (Святой) Израиля воспомянул умерших своих, спящих под землей. И Он сошел (κατέβη) к ним, чтобы возвестить (εὐαγγελίσασθαι) им спасение».

<sup>17</sup> Ebd. 204.

<sup>18</sup> Kyrios Christos (Göttingen 21921); Idem., Zur Hadesfahrt Christi: ZNW 19 (1920) 50-66.

<sup>19</sup> Der Descensus ad inferos in der alten Kirche = TU 3. Reihe, 13. Bd. (Leipzig-Berlin 1919) 453-576.

<sup>20</sup> Так, например, J. L. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt nach der Heiligen Schrift der ältesten Kirche, den christlichen Symbolen und nach ihrer vielumfassenden Bedeutung (Frankfurt 1842).

представленной, в частности, Бидером. Если с самого начала исключить из круга обсуждаемых проблем любые мифологические мотивы шествия Христа к мертвым, то мы имплицитно ответим тем, кто отвергает этот теологумен как абсолютно невозможный для современной картины мира,<sup>21</sup> но не следует пугаться, когда мы видим, как религиозный сравнительный материал (чаще всего сознательно иллюстративный<sup>22</sup>) привлекается для описания уникального события откровения.

## 2. Новый Завет

Хотя Ветхому Завету и незнакомо «общение» между живым Богом и царством мертвых, ему хорошо известно о власти Бога над этим царством, так что Бог может как умерщвлять, так и животворить, сводить в шеол и вновь выводить из него (1 Цар 2:6; Втор 32:39; Тов 13:2; Прем 16:13). Опираясь на эту веру, псалмопевец пропел стихи, которые Петр приводит в своей *проповеди в день Пятидесятницы* (Деян 2:24-28), чтобы доказать, что они исполнились не в Давиде («он и умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня»), но во Христе. Здесь важно не *шествие* к мертвым (оно предполагается как нечто само собой разумеющееся и просто идентично действительному состоянию смерти), но *возвращение* оттуда. Бог не «оставил» (или не «покинул») Иисуса «в аду», где Он пребывал, не дал своему Праведнику увидеть тления. Акцент делается на этом «откуда» (ἐκ νεκρῶν встречается в Новом Завете около пятидесяти раз), которое устанавливает и исходную точку — бытие с мертвыми. Это смерть, характеризующаяся «мукой», «болью» (ὀδύνης),<sup>23</sup> а также своим алчным присвоением и

---

<sup>21</sup> Очень радикально: F. Huidekoper, *The Belief of the First Three Centuries concerning Christ's Mission in the Underworld* (Boston 1854) и подобным образом уже богословие эпохи Просвещения.

<sup>22</sup> См. обширное собрание текстов: J. Kroll, *Gott und Hölle, Der Mythos vom Descensuskampfe* = *Studien der Bibl. Warburg* 20 (Leipzig 1932).

<sup>23</sup> «Муки смерти» 2, 24 согласно Пс 17:5 LXX, еврейское слово *hübäl* означает «веревка» (см. Пс 118:61; 139:6): тем самым подразумеваются узы смерти, которые не смогли удержать Христа.

удерживанием (κρατεῖσθαι)<sup>24</sup>: но Бог сильнее нее. Определяющее здесь — именно это само собой разумеющееся «бытие» умершего в «смерти» или, что то же самое, в аду, который как таковой (объективно) охарактеризован словом «мука». Отсюда «воскресает» Христос. Здесь не идет речи о том, что ад сам испытывает (эсхатологические) «муки рождения», чтобы «отдать» этого Мертвеца (см. Откр 20:13).

*Знамение Ионы* толкуется Матфеем в связи с *triduum mortis*: «ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12:40). Мы можем оставить открытым вопрос, представляет ли собой это «чрево» могилу или ад, ибо оно означает в свою очередь только реальность смерти в образе общепринятой локализации. Параллель между морским чудовищем и сердцем земли возникает сама собой; и там, где упоминается «знамение Ионы», должна возникнуть именно эта ассоциация.<sup>25</sup> В своей молитве Иона вопиет к Богу: «из чрева преисподней Ты услышал голос мой» (Ион 2:3): однако ветхозаветное «выведение» исполняется в воскресении Христа «из мертвых». И вновь алчная сила смерти изобличается в ее бессилии удержать добычу.

Прежде чем мы продолжим рассмотрение этой темы (которая будет возникать еще неоднократно), необходимо упомянуть положения, разъясняющие масштабы задания и тем самым — притязания на власть Христа. Так, это Рим 10:6-7, где Павел (комбинируя Втор 30:12 с Пс 106:26) наставляет верующих: «не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо? (то есть Христа свести); или: кто сойдет в бездну? (то есть Христа из мертвых возвести).<sup>26</sup> Но что говорит

<sup>24</sup> Здесь не может подразумеваться боль Распятого, поскольку Его боль — нечто прошлое для умершего; однако Бог освобождает Его из «мук смерти»; смерть персонифицированно означает царство смерти, шеол.

<sup>25</sup> Правильно K. Gschwind ebd. 159: «Спасение Ионы из чрева рыбы... как мне кажется, естественным образом заключается в знамении Ионы», несмотря на Лк 11:30.

<sup>26</sup> St. Lyonnet, S. Paul et l'Exégèse juive de son temps. A propos de Rm 10, 6-8: Mélanges bibliques A. Robert (Paris 1957) 494-506 цитирует фрагмент из Targum Jerus. II на Втор 30:12-13: «Если бы у нас был еще кто-либо, подобный пророку Ионе, сошедшему в глубины морские, чтобы вывести для нас его (закон) и

Писание? Близко к тебе слово...» Измененное место из Второзакония (которое вместо поиска в бездне говорит об отправлении на поиски по ту сторону моря) указывает Павлу на смерть и воскресение Христа; смерть же *eo ipso*<sup>1</sup> есть бытие в *abyssus*<sup>ii</sup>. Истинные масштабы Его послания и Его области власти уже объективно измерены и определены для верующего: ему следует лишь осознать их. Для образного мышления Библии характерно, что бездна морская (*tehom*) рассматривается вместе с шеолом, хотя здесь и не происходит их полной идентификации.

Схождение (*καταγαγεῖν*) и восхождение (*ἀναγαγεῖν*) также предварительно осуществлены в Еф 4:8-10, где вначале называется исполняющее «восшествие» и лишь затем в качестве его предпосылки следует «сошествие в преисподние места земли»; в восхождении Он «плениет плен» (Пс 67:19), то есть те же самые силы, которые отныне более не имеют власти удерживать людей в заточении, при этом, конечно, имеется в виду и «последний враг, смерть» (1 Кор 15:26). Даже если «преисподние места земли» не явно означают царство мертвых, речь здесь идет не о простом воплощении,<sup>27</sup> а о таком, которое внутренне привело Христа ко кресту, где Он, умирая, восторжествовал над всеми силами смерти.<sup>28</sup> Это ясно видно в Кол 2:14-15, где говорится о полном разоружении начальств и властей, выставлении их на всеобщее посмешище и триумфе над ними: Бог, осуществляющий все это через крест Христов, есть субъект, Он осуществляет разоружение и лишает силы. К властям относится, согласно контексту (2:12-15), внутренняя греховная смерть, она есть *terminus a quo*<sup>iii</sup> общего воскресения как Христа, так и умерших «во грехах»: таким образом, и здесь скрыто предполагается солидарность Умершего на кресте с подвластными силе смерти.

Это дает нам теперь право *не* делать различия между физической и духовной смертью в текстах, подобных Рим 14:9: «Ибо Христос

---

научить нас его положениям, чтобы мы исполняли их!» Поэтому Павел не самостоятельно предпринял изменение горизонтальной составляющей моря в его вертикальную глубину. Наличие таких мыслей может пролить свет и на логику об Ионе в Евангелии от Матфея.

<sup>1</sup> Лат. тем самым.

Лат. бездна.

<sup>27</sup> Н. Schlier, Epheser 192, и многие другие.

<sup>28</sup> W. Bieder, Höllenfahrt 89.

<sup>iii</sup> Лат. отправная точка.

для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми». Хотя и здесь на переднем плане находится физическая смерть (см. 14:7-8) и, тем самым, солидарность Христа с умершими, то все же подсознательно всегда принимается во внимание связь греха и смерти (Рим 5:12; Иак 1:15). Поэтому не следует с самого начала разделять тексты, говорящие о «физической смерти» и «духовной смерти». Переход от второй к первой разъясняется исходя из Ин 6:25, 28, 29.

Все сказанное возвращает нас к текстам, говорящим о (завоеванной на кресте) силе Иисуса «связать сильного», чтобы затем «войти в дом сильного и разграбить его»; контекст говорит об изгнании сатаны (Мк 3:24-27 пар.). Конечно, эту последовательность образов — связывание, вступление во вражеский дом, его опустошение — не следует распространять на различные фазы спасительного дела Христа (воплощение, крестные страдания, схождение во ад); однако она ясно показывает, что полное лишение власти врага связано с вторжением в глубину области его власти. Поэтому можно включить в число релевантных мест Мф 16:18, где речь идет о бессилии врат ада одолеть церковь, а также те места, где говорится об ἐξουσία связывания и разрешения: без божественного «разрешения» из «мук смерти» (Деян 2:24) Христос не может даровать причастности к Его собственной ἐξουσία такого «разрешения» («прощения грехов» Мк 2:10), которое признается и «на небе» (Мф 18:18; Ин 20:22-23).

Сюда необходимо присовокупить слова апокалиптического Господа: «Я был мертв, и се, жив во веки веков; и имею ключи ада и смерти» (Откр 1:18). Вновь речь не идет ни о «борьбе», ни о «сошествии», но об абсолютной власти, основывающейся на том, что Господь был мертв (внутренне претерпел смерть) и сейчас живет вечно, лишил власти смерть, сделав ее для себя и для всех «прошлым». Апокалиптическая картина Мф 27:51-53 наглядно и образно представляет результат этого лишения власти: такое сотрясение земли и камней, что гробы раскрываются и находящиеся в них готовы к тому, чтобы после воскресения Христа из Его гроба сопровождать Его из своей смерти и появиться в святом городе. Именно легендарный образ повествования позволяет выразить вещи очень точно: в кресте сила ада уже сломлена, закрытая дверь могилы уже

разрушена, но еще необходимо положение во гроб Христа и Его «бытие с мертвыми», чтобы в день Пасхи могло произойти общее воскресение ἐκ τῶν νεκρῶν — с «первенцем Христом». Поэтому нельзя сказать, что (например, ввиду Флп 2:8-9) между умиранием и воскресением не остается места для особого состояния смерти. Слова о знамении Ионы ставят в центр именно это состояние.

Наконец, остается спорный текст *1 Петр 3:18-20; 4:6*, изменчивую историю толкования которого здесь нет возможности представить. Начиная с критики Карла Гшвинда<sup>29</sup> веские голоса высказались против толкования, связанного с *descensus*.<sup>30</sup> Спик (Spicq) советует быть чрезвычайно сдержанными, однако вопреки всем контраргументам он продолжает придерживаться толкования, ориентированного на *descensus*.<sup>31</sup> Манера речи здесь в высшей степени эллиптическая, она предполагает знание связей, которые мы более не замечаем; лишь между прочим, в паранетическом контексте и ввиду крещального обета (ἐπερωτήματα) христиан, речь идет о «шествии» Христа «в духе» (ἐν ᾧ = πνεύματι) «к духам в темнице» для «провозглашения» (ἐκήρυξεν); однако эти духи — те же самые, которые были «некогда непокорны ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды. Так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа, который, восшед (ἀνέβη) на небо, пребывает одесную Бога и которому покорились ангелы и власти и силы». Затем следует паранетический

<sup>29</sup> Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt (München 1911).

<sup>30</sup> Прежде всего В. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Kopenhagen 1946); по этому поводу W. Bieder: *ThZ* 6 (1946) 456-462; idem., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi* (Zürich 1949); W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Rom 1965).

<sup>31</sup> «C'est dire, que nos opinions sont seulement probables, que la meilleure exégèse sera celle qui s'interdit de solliciter le texte et la philologie, et qu'il est impossible enfin — quoi qu'on en dise — de parier d'un enseignement commun de l'Eglise aujourd'hui sur ce thème» (фр. Это значит, что всего лишь вероятны наши мнения, что лучшей экзегезой будет та, которая запрещает себе хлопотать о тексте и о филологии, и что, наконец, невозможно — что бы о том ни говорили — обсуждать общее учение церкви по этому предмету, существующее сегодня. — *Прим. пер.*) (Les Epîtres de S. Pierre [Paris 1966] 147).

отрывок, 4:1 вновь исходит из страданий Христа во плоти, чтобы побудить к воздержанию от всей языческой страстности, хотя язычники и найдут это воздержание странным. 4:5-6: «Они дадут ответ Имеющему вскоре судить живых и мертвых. Ибо для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом».

Мы хотели бы: 1) придерживаться точки зрения (вопреки Гшвинду), что (согласно сказанному выше о плавном переходе между духовно и телесно мертвыми) в 4:5 речь не может идти только о духовно умерших, тем более, что эсхатологическая формула («судить живых и мертвых») представляет собой титул власти вознесшегося Господа и подразумевает окончательный суд над миром.<sup>32</sup> Тогда 2) возвешение Благой вести мертвым в 4:6 представляет собой событие в потустороннем мире, дающее возможность действовать там плоду страданий Христа во плоти, как бы при этом не обстояло дело с мыслью об обращении после смерти. И коринфяне заместительно крестились для мертвых (1 Кор 15:29). Действенность спасительной смерти в эсхатологическом суде выражается с помощью парадокса, согласно которому мертвые, хотя они и «осуждены» в соответствии со всеобщей человеческой участью (через смерть), тем не менее могут жить в духе (то есть на основании воскресения Христова: 3:18с, 21с). 3) Эти связи с большой степенью вероятности показывают, что возвешение Благой вести мертвым в 4:6 и торжественное провозглашение духам в темнице 3:19 представляют собой одно и то же событие, причем вместе с Бо Рейке (Reicke) можно видеть в этих «духах» мировые силы эпохи перед всемирным потопом с включением сюда людей, находящихся под их господством.<sup>33</sup> Мне кажется в высшей степени неправдоподобным, что эта «темница» подразумевает не подземный ад, но темницу в воздушном царстве (см. Еф 6:12) между небом и землей (Гшвинд, см. Шлир<sup>34</sup>) и что поэтому *πορευθεῖς* следует толковать не как *descensus*, но как *ascensus*<sup>3</sup>, как составляющую вознесения (4:22). 4) Основной акцент делается на противопоставлении времени потопа и нынеш-

<sup>32</sup> Деян 10:42; 17:31; 1 Кор 4:5; 2 Тим 4:1; 1 Петр 5:4.

<sup>33</sup> Ebd. 70ff.

<sup>34</sup> Epheser 15ff.

Лат. восхождение.



него эсхатологического времени воскресения, что вынуждает взглянуть и на 2 Петр 3:5-7: первый, причем всеобщий, суд над миром «погубил тогдашний мир водами потопа», но этот суд в прошлом; мы же шествуем навстречу будущему огню, который для безбожников станет днем гибели. Несмотря на это, Бог проявляет долготерпение, «не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию». Долготерпение, о котором говорит 2 Петр в связи со Страшным судом, 1 Петр упоминает в связи с первым судом (времен всемирного потопа); перед лицом спасительного знамения ковчега это было попущенное спасительное время для принятия решения веры, однако оно, как и весь первый водный суд, благодаря долготерпению Божьему в Иисусе Христе было предварительным и преодолимым. 5) Наконец, становится ясно, что «провозглашение» в 1 Петр 3:19 не может быть ничем иным, как проповедью спасения мертвым в 4:6 (необходимо принять во внимание ὄψρ); при этом нельзя представлять себе субъективно-побудительную проповедь, цель которой — обращение, но это объективное объявление (провозглашение герольда) факта: кажущаяся окончательность суда («темница») над неверием перед первым знамением спасения преодолена благодатью Христа, сделавшей из знамения суда (всемирный потоп) знамение спасения (крещение) и из пережившего колоссальную катастрофу «малого остатка» («восемь душ») — целый народ спасения (1 Петр 2:9). Бидер прав: в 3:19 речь идет «не о достижении победы через *descensus*, но о триумфальном объявлении уже завоеванной победы. Безусловно, Первое послание Петра, как и весь Новый Завет, размышляет здесь о крестной смерти и воскресении Христа».<sup>35</sup> Однако это провозглашение начинается первым порεύθεις; оно происходит в шествии к мертвым «в темнице». Это «шествие к» имеет двойное содержание (и никакое иное): прежде всего, это солидарность умершего Христа с мертвыми, из которых символически выделяются именно неверующие при первом суде мира; затем — провозглашение осуществившегося во Христе примирения Бога со всем миром (2 Кор 5:19; Кол 1:23: πάση κτίσει) как происшедшего (*factum*) события.

<sup>35</sup> Ebd. 116.

«Для понимания отрывка о схождении во ад принципиально важно знать, что он имеет прямо противоположный образец в эфиопской книге Еноха, получившей свой нынешний вид после вторжения парфян в 37 г. до Р.Х. Здесь в 12–16 главах изображается, как Енох получает поручение идти к падшим ангелам из Быт 6 и открыть им, что они «не обретут мира и прощения» и что Бог отклонит их просьбу о мире и милосердии. Объятые страхом и трепетом, они просят Еноха составить ходатайство с просьбой о снисхождении к ним и прощении. Енох переносится к трону Божьему, охваченному огненным пламенем, и слышит там, что́ ему ответить на ходатайство падших сынов Божьих. Решение заключается в краткой ужасающей фразе: «Вам не обрести мира». Едва ли можно сомневаться в том, что теологумен схождения Христа во ад имеет своим образцом представленный миф о Енохе. К непослушным духам в мрачной темнице крепости подземного мира еще раз приходит вестник Божий с вестью от Бога. Но если Енох должен был передать им весть о невозможности прощения, Его послание звучит иначе: это радостная весть (4:6). Поэтому учение о проповеди Христа во аде желает выразить следующее: праведник умер за неправедных (3:18); Его искупительная смерть принесла спасение и безнадежно потерянными».<sup>36</sup>

### 3. Солидарность в смерти

Все сказанное до сих пор побуждает нас к критическому осмыслению богословской традиции с конца I в. и до сегодняшнего дня, однако это не означает ее отвержения в целом: необходимо не только ценностно классифицировать ее положения, но тем или иным образом полностью расчлнить, чтобы собрать их вновь; некоторые моменты обязательно отступят на второй план (так, например, мифическое изображение активной борьбы в аду), другие же, особенно сотериологические основания, исключенные современной догматикой ради достижения жесткой систематики, необходимо осветить вновь.

<sup>36</sup> J. Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi* = *Calwer Hefte* 62 (1963) 8.

Первый аспект — это солидарность умершего на кресте Иисуса со всеми умершими людьми. Подробное, еще свободное от любой апологетической тенденции описание снятия с креста, подготовки тела к погребению и погребения представляет собой простое свидетельство этой солидарности: тело *необходимо* предать земле (речь не идет о том, что здесь делается исключение, например, ввиду «нетления» Деян 2:27, 31), и это также говорит о «бытии» души Иисуса с мертвыми.<sup>37</sup>

#### а. Шеол

Бытие с неискупленно-мертвыми означает солидарность в ветхозаветном шеоле, относящуюся к всеобъемлющему состоянию грешника перед Богом. Поэтому мы должны принять шеол в классическом ветхозаветном смысле, включая сюда позднеиудейские, персидские и эллинистические умозрения о дифференциации награды и наказания после смерти, даже если такие представления иногда (характерным образом у Луки) проникают в Новый Завет (в притче о Лазаре 16:19-31 и в слове к разбойнику 23:43). «Рай» (остающийся многозначным)<sup>38</sup> и «геенна»<sup>39</sup>, таким образом, остаются включенными в более широкое и существенное понятие шеола: это ад, ключи от которого имеет Воскресший (Откр 1:18), тартар (2 Петр 2:4), «ров» (Ис 24:22), а также темница, в которой злые ангелы «соблюдаются в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (Иуд 6). Пятикнижие, книги Иисуса Навина, Судей, Царств не знают никакого различия в потусторонней участи, в лучшем случае им знакома личная ответственность перед Яхве. К состоянию смерти относится

<sup>37</sup> Наиболее обширный труд о гробе Иисуса принадлежит перу Дюге (Duguet), янсенистки окрашенному ораторианину (1649-1733), *Le Tombeau de Jésus Christ* (Paris 1731/32, 1735), где собран весь патристический материал; Бремон считает, что это шедевр Дюге (Bremond, *Histoire* Bd. 9). См. DS 1759ff. О положении во гроб: J. Blinzler ebd. 282ff.

<sup>38</sup> Существует «рай Адама», «рай усопших праведников» («лоно Авраама», «Эдем», соответствующий эллинистическому Элизиму) и эсхатологический рай. См. W. Bousset–H. Greßmann, *Religion des Judentums* (Tübingen <sup>2</sup>1925) 282; P. Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Tübingen 1934) 417f.

<sup>39</sup> J. Nelis, *Gehenna*: Haag BL (<sup>2</sup>1968) 529-531.

тьма (Иов 10:21-22; 17:13; 38:17; Пс 87:7, 13; 142:3, даже вечная Пс 48:20), прах (Иов 17:16; 20:11; Пс 29:10; 145:4; Ис 26:19; Втор 12:2), молчание (Пс 93:17; 113:25). Оттуда нет возврата (Иов 7:9; 10:21; 14:12); там нет деятельности (Екк 9:10), утех (Сир 14:11-17), знания о том, что происходит на земле (Иов 14:21-22; 21:21; Еккл 9:5; Ис 63:16). Там более не славят Бога (Пс 6:6; 29:10; 113:25; Сир 17:27; Ис 38:18). Мертвецы, лишённые всякой силы и витальности (Ис 14:10), обозначаются словом *refā 'im*, бессильные, они — как не существующие (Пс 38:14; Сир 17:28), они пребывают в земле забвения (Пс 87:13). «И Христос после своей смерти сошел туда».<sup>40</sup>

О принадлежности различных ветхозаветных потусторонних мест к всеобщей реальности шеола экзегетически слабо, но богословски сильно говорит Августин в своем знаменитом послании к Эводию 164 п. 3 (PL 33, 710), где он различает нижний *infernium*<sup>i</sup> (где находится «богатый») от верхнего *infernium* (в котором пребывает Лазарь на лоне Авраама): их разделяет *chaos magnum*<sup>ii</sup>, однако они оба равным образом являются частью ада. Августин уверен (*non dubito*) в том, что Христос спустился и в нижний *infernium*, чтобы «освободить истязаемые души, то есть грешников, от их мук» (*salvos facere a doloribus*). Искупила ли благодать Христа всех находящихся там: *adhuc requiro*<sup>iii</sup>. См. De Gen. ad litt. 12, 63 (PL 34, 48-49): «*Et Christi quidem animam venisse usque ad ea loca in quibus peccatores cruciantur, ut eos a tormentis, quos esse solvandos occulta nobis sua iustitia iudicabat, non immerito creditur*».<sup>iv</sup> <sup>41</sup> Необходимо принять во внимание, что Августин ведет здесь речь о спасении из шеола, а не из (новозаветного) ада.

Роберт Пуллий, который в своих сентенциях наиболее глубоко и оригинально размышлял о проблемах ада и о котором мы еще часто будем говорить, в принципе следует Августину и констатирует, что *chaos*

<sup>40</sup> J. Nelis, Totenreich: Haag BL<sup>2</sup> 1773-1774; отсюда взяты предыдущие указания на библейские места; см. литературу там же.

*Лат.* ад, преисподняя.

<sup>ii</sup> *Лат.* великая пропасть.

*Лат.* до сих пор задаю вопрос.

*Лат.* И душа Христа сходила до тех самых мест, в которых грешники претерпевают муки, чтобы освободить от этих мук тех, спасти которых, мы веруем, судил Он по своей сокрытой для нас правде.

<sup>41</sup> Также Фульгентий, Ad Thrasymundum 1. 3, с. 30 (PL 65, 294); DThC IV/1, 602.

*magnit* между местом наказания и местом награды не препятствует разговору между богатым и Лазарем. Однако именно этот разговор и дает ему уверенность в том, что оба места находятся *in inferno*.<sup>42</sup>

## 6. Шеол как состояние

Ветхозаветные описания настолько экзистенциальны, что в них акцент делается скорее на состоянии мертвых, чем на пространственном измерении. Поэтому неудивительно, что в христианском богословии темы потустороннего пространства («*receptacula*»<sup>ii</sup>, «*promptuaria*»<sup>iii</sup>)<sup>43</sup> и потусторонних состояний находятся рядом друг с другом почти без какого бы то ни было взаимовлияния и вторая тема иногда может появляться без первой. Очень характерно, что Беда, хотя и придерживается идеи пространственного измерения ада, может в то же самое время воспринимать ад как «акт»: в этом смысле дьявол, даже если он и покидает пространственный ад, носит свой ад повсюду с собой.<sup>44</sup> Этот взгляд разделяет и «*Alesander-summa*».<sup>45</sup> В соответствии с берущей свое начало у Платона и Плотина традицией Августин в своем труде «*De Gen. ad litt.*» предположил исключительно духовный характер ада<sup>46</sup>: если душа духовна, то она способна переживать обманчивые для тела фантазии, которые могут (например, во сне) ужасно терзать ее или делать ее счастливой. «Ад» в этом случае представляет собой именно такое воздействие в его самой интенсивной форме. «Можно по праву задаться вопросом, почему об аде говорят, что он находится под землей, ведь он не есть материальное место, или почему его называют подземным миром, если он не под землей». Мысль, что душа, одержимая пристрастием к чувственному (вместо духовного), после смерти по праву терзается чувственными фантазиями, впоследствии

<sup>i</sup> Лат. в аду.

<sup>42</sup> Sent. 4, с. 19-20 (PL 186, 824-825).

<sup>ii</sup> Лат. вместилище.

<sup>iii</sup> Лат. хранилище.

<sup>43</sup> Это уже позднеиудейские представления: см. P. Volz ebd. 257.

<sup>44</sup> In ep. Jac. с. 3 (PL 93, 27).

<sup>45</sup> III tr. 5, q. 2, с. 4 (Quaracchi IV, 233).

<sup>46</sup> L. 12, с. 32-33, п. 60-64 (PL 34, 480-482). В старости он раскаялся в своей смелости и частично взял свои слова обратно в «Ретракциях» 1. 2, 24, 2 (PL 92, 640).

защищают Скот Эриугена,<sup>47</sup> Николай Кузанский<sup>48</sup> и, наконец, Фицино (Ficino)<sup>49</sup>. Пуллейн (Pulleyn) и здесь идет своим собственным путем, после длительных размышлений приходя к более духовному, чем пространственному восприятию ада. Это избавляет его от необходимости принятия локального *chaos magnum* между богатым и Лазарем; то, что действительно их разделяет, — это их внутреннее духовное состояние: «*poena et quies (sunt) simul, praetermissa divisione locorum*»<sup>1, 50</sup>. Хотя такая радикальная демифологизация встречается не часто, все же она расчищает путь для душевной солидарности умершего Христа с пребывающими в духовном аду.

### в. Солидарность

Эта высшая солидарность представляет собой конечную точку и цель первого, так ясно описанного в Писании «схождения»: в этот «нижний мир», который, согласно Августину, по отношению к небу уже может быть обозначен как *infernum*.<sup>51</sup> Фома повторит то же самое.<sup>52</sup> Для него необходимость схождения в ад заключается не в

<sup>47</sup> De Praedest. 17 (PL 122, 417f); De Divis. Nat. V, 949f, 971f.

<sup>48</sup> Docta Ignorantia III, 9-10 (Petzelt 1, 107-112).

<sup>49</sup> R. Klein, L'enfer de Ficino, in: E. Castelli (Hrsg.), Umanesimo e Esoterismo (Padova 1960) 47-84. Здесь же речь идет и об арабском влиянии. Идеи Фицино перенимают Франческо Джорджи (Giorgi) (Harmoma Mundi II, 7 с 14-17) и Джордано Бруно (De vinculis in genere, Opp. lat. III). См. также: P. Courcelle, Les Pères devant les Enfers virgiliens: AHD 22 (1955) 5-74.

<sup>1</sup> Лат. муки и покой одновременны, однако места различны.

<sup>50</sup> Sent. 4, с. 24 (PL 186, 828).

<sup>51</sup> «*Propter duo inferna missus est Dei Filius, undique liberans: ad hoc nascendo, ad illud moriendo*» (лат. Из-за двух видов ада был послан Сын Божий, чтобы освободить нас от них обоих: в этот — рождаясь, в тот — умирая. — Прим. пер.) (Еп. in Ps 85, п. 17 [PL 37, 1093f]). Поэтому землю со всеми ее бедствиями и ее смертностью, ее возникновением и исчезновением, ее *timores, cupiditates, horrores, laetitiae incertae, spes fragilis* (лат. страхи, страсти, ужасы, сомнительные радости, хрупкая надежда. — Прим. пер.) вполне можно охарактеризовать как *infernum*. Поэтому уже здесь можно молиться словами: «*Quoniam non derelinques animam meam in inferno*» (лат. Ибо ты не оставишь души моей во аде — Прим. пер.) (Пс 15:10; Пс 85:12-13; см. Деян 2:27). Однако Ириной порицал гностиков за то, что они называли этот мир адом: Adv. Haer. V 31, 2.

<sup>52</sup> Так, в S. Th. III, q. 57, а. 2 ad 2 он проводит различие между первым *descensus secundum exinanitionem* (лат. схождение по истощанию. — Прим. пер.), субъект

недостаточности крестных страданий, но в принятии всего *defectus* грешников.<sup>53</sup> И поскольку душа и тело представляют собой *proportionalia*<sup>i</sup>, Христос должен был находиться в аде душою до тех пор, пока Его тело пребывало во гробе: «*ut per utrumque fratribus suis similaretur*»<sup>iii</sup>.<sup>54</sup> Из четырех причин шествия к мертвым в качестве первой Фома называет следующую: «*ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret*»<sup>v</sup>. Однако карой за грех человека была не только смерть тела, но и наказание в душе; поскольку грех был душевен, то и душа была наказана лишением созерцания Бога. Однако никто полностью не понес это наказание, поэтому все, в том числе и святые праотцы, до прихода Христа спускались *ad infernum*<sup>v</sup>. Итак, чтобы понести все возложенное на грешников наказание, Христос возжелал не только умереть, но и душой спуститься *ad infernum*<sup>v</sup>.<sup>55</sup> Уже для христианских авторов II в. в этом соучастии заключалась конечная точка и цель боговоплощения. «Узы смерти», в которые попадает и Иисус, расторгаются лишь тогда, когда Отец воскрешает Его.<sup>56</sup> Согласно Тертуллиану, Сын Божий подчинился всему закону человеческой смерти: «*huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus*»<sup>vi</sup>.<sup>57</sup> О том же говорит Иринея: «*Dominus legem mortuorum servavit, ut fieret primogenitus a mortuis*»<sup>vii</sup>.<sup>58</sup> Он настаивает на своем основном

---

которого — Бог, и вторым — в ад, который он называет *motus localis* (лат. локальное движение. — Прим. пер.), его субъект — человек.

<sup>i</sup> Лат. повреждение.

<sup>53</sup> In 3 Sent., d. 22 p. 3 a. 1.

Лат. соразмерные величины.

<sup>iii</sup> Лат. чтобы уподобиться всем братьям своим.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>v</sup> Лат. чтобы вынести все наказание за грех и тем самым искупить всю вину.

<sup>v</sup> Лат. в ад.

<sup>55</sup> Expos. symboli a. 5 (Spiazzi, n. 926): «*Descenditque cum illo in foveam*» (лат. Нисходил с ним в ров. — Прим. пер.) (ebd. n. 930)

<sup>56</sup> Polycarp, 2 ad Phil 1, 2 (Fischer 248).

<sup>vi</sup> Лат. Он подчинился и этому закону, оставшись в аду в образе человеческой смерти.

<sup>57</sup> De anima, c. 55 (PL 2, 742).

<sup>vii</sup> Лат. Господь исполнил закон смерти, чтобы стать первенцем из мертвых.

<sup>58</sup> Adv. Haer., l. 5, c. 31, n. 2 (PG 7, 1209). См. Иларий, In Ps 53, 4 (PL 9, 339 A); in Ps 138, 22 (PL 9, 803 C-804 A).

положении, согласно которому только то, что было выстрадано, может быть спасено и искуплено.<sup>59</sup> Поскольку речь прежде всего шла о том, чтобы проникнуть в *infern*, Христос должен был умереть, чтобы стать способным к этому, говорит Амвросиастер в «*Quaestiones ex Novo Testamento*».<sup>60</sup> Христос возжелал быть схожим с нами в том, говорит Андрей Критский, что Он «шествовал посреди тени смертной, там, где души были скованы в неизбежных оковах».<sup>61</sup> Все это — лишь осмысленная до конца логика человеческой смерти, ничего не говорящая о «схождении», а тем более о «борьбе» или вообще о «триумфальном победном шествии» Христа по аду; насколько опыт смерти объективно мог бы заключать в себе внутреннее преодоление и, тем самым, победу над вражескими силами, настолько же нет необходимости узнать о нем нечто субъективное: ибо именно это упразднило бы закон солидарности. Нельзя забывать о том, что между мертвыми не существует живого общения. Солидарность здесь означает: быть одиноким вместе с одинокими.

#### г. Неопределенность состояния шеола

За этой солидарностью скрывается серьезная богословская проблема, диалектику которой наше мышление, ограниченное категорией времени, не может разрешить. Наказание, наложенное на «дохристианское» человечество по причине «первородного греха» (если мы не принимаем здесь во внимание личный грех) *de jure*<sup>i</sup>, окончательно: оно есть *poena damni*<sup>ii</sup>, лишение созерцания Бога. С другой стороны, уже до Христа существует — явно у иудеев, но скрыто, конечно, у всех народов — порядок спасения, устремленный ко Христу, позволяющий тем или иным образом быть «праведным» при содействии благодати Божьей и таким образом «ожидать» спасения посреди *poena damni*. Мы недооцениваем эту диалектику, если наивно приписываем праведникам Ветхого Завета «свет надежды» в тьме *poena damni*, поскольку «надежда» в богословском смысле

<sup>59</sup> Adv. Haer., l. 3, c. 23, n. 2 (PG 7, 961).

<sup>60</sup> PL 35, 2277.

<sup>61</sup> Or. 1 de dormitione (PG 97, 1048).

Лат. юридически.

Лат. мука оставленности.



слова означает причастность божественной жизни, поэтому она противоречит *poena damni* и пониманию шеола в классических ветхозаветных текстах. Когда Фома говорит, что у Христа есть друзья не только на земле, но и в аду, поскольку «*in inferno multi erant qui cum veritate et fide Venturi decesserant*»<sup>i</sup>,<sup>62</sup> то и здесь господствует это наивное, недialeктическое мышление. Дialeктичность появляется в следующем высказывании «Alexandersumma»: «*nullius hominis caritas potest mereri vitam aeternam post peccatum nisi interveniente merito Christi, quia omnes sunt originali reatu obligati ad satisfactionem*»<sup>ii</sup>.<sup>63</sup> Поэтому Амвросиастер может сказать: «уже примирившийся с Богом человек еще не может взойти к Богу, поэтому Христос сходит, чтобы вырвать у смерти ее несправедливо удерживаемую добычу».<sup>64</sup> Тем самым ад с христологической точки зрения приобретает некое *условное измерение*: уже примирившийся с Богом, обладающий верой, любовью и надеждой человек с богословской точки зрения может примириться лишь через Христа, но для обладания этой благодатью ему, собственно, не надо ждать Христа, от любви которого он уже имеет нечто в себе. Рихард Сен-Викторский видит здесь следующую сложность: дохристианские праведники обладали *caritas*<sup>iii</sup>, однако, несмотря на это, они должны были идти в *infernum* и ожидать схождения Христа во ад: «*tenebantur debito damnationis aeternae, non quod eis aeterna fuerit, sed quod eis aeterna fuisset, nisi mors Christi eos ab hoc debito absolveret*»<sup>iv</sup>.<sup>65</sup> Здесь, с одной стороны, необходимо указать на то, что

<sup>i</sup> Лат. в аду были многие, кто с истинной верой предшествовали Грядущему.

<sup>62</sup> Expos. symboli a. 5 (n. 927); См. In 3 Sent., d. 26, p. 2. a. 5; q. 1 sol. 3; S. Th. III q. 52 a. 1 c.

Лат. никакими человеческими делами после грехопадения невозможно заслужить жизнь вечную, это возможно только посреднической заслугой Христа, потому что все в изначальном состоянии нуждаются в оправдании.

<sup>63</sup> Summa III (Quaracchi IV, n. 161, S. 223a). Это и учение Аквината: первородный грех удерживает праведников в *infernum*: «*ad vitam gloriae propter peccatum primi parentis aditus non patebat*» (лат. к славной жизни из-за греха прародителей не было доступа. — Прим. пер.) (S. Th. III q. 53, a. 5 c.).

<sup>64</sup> In 1 Tim (PL 17, 493). <sup>iii</sup> Лат. [деятельная] любовь.

<sup>iv</sup> Лат. Они были удерживаемы долженствованием вечного проклятия, которое не стало, но могло бы стать для них вечным, если бы смерть Христа не освободила их от этого долженствования.

<sup>65</sup> De pot. lig. atque solv., c. 19 (PL 196, 1171).

временные понятия нашего мира после смерти не могут более иметь силы, поэтому мы не можем определить во временном отношении принятие опыта шеола Спасителем (и тем самым — ожидание Его неискупленными)<sup>66</sup> и вынуждены создать парадоксальный, уничтожающий сам себя термин «временная *poena damni*»<sup>67</sup>. Однако другая мысль идет еще дальше: если через предваряющую благодать Христа живущие до Него в любви не испытывают заслуженную полностью *poena damni* (поскольку они ожидают Его в свете веры, любви и надежды), то кто действительно испытывает ее, если не сам Спаситель? Разве это неравенство не есть последнее следствие закона солидарности? Разве Бог во Христе, как правильно говорит Григорий Великий, благодаря своей собственной величайшей глубине не проходит все глубины подземного мира? Он, высший всех небес, также «*inferno profundior, quia transcendendo subvehit*»<sup>i</sup>.<sup>68</sup> Именно Христос по *compassio* принял на себя *timor horroris*<sup>ii</sup>: «*verum timorem, veram tristitiam sicut et veram carnem*»<sup>iii</sup>, не потому, что Он должен был страдать, но «*miserationis voluntate*»<sup>iv</sup> (Алан Лилльский/von Lille).<sup>69</sup>

Однако поэтому именно *Он* полагает предел продолжающемуся проклятью, создает пограничный знак, который показывает достижение глубочайшей глубины и с которого начинается движение в обратном направлении. Так, евхаристическая молитва Ипполита выражает это следующим таинственным образом: «*Qui cum traderetur voluntarie passioni ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et justos inluminet et terminum figat...*»<sup>v</sup>.<sup>70</sup> Григорий Нисский говорит

<sup>66</sup> См. мою главу «Umriss der Eschatologie» в: *Verbum Caro* (Johannes Verlag Einsiedeln 1960; <sup>3</sup>1990) 285.

<sup>67</sup> Pohle-Gierens, *Dogmatik III* (Paderborn <sup>9</sup>1937) 660.

<sup>i</sup> *Лат.* глубже ада, ибо, переступая, увлекает вверх.

<sup>68</sup> *Moralia*, l. 10, c. 9 (PL 75, 929 A).

*Лат.* ужасный страх.

*Лат.* истинный страх, истинную скорбь, поскольку и истинную плоть.

<sup>iv</sup> *Лат.* добровольно сострада.

<sup>69</sup> *Sermo* 4 (PL 210, 204).

<sup>v</sup> *Лат.* Он добровольно предался страданию, чтобы сокрушить смерть и разрушить оковы дьявола, упразднить ад и явить свет праведникам, *возвести границу...*

<sup>70</sup> Текст по: J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia I* (Wien 1948) 38. См. Петр Христорог, *Sermo* 74: «*sistuntur inferna*» (*лат.* прекращается ад. — *Прим. пер.*) (PL 52, 409 C).

о том же, показывая сияние света Христа из глубочайшей тьмы.<sup>71</sup> «Ко всем частям творения прикоснулся Господь... так, чтобы любой человек, в том числе и оказавшийся в мире демонов, мог повсюду найти Логос» (Афанасий).<sup>72</sup> Христос спустился в бытие смерти для того, «чтобы понести нашу вину; и как подобало Ему умереть, чтобы искупить нас от смерти, то так же подобало Ему сойти в ад, чтобы искупить нас от *схождения* в ад... по слову Исаяи: “действительно, Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни”» (Фома).<sup>73</sup>

#### 4. Смерть Сына Божьего

Ввиду всего вышесказанного становится неизбежной мысль: поскольку Спаситель в своей солидарности с мертвыми избавил их от полноты опыта смерти (как *poena damni*) — так что небесный проблеск веры, любви, надежды всегда освещал «бездну» — то Он замещающим образом взял на себя весь этот опыт. Тем самым Он открывается как единственный, кто, проходя через общий опыт смерти, измерил глубину бездны: исходя из этого ретроспективно еще раз можно отклонить «богословие смерти» как неполное, ограничивающее солидарность Иисуса с грешниками лишь актом решения или жертвы полноты бытия в момент смерти. Вместе с Альтхаузом (Althaus) мы можем сказать: чтобы смерть Христа могла быть инклюзивной, она в то же время должна быть эксклюзивной, должна быть уникальной в своей заместительной силе.

Эта эксклюзивность смерти Сына Божьего будет предметом наших размышлений в следующем разделе. Ее можно рассмотреть с трех сторон: как опыт «второй смерти» (вместе с чем впервые в

---

<sup>71</sup> «*Cum igitur malitiae vis se totam effundisset... quando conclusa sunt omnia sub peccato... quando vitiorum tenebrae ad summum usque terminum venerant: tunc apparuit gratia,.. tunc in tenebris et umbra mortis sedentibus ortus est iustitiae sol*» (лат. Итак, когда сила порочности совершенно излилась... когда все были заключены под грехом... когда тьма пороков достигла высшей точки и предела: тогда явилась благодать... тогда сидящим во тьме и сени смерти воссияло Солнце правды. — *Прим. пер.*) In diem nat. Christi (PG 46, 1132 BC).

<sup>72</sup> De incarn. 45 (PG 25, 177).

<sup>73</sup> S. Th. III q. 52 a. 1 c.

поле зрения попадает новозаветное понятие ада), затем — как опыт греха (благодаря чему теологумен о «*descensus* как триумф» обретает надлежащее ему место), наконец, как тринитарное событие, поскольку любая спасительная ситуация в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа в конечном счете может быть истолкована лишь тринитарно. Также именно здесь необходимо критически рассмотреть многочисленные традиции и сгруппировать их иначе, чем это было привычно долгое время.

### а. Опыт второй смерти

«Парижские сентенции» («*Sententiae Parisienses*») формулируют следующий принцип: «*Anima Christi ivit ad infernum, id est sustinuit passiones, ut liberaret suos de inferno*»<sup>i, 74</sup> Сначала здесь ничего не говорится о том, что представляют собой эти страдания. Однако мы можем вспомнить об основном тезисе Бонавентуры, согласно которому духовные *compassiones* перевешивают телесные *passiones* по своей интенсивности.<sup>75</sup> Сейчас же речь идет исключительно о *compassio* в смерти, а не о *compassio* Великой Пятницы на кресте.<sup>76</sup>

Здесь необходимо упомянуть известный взгляд Лютера, и особенно Кальвина, согласно которому Иисус на кресте заместительным образом страдал адской мукой за грешников, и поэтому соответствующий опыт ада в Великую Субботу излишен. Лютер говорит о Елеонской горе и кресте: «*vere enim sensit mortem et infernum in corpore suo*»<sup>i 77</sup>; однако он может принять претерпевание ада и мертвым Христом: Он действительно сошел в подземный мир (ад), чтобы «понести и *dolores post mortem*»<sup>ii 78</sup>

---

*Лат.* Душа Христа сошла в ад, то есть претерпела страдания, чтобы освободить принадлежащих Ему из ада.

<sup>74</sup> Hrsg. von A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard* (Löwen 1934) 16.

<sup>75</sup> См. выше.

<sup>76</sup> Фульгентию, по крайней мере, знакомо это *compassio* (Ad Thrasym., l. 3, c. 30), хотя он, следуя Августину, не воспринимает его серьезно (PL 65, 294f).

<sup>i</sup> *Лат.* Он истинно прочувствовал смерть и ад в теле своем.

<sup>77</sup> О Быт 42:38 (WA 44, 523); E. Vogelsang, *Weltbild und Kreuzestheologie in den Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit*: Arch. f. Ref. gesch. 38 (1941) 90-132.

*Лат.* посмертные муки.

<sup>78</sup> К Пс 16:10 (WA 5, 463).

Однако именно эти страдания и составляют Его победу над адом, так что можно вести речь о «*victrix infirmitas*»<sup>i</sup>.<sup>79</sup> Меланхтон односторонне подчеркивает момент триумфа и тем самым определяет все последующее лютеранство.

Кальвину знаком сотериологический смысл *descensus*, но для него важнее констатировать, что Христос ввиду «*divinae ultionis severitatem*»<sup>ii</sup> должен был пережить «*diros in anima cruciatus damnati ac perditii hominis*»<sup>iii</sup>. «Ничего не совершилось бы, если бы Иисус Христос претерпел только телесную смерть», Он должен был «вступить в ближний бой с ужасом вечной смерти», чтобы освободить нас от нее. Однако Он не мог быть удержан от *dolores mortis*. Кальвин цитирует Илария: «Сын Божий в аду, но человек возносится на небо» (Trin. 3, 15). Он возражает против толкования богооставленности в аду как «отчаяния неверия»: «Слабость Христа была чиста от любого порока, поскольку она пребывала в рамках послушания Богу». Однако именно этим Его страх смерти и богооставленность отличались от любого обычного страха грешника. Поэтому для Кальвина «начинающаяся» на Елеонской горе, продолжающаяся на Голгофе и завершающаяся в Великую Субботу богооставленность представляет собой единое событие.<sup>80</sup> Гайдельбергский катехизис следует ему в своем 44-м вопросе.<sup>81</sup> Эти тексты больше подчеркивают единство и идентичность богооставленности перед смертью и после нее, чем разницу между ними, что важно для нашего рассмотрения. Колесание реформаторов в отношении кенотического и победоносного аспектов Великой Субботы вызвало бесконечные дискуссии и разделения в протестантском богословии (консумматисты и инферналисты), которым мы здесь не будем уделять внимания.<sup>82</sup>

Николай Кузанский взял только страдания Великой Субботы и рассмотрел их как относящиеся к собственно заместительным страстям Христовым. Послушаем его:

*Лат.* победоносная слабость. <sup>79</sup> См. W. Bieder ebd. 6-7.

*Лат.* суровость божественной кары.

<sup>iii</sup> *Лат.* ужасные душевные муки проклятого и погибшего человека.

<sup>80</sup> Institutio II, 16, 10-12. <sup>81</sup> Bekenntnisschriften (1938) 159.

<sup>82</sup> W. Bieder ebd. 6-13; M. Waldhäuser, Die Kenose und die moderne protestantische Christologie (Mayence 1912).

Созерцание (*visio*) смерти на пути непосредственного опыта (*via cognoscentiae*) есть наиболее совершенное наказание. Однако поскольку смерть Христа была совершенной, ибо Он путем собственного опыта увидел смерть, претерпевание которой Он свободно выбрал, то душа Христа спустилась в подземный мир (*ad inferna*), где существует созерцание смерти. Ибо смерть называется подземным миром (*infernus*) и выпущена из глубочайшего подземного мира (*ex inferno inferiorum*). Более нижний, более глубокий подземный мир присутствует там, где мы созерцаем смерть. Когда Бог воскресил Христа, Он вырвал Его, как мы читаем в Книге Деяний Апостолов, из нижнего подземного мира, освобождая Его от мук преисподней (*solutis doloribus inferni*), почему пророк и говорит: «Не оставил души моей во аде». Страдания Христа – величайшее, что только можно помыслить – были как страдания проклятых, которые не могли быть прокляты еще больше, то есть речь шла об адском наказании (*usque ad poenam infernalem*)... Он один через такую смерть вошел в свою славу. Он хотел, подобно проклятым в аду, претерпеть *poena sensus*<sup>1</sup> к славе Отца своего, чтобы показать, что Ему необходимо быть послушным до тягчайших мук (*quod ei oboediendum sit usque ad extremum supplicium*). Это означает восхвалять и прославлять Бога всеми возможными способами для нашего оправдания, как это сделал Христос.<sup>83</sup>

Таким образом, перед нами логическое продолжение всего того, что мы сказали о замещении в «бытии с мертвыми», объясняющее, как с богословской точки зрения ветхозаветный шеол, или преисподняя, может перейти в ад новозаветный. Иудейская геенна предоставляет для этого лишь внешнее связующее звено, с богословской точки зрения такой переход – скачкообразный и может быть обоснован только с христологической точки зрения.

В Послании к Евреям мы видим, как эта терминология формально возникает перед нашими глазами: перед лицом христологического *ἀπαξ*<sup>ii</sup> ни в этом, ни в потустороннем мире ничто полностью не окончательно; однако в единственности Христа человек приходит к единственному и окончательному решению. Принявшего и

<sup>1</sup> Лат. чувственные муки.

<sup>83</sup> Excitationes, lib. 10 (Basler Ausgabe 1565) 659.

Греч. однажды.

вкусившего полноту эсхатологических благ «и, несмотря на это, вновь отпадающего», «невозможно опять обновлять покаянием», и «его конец – сожжение» (6:4-8). «Ибо если мы, получив познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников». Наказанием за преступление закона была смерть, «и сколь тяжчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет?» (10:26-29). Исав – это вновь лишь земной прообраз, поскольку он легкомысленно потерял благословение и «не мог переменить мыслей отца, хотя и просил о том со слезами» (12:17). Поэтому мы читаем совершенно ясно в 12:25: «Смотрите, не отвратитесь и вы от говорящего. Если те, не послушав глаголавшего на земле, не избегли наказания, то тем более не избежим мы, если отвратимся от Глаголющего (к нам) с небес!» Дважды говорится о Боге как о «поядающем огне».

Будет богословской ошибкой проецировать понятие новозаветного (христологического) ада обратно на Ветхий Завет и на основании этого ставить вопрос о Великой Субботе, который не может быть разрешен, поскольку он неправильно поставлен. Августин очень ясно выражается об этой богословской смене преисподней (Hades) адом (Hölle).<sup>84</sup> Ад (Hölle) в новозаветном смысле есть

<sup>84</sup> «Cum vero Deus et dicendo: 'Adam, ubi es?' mortem significaverit animae, quae facta est illo deserente, et dicendo: 'Tena es, et in terram ibis' mortem significabat corporis, quae illi fit anima discedente, propterea de morte secunda nihil dixisse credendus est, quia occultam esse voluit propter dispensationem Testamenti Novi, ubi secunda mors apertissime declaratur, ut prius ista mors prima, quae communis est Omnibus, proderetur ex illo venisse peccato, ... mors vero secunda non utique communis est Omnibus, propter eos, qui secundum propositum vocati sunt'... quos a secunda morte per Mediatorem Dei gratia liberavit» (лат. Когда же Бог словами «Адам, где ты?» указал на смерть души, совершившуюся вследствие оставления Его, и словами: «Прах ты, и в прах возвратишься» обозначил смерть тела, совершающуюся вследствие оставления его душою; то потому, вероятно, ничего не сказал о второй смерти, что восхотел, чтобы она была сокрытою ради домостроительства Нового Завета, в котором о второй смерти возвещается с полною ясностью; так что первоначально делается известною та первая смерть, общая для всех как происшедшая из этого греха... вторая же смерть вовсе не есть общая для всех, по причине «призванных по предведению». Последних от второй смерти избавила чрез Посредника Божьего благодать. – Прим. пер.) (De Civ. Dei l. 13, с. 23, 1. [PL 41, 396-397]).

функция события Христа; если же Христос пострадал не только за избранных, но и за всех людей,<sup>85</sup> то Он услышал их эсхатологическое «нет» по отношению к своему спасительному делу, и тогда необходимо, как бы ни описывался опыт Великой Субботы в деталях, в принципе признать правоту за Николаем Кузанским. Этот опыт должен быть серьезно воспринятой солидарностью в шеоле, не освещенном светом спасения: ибо весь свет спасения происходит только от Солидарного до конца. Он может сообщить этот свет, поскольку Он заместительно отказывается от него.

### б. Опыт греха

Николай Кузанский только что очень четко сказал о созерцании (второй) смерти, о *visio mortis*: и в этом моменте контемплативного и объективного (пассивного) рассмотрения заключается отличительная особенность опыта Великой Субботы по сравнению с активно-субъективным опытом страданий в Страстях Христовых. Христос теперь принадлежит к *refā 'im*, к «бессильным»; Он не может вести активной борьбы против «сил ада», как не может Он и субъективно «торжествовать», что в свою очередь предполагало бы жизнь и силу. Однако Его внешняя «слабость» вполне может и должна быть единой с предметом Его *visio*: второй смертью, которая сама едина с истинным грехом как таковым, грехом, более не связанным с отдельным индивидуумом, воплощенным в живом бытии, но абстрагированным из этой индивидуальности, созерцаемым в своей обнаженной реальности как грех (ибо грех *есть* реальность!).

В этом состоянии грех аморфен, он образует то, что можно назвать вторым (произошедшим из свободы человека) «хаосом» и что — в отделении греха от живого человека — представляет собой именно продукт активного крестного страдания; поэтому умерший Спаситель в адском шеоле видит не что иное, как свой собственный триумф, однако не в блеске жизни воскресения (ибо как воскресший к вечной жизни может еще соприкасаться с этим хаосом?), но

<sup>85</sup> DS 901 и др.; 1 Тим 2:4-6; 4:10; Тит 2:11; Рим 12:32; 1 Кор 10:33; Флп 2:11; Евр 9:28; 2 Петр 3:9; Ин 12:32.



в единственном состоянии, допускающем такой внутренний контакт: в абсолютном опустошении жизни умершего.<sup>86</sup> Предметом этого *visio mortis* не может быть ни обитаемый ад, ибо он был бы созерцанием поражения, ни обитаемое чистилище, ибо оно с богословской точки зрения вообще не могло существовать «до» Христа, как это еще будет показано, ни обитаемое «пред-адие», которое согласно образному представлению должно быть опустошено именно через «схождение» Христа, но лишь чистейшая субстанциальность «ада» как «греха в самом себе». Платон и Плотин предоставили для этого выражение βωρβωρός (грязь, нечистота), которое отцы церкви (особенно каппадокийцы) благодарно подхватили.<sup>87</sup> Равным образом здесь напрашивается образ хаоса.<sup>88</sup> Используя другое образное выражение, Эриугена говорит о том, что в нашем спасении «всю проказу человеческой природы бросают в дьявола».<sup>89</sup> И если «великая блудница Вавилон» как воплощение мирового греха «пала» и «сделалась жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу», если ее покидают все, чтобы в конце концов она в «смерти, плаче и голоде была сожжена огнем» (Откр 18:2, 8) и виден лишь поднимающийся «вдали дым от пожара ее» (18:9, 17), если она «повергается» и «более не будет ее» (21), когда «дым ее восходит во веки веков» (19:3), то это последний образ Писания для обозначения самопоглощения абсолютного зла. А. Гюглер (Gügler), ученик Хердера (Herder) и Сайлера (Sailer), подробно изобразил картину этого самопоглощения с помощью палитры романтической натурфилософии, описывая ад как окончательный «совершенно необитаемый осадок и флегму», в котором «объективировалась ненавидящая вражда». Ибо поглощающее не может более вновь

<sup>86</sup> См.: A. von Speyr, Kreuz und Hölle (Privatdruck, Einsiedeln 1966).

<sup>87</sup> M. Aubineau, Le thème du „bourbier“ dans la littérature grecque profane et chrétienne RSR 50 (1959) 185-214. Ориген вел речь об «отхожем месте» мира (Num. h. 14, 2 Baehr. 7, 124). Этот образ возникает вновь у Сведенборга (Swedenborg), Отингера (Oetinger), Ф. фон Баадера (von Baader).

<sup>88</sup> L. Eizenhöfer, Taetrum chaos illabitur: ALW 2 (Regensburg 1952) 94f; Петр Хризолог, Sermo 74: «*Movetur chaos*» (лат. сотрясается царство тьмы. — Прим. пер.) (PL 52, 409 C).

<sup>89</sup> Div. Nat. V, 6 (PL 122, 873 C). Согласно Кириллу Александрийскому, Hom. paschal. 7 (PG 77, 552), Иисус, спасая ад, отнимает у дьявола всю его добычу, так что он остается совершенно одиноким и опустошенным.

вспыхнуть ни в ком из живущих и может лишь вечно поглощать свое собственное поглощение как темный, замкнутый в самом себе огонь, «чтобы навечно проглотить поглощенные остатки всего поглотимого в пустой бездне».<sup>90</sup>

Согласно такому пониманию ад есть *продукт* спасения, который Спаситель отныне должен «созерцать» в его самости (An-Sich), чтобы он в своей абсолютной отверженности стал «принадлежащим Ему» (Für-Ihn): тем, от чего Ему в воскресении должны быть вручены власть и ключи. Поэтому здесь излишне любое драматическое изображение, предпринимаемое «теорией выкупа» в ее грубых или утонченных формах.<sup>91</sup>

### в. Тринитарное событие

Бытие Спасителя с мертвыми, или, лучше, с той смертью, которая и делает мертвых действительно мертвыми, есть заключительное следствие Его спасительного задания, принятого от Отца. Тем самым — это бытие в величайшем послушании и, поскольку это послушание мертвого Христа с богословской точки зрения — это «послушание трупа» (выражение Франциска Ассизского). Это — экзистенциальное измерение всего масштаба абсолютно антибожественного бытия, всего предмета божественного эсхатологического суда, который здесь осознается в событии его «стремительного повержения» (ὀρμίματι βληθήσεται: Откр 18:21; Ин 12:31; Мф 22:13). Такое измерение одновременно охватывает всю широту отеческой мысли: «рекогносцировка» ада есть (домостроительно)-тринитарное событие. «*Patiens vulnerum et salvator aegrorum, unus defunctorum et vivificator obeuntium, ad inferna descendens et a Patris gremio non recedens*»<sup>92</sup> Если Отец — Творец человеческой свободы (со всеми ее предвидимыми

<sup>90</sup> Nachgelassene Schriften, Bd. 5 (Luzern 1836): «Die Hölle» 545-569.

<sup>91</sup> Право дьявола на обладание душами, кровь Христа уплачена ему в качестве выкупа, Христос обманывает дьявола, вторгаясь в его царство, которое не может удержать Его, и т.д.; тексты в: Diekamp-Jüssen, Kath. Dogmatik II (Münster 1959) 323-324.

*Лат.* Претерпевающий раны и целитель болезней, один из умерших и воскреситель погибающих, сходящий в ад и недр Отчих не покидающий...

<sup>92</sup> Hormisdas, Ep. «Inter ea quae» ad Justinum imperatorem (DS 369).

последствиями!), то суд и тем самым «ад» изначально принадлежат Ему, и, если Он посылает в мир Сына, чтобы спасти, а не судить, отдает Ему для этого «весь суд» (Ин 5:22), тогда Он должен ввести Его как *вочеловечившегося* и в «ад» (как в финальное следствие тварной свободы). Но действительно ввести Сына в ад можно лишь как умершего, в Великую Субботу. Это введение предполагается, когда говорится о том, что «мертвые слышат глас Сына» и как слышащие будут «жить» (Ин 5:25). Сын должен «обозреть в области творения все незавершенное, неоформленное, хаотическое», чтобы перевести его в свое владение как Спаситель; об этом говорит Иринея: «*propter quod et descendit ad inferiora terrae, id quod erat in operatum conditionis visurus oculis*»<sup>93</sup>. Это созерцание хаоса Богочеловеком стало для нас условием нашего созерцания Божества.<sup>94</sup> Его проникновение в последние глубины сделало «путем» то, что было «темницей». Так, Григорий Великий говорит: «Христос спустился в последние глубины моря, когда Он вступил в глубины ада, чтобы вывести оттуда души своих избранных. Глубина морская до спасения была не путем, но темницей... однако Бог сделал эту пропасть путем... Она также называется «глубочайшей бездной», ибо, подобно тому, как в глубины морские нельзя проникнуть человеческим взглядом, так и в сокровенность ада нельзя проникнуть человеческим познанием...» Однако Господь проходит (*deambulare*) этот глубочайший ад, поскольку Ему не могут помешать никакие цепи греха, но Он «свободен среди мертвых». Затем Григорий обращается от бездны Великой Субботы к духовному сошествию Спасителя в потерянное грешное сердце: тот же самый *descensus* повторяется каждый раз, когда Господь проникает в глубины *desperata corda*<sup>95</sup>. Следуя Григорию, Исидор Севильский также указывает на «*via in profundo maris*»<sup>96</sup>, который открывает избранным путь на небо.<sup>96</sup>

*Лат.* Ради кого Он сошел в преисподнюю земли, чтобы лицезреть состояние их...

<sup>93</sup> Adv. Haer. IV, c. 22, n. 1 (PG 7, 1047 A).

<sup>94</sup> Summa Alexandri III, tr. 7, q. 1, a. 1 (Quaracchi IV, n. 205).

<sup>95</sup> *Лат.* отчаявшегося сердца.

<sup>96</sup> Moralia 29 (PL 76, 489). О схождении в глубины шеола см. уже Od. Sal 42, 13ff.

<sup>111</sup> *Лат.* путь в глубине моря.

<sup>96</sup> 1 Sent, c. 14, sent. 15 (PL 83, 568 A).

Поскольку Сын по поручению Отца проходит через весь хаос, то в антибожественной тьме Он объективно находится в «раю», и образ триумфа должен выразить это.<sup>97</sup> «Сегодня Он как Царь пришел в темницу, сегодня Он разрушил железные двери и стальные засовы, Он, поглощенный как обычный мертвец, опустошил ад в Боге».<sup>98</sup> Это «захват имущества», как подчеркивает Фома Аквинский.<sup>99</sup> Отныне ад принадлежит Христу, и поскольку Он воскресает со знанием ада, Он может дать это знание и нам.<sup>100</sup>

## 5. Спасение в бездне

Как тринитарное событие шествие к мертвым необходимым образом есть событие спасения. Будет плохим богословием *a priori* ограничивать это спасительное событие, пытаясь (при условии некоего учения о предопределении и в случае отождествления преисподней (геенны) и ада) с самого начала утверждать, что Христос не мог воздвигнуть спасения в «подлинном аду» (*infernus damnatorum*). Высокая схоластика, следуя некоторым отцам, создала такие априорные преграды. Выделяя четыре подземных «пространства»: пред-адие, чистилище, ад некрещенных детей и собственно огненный ад, она ставила вопрос, как глубоко спустился Христос и до каких пор может простираться Его спасительное действие — либо через Его собственное присутствие (*praesentia*), либо через простой результат (*effectus*). Чаще всего отвечают, что Он явил себя всем проклятым в аду, чтобы проявить свою силу и над адом; в детском аду не надо было ничего делать, в чистилище могла быть провозглашена амнистия, об объеме которой ведутся споры, пред-адие охватывается пространством спасительного действия.<sup>101</sup> Всю эту сложную сеть необходимо расплести ввиду всего вышесказанного, поскольку «до» Христа (имеется в виду «до» в вещественном, а не в хроно-

<sup>97</sup> Philo Carpasius, Comm. in Cant. (о «схождении Жениха в свой сад» — 6, 1): «Здесь, мне кажется, подразумевается схождение Господа в ад», и он оправдывает свою точку зрения, указывая на слово разбойнику, PG 40, 112-113).

<sup>98</sup> Прокл Константинопольский *Sermo* 6, n. 1 (PG 65, 721).

<sup>99</sup> Expos. symb. (n. 928). <sup>100</sup> Ebd. 935.

<sup>101</sup> Фома *Sent.* III, d. 22, q. 2, a. 2; S. Th. III q. 52 a. 2-a. 8.

логическом смысле) не может существовать ни «ад», ни «чистилище» (мы вообще ничего не знаем о каком-то особом аде для детей), но лишь та преисподняя (которую в высшей степени спекулятивно можно разделить на верхнюю и нижнюю, причем связь между ними остается неясной), из которой Христос хотел освободить «нас» через свою солидарность с (телесно и душевно) умершими. Однако мы впали бы в противоположную крайность, если бы захотели вывести из этого, что все люди, жившие до и после Христа, отныне спасены, что Христос через свой опыт ада опустошил ад, и тем самым любой страх проклятия стал беспредметным. Мы еще будем вести речь об этом, однако прежде необходимо отметить, что разница между преисподней (Hades) и адом (Hölle) именно здесь получает свое богословское значение (см. Евр): воскресая, Христос оставляет за своей спиной ад как невозможность для человечества приступить к Богу; однако из своего глубочайшего троичного опыта Он берет «ад» с собой: как выражение своей силы в качестве судьи выносить решение о вечном спасении или проклятии человека.

Конечно, прежде всего — это спасительное событие созидания плода креста в пропасти смертной потерянности. В этом правы К. Ранер и Л. Борос (Boros). Их мысль не нова, ее часто выражали в эпоху после Шлейермахера и Гегеля. Е. Гюдер (Güder) указал на «сотиологическое следствие» события Великой Субботы: ныне всем людям предложено спасение, так что умершие, в соответствии с «возможностью человека принимать решение “за” или “против” откровения Бога во Христе», а также, будучи подверженными влиянию заключающегося в жизни «вектора душевного расположения», будут принимать свое решение; причем речь идет об умерших как до, так и после явления Христа.<sup>102</sup> Внутренний интерес XIX века к теологумену *descensus* был именно здесь: в созидании спасения в основании мира и тем самым в универсальном предложении спасения. Таким образом, вопрос, относится ли *descensus* к *status exinanitionis*<sup>ii</sup> или *exaltationis*<sup>di</sup>, получает новый ответ: это становится «диалектическим переломом поражения и победы» (Ф. Марейнеке / Marheineke),

<sup>102</sup> Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten (Bern 1853) 367, по W. Bieder ebd. 17.

Лат. состояние истощания.

Лат. величие.

«переходом» от первого ко второму (Томазий), путем чего осуществляется «движение в промежуточное состояние усопших», поскольку Христос тем самым конституирует себя в качестве «превосходящего все естественные границы центра» (Д. А. Дорнер/Dorner).<sup>103</sup>

#### а. «Чистилище»

С богословской точки зрения «чистилище» может возникнуть только в Великую Субботу. Даже если Павел в 1 Кор 3:12-13 использует ветхозаветный язык и связывает эсхатологический огонь суда «дня Господня» с «испытанием» человека, то единственный критерий, согласно которому здесь осуществляется суд, — это «основание» Иисус Христос, и хотя эсхатологический огонь может испытывать построенные на этом основании дела и при известных условиях полностью поглотить их, однако человек спасается «как бы из огня»<sup>104</sup>. Речь здесь идет не об очищении, но об испытании: огонь представляет собой инструмент эсхатологического суда, осуществляющегося не просто ввиду пламенеющего гнева Божьего, но ввиду солидарного с нами Иисуса Христа. Это место у Павла (основой которого является огонь дня Яхве) не имеет ничего общего с изречением Мф 25:41, за которым находится иудейское представление о геенне. Хотя здесь можно многое возразить Оригену с экзегетической точки зрения,<sup>105</sup> с богословской точки зрения он оказывается прав: в «бытии с мертвыми» Христос созидает момент милосердия в том, что образно описывается как яростный огонь Божий.<sup>106</sup> «Всех нас некогда поглотил и удерживал ад, поэтому Христос сошел не только на землю, но и под землю... Он обрел всех нас в подземном мире» и возвратил нас оттуда не на землю, но в

<sup>103</sup> Примеры в: W. Bieder ebd. 22-25. Подобным образом уже Гердер (Herder), для которого «схождение во ад» представляет собой «развитие» лишь от чувственного понимания Ветхого Завета к духовному пониманию Нового Завета: Erläuterungen zum NT III, 1: Werke (Cotta 1852) 7, 131.

<sup>104</sup> J. Gnllka, Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? (Düsseldorf 1955).

<sup>105</sup> Ebd. 20ff.

<sup>106</sup> Вопрос, когда начинает действовать этот огонь: после смерти человека или во время «Страшного суда», относится к области эсхатологии, и мы можем оставить его здесь без рассмотрения.

Царство Небесное.<sup>107</sup> Католическая догматика в любом случае должна вести речь об «универсальной тенденции спасения» (в противоположность узости учения о двойном предопределении).<sup>108</sup> Доказательством от противного в пользу богословской правоты этого взгляда являются схоластические рассуждения, которые, говоря о дохристианском «чистилище» в аду, попадают в сети неразрешимых противоречий. Наиболее явно это становится опять у Пуллия, который ставит данные вопросы наиболее остро.<sup>109</sup>

### б. «Разрешение оков»

Если задаться вопросом о «деле» Христа во аде, или лучше (поскольку мы описали его как исключительно пассивное «созерцание» отделенного греха) о «плоде», то прежде всего следует отбросить всю богословскую суетливость и религиозное нетерпение, которые хотели бы перенести этот плод, вечное спасение через временное страдание, на более раннее время — с Пасхи на Великую Субботу.

Конечно, можно, как это делает Восточная церковь, видеть важнейший образ спасения именно в «*descensus*»: в разрушении дверей ада и выведении заключенных из темницы.<sup>110</sup> Бесчисленное множество раз иконописцы изображали эту сцену — подлинный пасхальный образ Востока.<sup>111</sup> Здесь полнота дела *Triduum Mortis* рассматри-

<sup>107</sup> Ex. h. 6 (Baehr. VI, 197-198). См. Пс.-Августин, Sermo 197: «*tunc leonem et ursum strangulavit quando ad inferna descendens omnes de eorum faucibus liberavit*» (лат. удушил льва и медведя, когда, сходя в ад, освободил всех от их пасти. — Прим. пер.) (PL 39, 1819).

<sup>108</sup> См. M.J.Scheeben, Dogmatik § 266 III (Freiburg 1961) 356ff.

<sup>109</sup> Он вынужден рассматривать чистилище как процесс между двумя уровнями ада, нижним, где мучается богач, и вышним, где наслаждается Лазарь на лоне Авраама; однако, во-первых, ему мешает высказывание о *chaos magnum* между этими двумя «местами», и, во-вторых, процесс очищения приводит *purgandi* не к Богу, а лишь в другую форму *poena damni*. Только после шествия Христа по аду «завершением» чистилища становится уже не вышний ад, но небо (Sent. I. 4, 21-26; PL 186, 825-830). См. также Лудольф Саксонский, Vita Christi II, с. 68: De Sabbato Sancto, n. 5.

<sup>110</sup> J. Monnier ebd. 183-192; B. Schultze, La nuova soteriologia russa: OrChrP 12 (1946) 130-176; J. H. Schulz, Die «Höllenfahrt» als «Anastasis»: ZKTh 81 (1959) 1-66.

<sup>111</sup> M. Bauer, Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum 16. Jahrhundert (masch. Diss. Göttingen 1948); G. Cornelius, Die Höllenfahrt Christi

вается как единое движение, достигающее в Великую Субботу своей высшей драматической интенсивности. В то время как западные пасхальные изображения всегда представляют Христа, воскресающего одного, Восток дает нам увидеть сотериологически-социальную сторону дела спасения. Это происходит через предвосхищающее включение события Пасхи в Великую Субботу, через изменение объективного и пассивного триумфа в триумф субъективный и активный. Жертвой этой вполне понятной потребности в антиципации постепенно пало и благовестие первых веков, на смену которому частично пришли средневековые пасхальные мистерии. Эти проповеди и мистерии сохранили важный богословский аспект, который в систематическом богословии все более и более исчезал; однако тем самым они затемнили другой богословский момент, который вновь некоторым образом был подчеркнут лишь благодаря новым литургическим правилам, отменившим пение «аллилуйя» в Великую Субботу.

1 Петр 3:19 говорит о κηρύσσειν<sup>i</sup> (активно), 4:6 о εὐαγγελίζεσθαι<sup>ii</sup> (пассивно), Деян 2:24 о λύειν<sup>iii</sup> (муки или оковы смерти: субъект здесь — Бог). Соответственно, обе темы: благовестие (провозглашение) и освобождение, изначально конкурируют друг с другом.

*Провозглашение (Proclamation)* необходимо воспринимать в его чистой объективности (поскольку оно — *Eu-angelion*) как появление в вечной смерти манифеста вечной жизни, не принимая во внимание образ благовестия,<sup>112</sup> благовествующих личностей<sup>113</sup> или побоч-

---

(München-Autenried 1967); H. Rothmund, Zur Ikonographie der Höllenfahrt Christi: Slav. Rundschau II (1957) 20ff; O. Schönwolf, Die Darstellung der Auferstehung Christi, ihre Entstehung und ihre ältesten Denkmäler (Leipzig 1909); J. Villette, La Résurrection du Christ dans l'Art (Paris 1947). E. Völter, Darstellung der Auferstehung Christi bis zum 13. Jahrhundert (Freiburg o.J.); R. B. Green, Höllenfahrt Christi (in der Kunst): RGG III, 410f; Handbuch der Ikonkunst, Slav. Institut München (21966) 308.

*Греч.* проповедовать.

*Греч.* благовествовать.

<sup>iii</sup> *Греч.* разрешать, развязывать.

<sup>112</sup> Речь не идет о «увещаниях» и попытках обращения, как позволяет предположить, к примеру, Иларий, In PS 118, 11, 3 (PL 9, 572-573).

<sup>113</sup> Ерма думает о продолжении этого земного дела проповеди апостолами и учителями: Sim. 9, 16, 5 (Funk 1, 532), Ориген представляет пророков, а также Иоанна Предтечу в аду предшественниками благовестия Иисуса: C. Cels., 1.2, с. 43



ных мыслей о лучшем или худшем состоянии тех, к кому обращено это провозглашение. Тем самым проблема позднейшего обращения уже умерших, так сильно занимавшая отцов (с точки зрения как возможности такого обращения после смерти, так и числа обращающихся<sup>114</sup>), с самого начала снята.

Мотив *освобождения* (*Lösung*), то есть обращенного к мертвым спасения, необходимо рассматривать не менее объективно в качестве содержания провозглашения. Подобно тому как бытие Иисуса в смерти практически не изображается субъективно, так и речи не идет о субъективном действии провозглашения «духам в темнице»:

---

(PG 11, 865); Reg, h. 2 (865). Климент следует мнению Ермы, что это благовестие продолжается и после воскресения Иисуса Его учениками: Strom. 6, 6 (PG 9, 265); 2, 9 (PG 8, 980).

<sup>114</sup> Диапазон взглядов простирается от полного опустошения ада в смысле искупления всех (см. Кирилл Александрийский, *Hom. pasch.* 7 (PG 77, 657) и Пс.-Амвросий, *Hom. de Paschate*, с. 3f: все в Адаме обречены идти в ад и мучаются там до того момента, когда приходит Христос, побеждает ад и освобождает всех), до искупления только тех душ (иудеев, возможно, и язычников?), которые обладали определенной верой и вели праведную жизнь, и обращения *in ultimis* (лат. в конце — *Прим. nef.*) (Ириней, *Adv. Haer.*, I, 4, с. 22; 27, п. 1f. (PG 7, 1047; 1056-1058); Ориген, *C. Cels.* 2, 43 (PG 11, 865); Амвросиастер, *In Eph* 4, 9 (PL 17, 387: *quotquot cupidi eius essent* (лат. все, кто горячо желал этого. — *Прим. nef.*)); *In Rom* 10, 7 (PL 17, 143: *quicumque, viso Salvatore apud inferos, speravit de illo salutem* (лат. всякий, кто, видя Спасителя в аду, надеялся на это спасение. — *Прим. nef.*)); нерешительно высказывается Григорий Богослов, *Og.* 45, 24 (PG 36, 657: все или, по крайней мере, верующие в Него); Иоанн Златоуст, *In Mt*, h. 26,3 (PG 67, 416: и язычники, не надеявшиеся на Христа, если только они не поклонялись идолам, но почитали истинного Бога); Филастрий Брешианский, *De haeres.* 125 (PL 12, 1251-1252), хочет включить сюда поэтов, философов и других язычников, при соблюдении условия, выдвинутого Златоустом; самые узкие рамки мы находим у Григория Великого, *Ep.* I, 7, 15 (PL 77, 869-870: не *omnes qui illic confiterentur eum Deum* (лат. все, кто там исповедал Его Богом. — *Прим. nef.*), но *solos illos ... liberavit, qui eum et venturum esse crediderunt et praecepta eius vivendo tenuerunt* (лат. только тех... освободил, кто верил в Него и Его пришествие и соблюдал наставления Его при жизни. — *Прим. nef.*); ибо как ныне вера и добрые дела необходимы для спасения, так это должно было быть и тогда); Августин, *Ep.* 164, 14 (PL 33, 715: *recte intelligitur solvisse et liberasse quos voluit* (лат. справедливо полагать, что Он искупил и освободил тех, кого восхотел. — *Прим. nef.*)) оставляет вопрос открытым. Тем самым налицо весь спектр мнений — от самого широкого до самого узкого круга спасаемых.

драматическое изображение пережитой победы,<sup>115</sup> радостной встречи Иисуса и заключенных, особенно нового и ветхого Адама, не есть недозволенное благочестивое суждение, однако оно превышает выразительные возможности богословия. Именно здесь необходимо

<sup>115</sup> Часто повторяется мысль, что Христос, придя в темный ад, озарил все светом; см. Dölger, *Sol Salutis* (Münster 1925) 336-364; так, уже в Евангелии от Никодима (Schneemelcher I, 349, 351): «В полуночный час в тамошнюю тьму ворвалось нечто подобное солнечному свету и воссияло... осветились все темные уголки ада»; подобным образом Пс.-Августин, *Sermo* 160, 2 de Pascha (PL 39, 2060: «*Quisnam est iste terribilis et niveo splendore coruscus?*» (лат. Что же это за ужасная и ослепительно блистающая молния? — Прим. пер.)); а также от Цезария, *Nom. I in Paschate* (PL 67, 1043) и до пасхальных мистерий, в ходе которых перед темной церковью зажигается пасхальный огонь, который как *Lumen Christi* (лат. свет Христа. — Прим. пер.) вносится в церковь, символизируя вхождение Христа в ад, который тем самым превращается в рай: Редентинская пасхальная мистерия, созданная в 1464 г. (Redentiner Osterspiel, Golther 492). Затем, это мотив борьбы с дьяволом, который ввиду превосходства Христа вынужден открыть «железные двери» и выпустить торжествующего победителя. Первая победа Христа над адом возвещает вторую и окончательную победу во время Страшного суда, когда ад окончательно разрушится. Так, в Редентинской мистерии и в Ayrer, «Historischer Processus juris in welchem sich Luzifer über Jesum, darüber, daß er ihm die Höllen zerstöret, beklaget» (Frankfurt 1680). Наконец, мотивы встречи с Адамом, ведущихся при этом разговоров (уже в Евангелии от Никодима, прекраснее всего в проповеди Пс.-Епифания, PG 43, 452-464), которые развиваются в мистериях страстей Христовых. См. Палатинская мистерия: «*Issiez hors de ceste prison / Mi ami, mi cousin, mi frère. / Je vieng de la destre mon pere / Pour vous sauver ai morte soufferte. / Maintenant vous sera ouverte / La porte d'enfer e li huis*» (фр. Выходите из этой тюрьмы / Мой друг, Мой кузен, Мой брат. / Я иду от десницы (от правой стороны) Отца Моего, / Дабы спасти вас, Я пострадал, приняв смерть. / Отныне для вас дверь ада / будет открыта. — Прим. пер.), in: *Jeux et Sapience du Moyen-Age*, ed. Pauphilet, Pléiade, 257; *St. Galler Passionsspiel* (Haiti 1952) Verse 1509-1529; *Das Osterspiel von Muri* (Ranke 1944) 45f; *Donaueschinger Passionsspiel* (Haiti 1942) Verse 3949ff. И уже Ефрем: «*Ramus se inclinavit usque ad Adamum in infernum, deinde se erigens assumpsit eum atque reduxit in Eden*» (лат. Ветвь склонилась к Адаму в аду, затем, вознося, взяла его и возвратила в Эдем. — Прим. пер.) [Hymni (Ламу) IV, 678, vgl. 758, 762-764]; Кассиан, *Instit.* III, 3, 6 (Petschenig 36-37); проповедь Пс.-Фаддея в Едессе (у Евсевия, ЦИ 1, 13, 3). В наше время П. Клодель (Claudel), часто размышлявший и слагавший стихи об аде (см. его *Descensus*-драму: *Le Repos du Septième Jour*, созданную в 1896), вел речь о внутренней процессии Великой Субботы из ада на небо (*La Sensation du Divin*, in: *Présence et Prophétie* [Paris 1942] 113f).

ограничить стремление к систематичности, иначе оно безудержно будет прогрессировать до учения об апокапотастасисе.

Вместо этого церковь в Великую Субботу получает указание сопровождения издали: Григорий Богослов увещает нас принять участие в сошествии Господа в духе: ἄν εἰς ἄδου κατήσυγκά τελεθε, γνῶθι καὶ τὰ ἐκεῖσε τοῦ Χριστοῦ μυστήρια<sup>i</sup>.<sup>116</sup> Фома Аквинский повторяет призыв: «*nam Christus descendit ad inferos pro salute nostra, et nos frequenter debemus solliciti esse illuc descendere...*»<sup>ii</sup>.<sup>117</sup> Остается открытым вопрос, как такое сопровождение возможно с богословской точки зрения (ведь Спаситель заместительно шествует в состоянии абсолютного одиночества), и можно ли обозначить его не как сопровождение, а как некую действительную, то есть по-христиански данную, причастность этому одиночеству: быть мертвым вместе с мертвым Богом.

---

*Греч.* Если сходит в ад – сходи с Ним и ты, познай и тамошние Христовы тайны.

<sup>116</sup> Ор. 45 (In Sanctum Pascha) n. 24 (PG 36, 657 A).

*Лат.* Ведь Христос сошел в ад для нашего спасения, и нас всегда должно поражать это схождение...

<sup>117</sup> Expos. symb. (n. 932).

## V. Путь к Отцу (Пасха)

Весь Новый Завет единодушно свидетельствует о том, что подлинное значение распятия и погребения Христа можно осознать лишь в свете события Пасхи, без которого вообще не существовало бы христианской веры. Заглавие этой главы — «Путь к Отцу» — взято из Евангелия от Иоанна (Ин 16:28), и событие, которое оно описывает, необходимо рассматривать в совокупности других его описаний, чтобы понять: Отец — это Творец, который, действуя в Сыне, в день Пасхи исполняет свое дело; Он, возвышая Сына, завершает и явственно представляет миру Его послание, посылая в мир общего Им обоим Духа. Априорно в структуру рассматриваемого феномена включено то, что это всеобъемлющее событие одновременно ускользает от нас (как направленное в вечности к Отцу) и открывается нам (чтобы мы, веруя, могли осознать смысл истории спасения), что оно одновременно должно быть «сверхисторично» или «предысторично»<sup>1</sup> и исторично, что оно может обладать высшей богословской достоверностью и одновременно вопреки этому в образе своего выражения и представления может разрывать форму земного повествования и поэтому ставить перед экзегетами никогда не разрешимые до конца проблемы, так что «между историческим анализом и богословским постижением постоянно возникает критический диалог»<sup>2</sup>. Поскольку вера в происшедшее событие вызывает многообразие попыток выражения на языке нашего мира (которые может критиковать экзегеза), то это многообразие именно в своей контрастности и противоречивости наполнено важнейшим богословским содержанием, так что для нашего исследования

---

<sup>1</sup> K. Barth, KD IV/1 (Zollikon 1953) 371. Однако необходимо принять во внимание, как осторожно Барт вводит эти термины и ограничивает их объем.

<sup>2</sup> L. Goppelt, *Das Osterkerygma heute*, цит. по: B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung* (Wuppertal 1967) 212.

мы получаем три основных подхода: 1) основной богословский тезис, который можно представить в его целостности и главных конвергирующих линиях; 2) экзегетическая ситуация, апории которой во многом возникают из структуры события Пасхи, причем попытка их истолкования побуждает экзегета к принятию некоторых предпосылок, предписывающих ему дальнейший путь его исследования; 3) раскрытие содержащихся в различных повествованиях богословских аспектов, глубина и важность которых могла стать достаточным поводом для того, чтобы оставить противоречивые изложения такими, каковы они есть.

### **1. Основной богословский тезис**

Основной богословский тезис в свою очередь необходимо истолковать с трех различных сторон: в его уникальности (вместе с проблематикой того, как абсолютно не имеющее аналогий и не конструируемое событие все же может и должно быть выражено в категориальных формах определенного контекста осмысления), затем — в его тринитарной структуре (поскольку инициатива всегда приписывается Отцу, живой же Сын, действуя самостоятельно, является ученикам, а Дух именно в контексте Пасхи «освобождается» для мира), наконец, в согласованно изображенных основных формах явления и дарования себя Воскресшего, которые основывают непоколебимость пасхальной веры.

#### **а. Уникальность тезиса**

а). Самое главное правило для любой филологии — дать текстам сказать то, что они сами хотят сказать.<sup>3</sup> Вопрос, остается ли еще в силе для нас то, что они говорят,<sup>4</sup> вторичен. «Однако решающим является полное согласие в универсальном постижении верой

---

<sup>3</sup> H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Johannes Verlag Einsiedeln 1968; 1983) 15.

<sup>4</sup> W. Marxsen, *Die Auferstehung als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh 1965). Цит. по: *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh 1967) 12f.

(*Glaubenserkenntnis*) воскресения Иисуса». <sup>5</sup> Постижение веры говорит, с одной стороны, о том, что этот тезис подразумевает объективную реальность, которая выражается в ранних кратких формулах и аккламациях: «Господь истинно (ὄντως) воскрес и явился Симону» (Лк 24:34), «Бог воскресил Иисуса Христа из мертвых» (Деян 2:32; 3:15; 4:10) и т. д., однако, с другой стороны, оно подразумевает выражаемый лишь в вере тезис: «церковь не дистанцировалась от воскресения, она говорила о нем не как о чем-то необязательном, но взволнованно исповедуя его». <sup>6</sup> Это исповедание основывает церковь. Если бы Христос не воскрес, то не было бы ни церкви, ни веры: «Итак, я ли (Павел), они ли, мы так проповедуем, и вы так уверовали» (1 Кор 15:11). Единодушное благовестие осознает себя не суммарно (как количество индивидуумов, мыслящих одинаково по этому вопросу), но, поскольку свидетели единодушны, они сами образуют церковь: итак, она есть подлинный субъект пасхальной веры, подобно тому как эта вера есть подлинный объект, через который церковь прежде всего конституируется как верующий субъект. Без начинающегося в день Пасхи живого присутствия Господа не существует церкви. <sup>7</sup> Поэтому не может быть и речи о том, чтобы вместе со Шлейермахером и его школой вытеснить воскресение Христа из центра церковной веры; <sup>8</sup> напротив, воскресение — это отправная точка всего церковного богословия, и только в нем все земное бытие Иисуса и Его крест обретают свое истинное значение. <sup>9</sup>

<sup>5</sup> W. Künneth, *Theologie der Auferstehung* (München <sup>5</sup>1968) 109.

<sup>6</sup> H. Schlier op. cit. 9; W. Künneth op. cit. 107; L. Goppelt op. cit. 213.

<sup>7</sup> H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Göttingen <sup>2</sup>1961) 263. G. Koch, *Die Auferstehung Christi* = *BHTh* 27 (Tübingen <sup>2</sup>1965) 325ff; F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut* (Le Puy-Paris <sup>2</sup>1954) 183ff.

<sup>8</sup> *Der christliche Glaube* II § 99: «Факты воскресения и вознесения Христа... не могут рассматриваться как самостоятельные составные части учения о Его личности» (Berlin <sup>2</sup>1831) 92.

<sup>9</sup> Поэтому существует примат богословия в трактате о воскресении, как мы видим это, к примеру, у К. Барта, В. Кюннета/Künneth, К. Х. Ренгсторфа (K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu, Wirten/Ruhr* <sup>5</sup>1952), Ф. Х. Дурвела/Durwell и А. М. Рамсея (A. M. Ramsey, *The Resurrection of Christ*, London <sup>2</sup>1956), несмотря на решительный протест в Е. Касеманна, *Die Gegenwart des Gekreuzigten*, in: *Christus unter uns* (Stuttgart <sup>3</sup>1967).

Древнейшее<sup>10</sup> свидетельство о воскресении — это формула веры, которую Павел напоминает коринфянам в 1 Кор 15:3-5: «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...». Исследователи спорят о том, где завершается эта древнейшая, ритмически построенная формула; вероятнее всего, не перед «Кифой», поскольку глагол «явился» требует предиката; «двенадцать» также относятся к изначальному тексту. Павел продолжает список: «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». Эта основная формула содержит то, что Павел после своего обращения (в 33 г. или немного позже) сам «принял» от апостолов в Иерусалиме. В тексте много непавловых,<sup>11</sup> вероятно, семитских черт,<sup>12</sup> он мог возникнуть в Иерусалиме, возможно, в Антиохии; параллель между «Кифой и двенадцатью» и «Иаковым и всеми апостолами» не указывает (как часто предполагали исследователи со времен Гарнака) на наличие различных, соперничающих друг с другом традиций, ее также не следует в первую

<sup>10</sup> Особенно после того, как U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1963) поставил под сомнение возраст так называемых «архаичных» формул в проповедях Петра.

<sup>11</sup> См. список в: J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* = SBS 17 (Stuttgart 1966) 25.

<sup>12</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Zürich 1949) 96; E. Fascher, *Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung*: ZNW 26 (1927) 1-26. Точка зрения У. Вилькенса, что эта формула также могла возникнуть в Антиохии или Дамаске и имеет эллинистические черты (U. Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen: Dogma und Denkstrukturen*, hrsg. von W. Joest und W. Pannenberg [Göttingen 1963]), а также оспаривание Г. Концельманом (Conzelmann) семитского протообраза формулы (*Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15,3-5*: EvTh 25 [1965] 1-11) были отклонены Г. Деллингом (G. Delling, *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus. Ein exegetischer Beitrag*, (Gütersloh 1967) S. 68). Об этой проблематике см. также В. Клаппен, *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor 15,3-5* = NTS 13 (Cambridge 1967) 168-173, и J. Kremer *op. cit.* 82f. Поэтому не следует просто использовать клише «антиохийская формула веры» (так полагает Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien* = SBS 26 [Stuttgart 1967] 24f).

очередь рассматривать как апостольскую «формулу легитимации» (зачем тогда упоминать о явлении пятистам братьям?).<sup>13</sup> Безусловно, Павел желает выстроить в один ряд явления воскресшего Иисуса хотя бы в некоторой степени хронологично,<sup>14</sup> еще более ошибочна попытка перевести ἐφάπαξ<sup>15</sup> (во фразе «более нежели пятистам братьям в одно время») как «раз и навсегда» и тем самым редуцировать все остальные явления до этого одного и единственного.<sup>15</sup> С другой стороны, не стоит пытаться вычитать в этой формуле все богословие раннехристианской миссии.<sup>16</sup>

Вот два основных положения рассматриваемой формулы: 1) существует большое число свидетелей воскресения: то, что еще сегодня их можно спросить об этом (ст. 6), никоим образом не означает, что Павел хочет «доказать» воскресение, он скорее указывает на «предъизбранных свидетелей» (Деян 10:41), в число которых входит и он сам; 2) уже в этой древнейшей формуле крестная смерть и погребение Иисуса связаны в единое исповедание с воскресением и явлением Воскресшего, уже здесь — и это важно — в свете воскресения крест рассматривается как искупительная смерть «за наши грехи», смерть и воскресение осознаются как доступные пониманию в общем контексте Писания и как окончательно разъясняющие его.<sup>17</sup> Оба события контрастируют друг с другом (крест также подчеркивается упоминанием погребения: тот, кого погребают, окончательно умер<sup>18</sup>), оба они через повторение слов

<sup>13</sup> Прежде всего E. Bammel, *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in I Kor 15,1-11*: ThZ 11 (1955) 401-419.

<sup>14</sup> Так верно полагает H. Grass *op. cit.* 298.

<sup>15</sup> *Ἰφελ.* в одно время.

<sup>15</sup> Как это делает Ph. Seidensticker *op. cit.* 27f, который хотел бы идентифицировать это единственное явление с единственной в своем роде галилейской пасхальной встречей Мф 28:16-20. Противоположной точки зрения придерживается J. Kremer *op. cit.* 71, Anm. 30, который поэтому принимает многие явления (86f).

<sup>16</sup> Как это делает G. Koch *op. cit.* 200ff.

<sup>17</sup> Во фразе о воскресении слова «по Писанию» прежде всего относятся к этому, а не к более близкому определению «в третий день»; J. Kremer *op. cit.* 35, 49; см. ниже.

<sup>18</sup> К. Х. Ренгсторф видит в словах «умер и погребен» «устоявшуюся, часто употребляемую уже в Ветхом Завете формулу, которая используется по отношению



«по Писанию» характеризуются как одновременно связанные друг с другом, но в то же время и как различные. Поэтому необходимо признать правоту Барта, а не Бульмана: в воскресении речь идет о личном акте Бога,<sup>19</sup> а не просто об осознании значения креста.<sup>20</sup> Допавлова формула Рим 4:25 связывает процесс нашего оправдания в первую очередь и существенно не с крестом, но с воскресением.<sup>21</sup> Исходя из этих текстов нельзя посягать на объективность первичного действия Бога во Христе, которое затем обретает свое вторичное и решающее воздействие на мир вообще и на каждого человека в частности. Разрушение этой объективности, предпринимавшееся начиная со Шлейермахера, Германа (Herrmann) и до его ученика Бульмана, — поскольку эта объективность якобы нейтрализует экзистенциальную связь с верующим

---

к важным личностям в истории Израиля, и, вероятно, ее изначальное место — в царских анналах» (op. cit. 52). Он указывает на то, что в притче о богаче и Лазаре о первом говорится, что он умер и был погребен, в то время как о втором лишь то, что он умер (Лк 16:22), «и это означает, что он умер, не получив надлежащего погребения».

<sup>19</sup> KD IV/1, 335f: «Это самостоятельное, новое действие Бога по отношению к событию креста... а не просто откровение и разъяснение его позитивно-значения и важности» (как полагает Бульман). Подобным образом считает J. Schniewind, Antwort an R. Bultmann (Текст по: В. Klappert op. cit. 76-89) и L. Goppelt (ebd. 207-221); Н. Grass op. cit. 245f: «Бог осуществил свое действие во Христе, прежде чем Он начал действовать в Его свидетелях, причем Он действовал в них через это первое действие... Никакая привлекательная, раскрывающая глубочайшие корни нашего человеческого бытия антропология, заключающаяся в этом благовестии, не может оправдать это благовестие сама по себе». Об этом же говорит Н. S. Iwand, Kreuz und Auferstehung Christi (у В. Klappert op. cit. 275-297).

<sup>20</sup> «Может ли речь о воскресении Христовом быть чем-то иным, кроме как выражением значимости креста?» R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie: Kerygma und Mythos, hrsg. von H. W. Bartsch, I (1948) 47-48. Здесь имеется в виду значимость *pro me* (лат. за меня. — Прим. пер.) как «присутствие в конкретной жизни верующего» S. 46.

<sup>21</sup> На этом тексте созидает свое богословие воскресения прежде всего Ф. Х. Дурвел. См. также К. Н. Rengstorf op. cit. 63-64: «Наиболее поразительное... выражается в I Кор 15:17... «Если же Бог не воскресил Христа, то вы еще во грехах ваших». То, о чем здесь идет речь, при ближайшем рассмотрении говорит о том, что встреча с Распятым для Павла недостаточна, если человек должен прийти к Богу, если... он в конце концов должен прийти и к себе самому».

«я» и догматизирует или «мифологизирует» процесс — ведет к упразднению значимости креста для спасения: между благим Богом и облагодатствованным «я» не принимается в расчет объективное посредничество Христа.<sup>22</sup>

б). То, что мертвый вновь оживает, в библейском понимании не является совершенно уникальным; однако в воскресении Иисуса должно быть выражено не это, а, скорее, Его переход в такую форму бытия, которая преодолела смерть раз и навсегда (Рим 6:10) и тем самым раз и навсегда переступила границу этого эона в своем движении к Богу (Евр 9:26; 1 Петр 3:18): Иисус, в отличие от Давида, а также от воскресенных Им самим, избавлен от тления (Деян 13:34), Он живет для Бога (Рим 6:10), живет «во веки веков» и «имеет ключи ада и смерти» (Откр 1:17-18). Это состояние, как неоднократно и правильно подчеркивалось, *не имеет аналогий*.<sup>23</sup> Оно уникальным образом разрывает весь наш мир жизни и смерти, чтобы через этот прорыв проложить нам новый путь к вечной жизни Бога (1 Кор 15:21-24). В этом уникальном шаге из одного эона в другой важны обе реалии — не только принятие в новый эон (который было бы неправильно представлять в противопоставлении с временностью ветхого эона как абстрактно-безвременную вечность),<sup>24</sup> но и обозначение *terminus a quo*<sup>1</sup>, точки истории, где через историю

<sup>22</sup> R. Bultmann *op. cit.* 45: «Значение Его (Иисуса) истории вытекает из того, что Бог хочет мне сказать через нее». Против такой точки зрения резко выступает Н. Grass *op. cit.* 268, 275, 323.

<sup>23</sup> «Для него не существует никаких аналогий»: W. Künneth *op. cit.* 62, см. 78f. «Поэтому смерть Иисуса выходит за рамки любых аналогий к смерти других людей»: *ebd.* 159. «Воскресение — это событие, лишенное аналогий, то есть не имеющее никакого соответствия в истории»: В. Klappert *op. cit.* 17. «Не имеющее аналогий событие Пасхи»: G. Koch *op. cit.* 54. «Это событие не имеет аналогий в истории»: *ebd.* 208. «В этом случае у нас просто нет возможности сравнения и соответствующей категории»: J. Kremer *op. cit.* 61. «Сравнения» с другими воскресениями мертвых «ошибочны»: *ebd.* 46; G. Dellling *op. cit.* 86: «Поэтому понимание воскресения Иисуса полностью выходит за рамки любых аналогий».

<sup>24</sup> Против этого по праву выступает В. Кюннет (прежде всего возражая П. Альтхаузу/Althaus) W. Künneth *op. cit.* 246-281. О воскресении как об *исполнении* времени: см. *ebd.* 191-192.

*Лат.* отправная точка.

решительным образом переступают. Поэтому можно с уверенностью сказать, что воскресение — это «действительное событие в рамках мира... поскольку оно произошло (*geschehen ist*) в рамках времени как особая история (*Geschichte*) в ходе общечеловеческой истории (*Geschichte*)». <sup>25</sup> Можно даже попытаться поместить воскресение как историческое событие в общий контекст истории. <sup>26</sup> Однако можно вести речь и об «исторической границе» воскресения <sup>27</sup> или об «открывающейся в историю грани» «метаисторического» события, <sup>28</sup> ввиду чего становится понятной и многозначность исторических знаков, если они отделяются от события веры. Поэтому с полным основанием альтернатива «исторического» и «неисторического» была отвергнута как опасная; <sup>29</sup> исторически (и это означает: внутриисторически) прорыв мирской и человеческой истории к Богу может обнаружиться лишь в том случае, если сверхисторичный Бог действует в Умершем и дает живому Сыну сверхисторично открыться в истории. Поэтому, как еще будет показано ниже, никто не был свидетелем воскресения, <sup>30</sup> пустой гроб изначально не может рассматриваться как «доказательство» воскресения, <sup>31</sup> и никто в конечном счете не мог быть нейтральным созерцателем являющего себя Господа.

Тем самым остро встает вопрос о понимании этого уникального события. Такое понимание возможно лишь в том случае, если присутствуют категориальные *предпосылки осмысления*, которые, однако, затем перед лицом уникальности обязательно *трансцендируются*, причем так, что они конвергируют в это уникальное событие.

<sup>25</sup> K. Barth op. cit. 368; Барт корректирует свои радикальные высказывания в «Die Auferstehung der Toten» (München 1924), где история обесценивается в пользу чистого «факта откровения».

<sup>26</sup> W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 95. О критике его взглядов: В. Klappert op. cit. 22: тем самым происходит «низведение эсхатологического на универсально-исторический уровень».

<sup>27</sup> В. Klappert op. cit. 18.

<sup>28</sup> Н. Grass op. cit. 12f.

<sup>29</sup> В. Klappen op. cit. 50.

<sup>30</sup> W. Marxsen op. cit. 18. Характерно, что апокрифическое Евангелие Петра попыталось впервые наглядно изобразить процесс воскресения: Schneemelcher I (Tübingen 1959) 122f.

<sup>31</sup> К. Н. Rengstorf op. cit. 60-62.

Писание предлагает нам три такие предпосылки: 1) (растущее) представление о живом Боге, который в своем завете есть Бог живых; 2) открытые горизонты дохристианско-иудейской апокалиптики; 3) притязание исторического Иисуса на то, что Он становится для встречавших Его людей решением о вечном спасении или осуждении.

Бог завета изначально был не только живым, но и дающим жизнь, «истинная жизнь существует для израильтянина лишь в сообществе с живым Богом».<sup>32</sup> «Ибо у Тебя источник жизни» (Пс 35:10). И для Иисуса Бог «не есть Бог мертвых, но живых» (Мф 22:32). Уже в Ветхом Завете левитское благочестие, исходя из этой мысли о живом Боге, трансцендирует неумолимо поставленную человеку границу смерти: выработалось «глубокое убеждение на основании уверенности в неразрушимости жизненного единства, предложенного Богом».<sup>33</sup> Иисус как живое воплотившееся Слово Божье есть собственно Живущий (Ин 14:19 и др.), живущий через Отца в самом себе (Ин 5:26). Поэтому совершенно естественно, когда ангелы во гробе в Евангелии от Луки спрашивают женщин: «Что вы ищете живого между мертвыми?» (24:5; см. 24:23; Деян 1:3; 25:19). Уникальное и неожиданное событие воскресения Умершего в окончательную бессмертную жизнь обнаруживается как превосходство над областью всего известного, даже тем или иным образом уже ожидаемого человеком.

(Пророческо-)апокалиптический горизонт позднего иудаизма предлагает различные категории, позволяющие понять уникальность пасхальной тайны; однако ни одна из них сама по себе не достаточна для объяснения, они являют свою несостоятельность в самый решительный момент. Начиная с Дан 12:2 и Апокалипсиса Исайи 24–27 части иудаизма известна мысль о воскресении мертвых в конце времен (Деян 23:8; см. Мк 9:10). Однако для этих иудеев вообще не шло речи об индивидуальном предвосхищении всеобщего воскресения мертвых. «Воскресение, новое телесное бытие, всегда

---

<sup>32</sup> F. Mußner, ZWH, Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium = MThSt I/5 (München 1952) 6f.

<sup>33</sup> G. von Rad, «Gerechtigkeit» und «Leben» in den Psalmen: Festschr. A. Bertholet (Tübingen 1950) 418-437, включено в: Ges. Studien zum AT = Theologische Bücherei 8 (München 1965) 244-245.

ожидают лишь при наступлении грядущего нового мира. Когда ученики говорят о воскресении Иисуса, они ясно связывают с Ним исключительное эсхатологическое событие. В этом же самом смысле Павел объединяет воскресение Иисуса с эсхатологическим воскресением мертвых и характеризует Воскресшего как первенца нового мира (1 Кор 15:20-58). Поэтому пасхальная керигма является для иудейского мира уникальным и неслыханным высказыванием. Однако она чужда и эллинистическому миру». <sup>34</sup> Но прежде чем мы столкнемся с этой очевидной границей категории «воскресения мертвых», необходимо кратко указать на то, что для иудейского сознания и переживания ввиду уверенности в действительном воскресении Иисуса должно было казаться, что ветхий эон, время, каким-то образом достиг своего конца. Поэтому в древнейших слоях повествований о воскресении наблюдается своего рода соединение воскресения и парусии, своего рода опыт глубочайшего присутствия последнего действия Бога, за пределами которого уже нельзя ожидать ничего большего. Только мысль, что свидетели этого события все еще пребывают во времени, вновь разделила эсхатологическое настоящее на «сейчас» и «позже», на обладание и новую надежду с ожиданием (близкого конца мира). Г. В. Бартч (Bartsch) показал сходство форм Мф 28:2-4 и христофании в Откр 1:13-20, предположив наличие изначального явления Христа в ангелофании Матфея; безусловно апокалиптически-эсхатологичен и отрывок Мф 27:51-52 с землетрясением, развержением скал, открытием гробов и воскресением многих тел усопших святых в день Пасхи. Сюда же относится объявшаая всю землю тьма (Мк 15:33 пар.) как знамение начинающегося конца мира (Ам 8:9). И слово Даниила о явлении Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках (Мк 14:62), вполне могло быть прежде всего связано с осуществлением эсхатологического события. <sup>35</sup> Подобный взгляд разделяет и Ф. Зайденштикер (Seidensticker), собирающий фрагменты «апокалиптического стиля пасхальных повествований» (прежде всего в филиации Втор 7) и толкующий «могущественную парусию Господа нашего

<sup>34</sup> L. Goppelt op. cit. 215.

<sup>35</sup> H. W. Bartsch, Das Auferstehungszeugnis, sein historisches und theologisches Problem: Theologische Forschung 41 (Hamburg 1965) 12-15.

Иисуса Христа» во 2 Петр 1:16 не в контексте эсхатологического возвращения, но могущественного пришествия Господа в церковном настоящем;<sup>36</sup> он также рассматривает Мф 28:16-20 как апокалиптическую сцену, в которой изображается облечение вознесшегося Христа «всякой властью» (ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία<sup>1</sup>) и благоговейное поклонение учеников.<sup>37</sup> Однако при всем этом речь не может идти о чем-то большем, чем о попытке истолкования, которая сразу же обнаруживает свою неспособность удостоверить изъясняемое событие Пасхи в благовестии.<sup>38</sup> То же самое можно сказать и о попытке В. Панненберга (Pannenberg) сделать апокалиптический образ мысли *conditio sine qua non*<sup>11</sup> для понимания воскресения Христа.<sup>39</sup>

Третий подход наиболее радикально осуществил тот же Панненберг, который, с одной стороны, следовал ходу мыслей Альберта Швейцера (радикально-эсхатологическая христология), с другой — Эдварду Швейцеру, желавшему осветить путь и самосознание Иисуса исходя из контекста пророческо-иудейской схемы униженного и возвышенного праведника.<sup>40</sup> А. Швейцер полагает, что Иисус

<sup>36</sup> Ph.Seidensticker op. cit. 52; см. Idem, *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien* = SBS 27 (Stuttgart 1967) 43-51.

<sup>1</sup> Греч. дана Мне всякая власть.

<sup>37</sup> Op. cit. 55; см. также G. Koch op. cit. 62-63; Бартчу возражает H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten: Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh 1967) 41, Anm. 10, также критически высказывается L. Goppelt op. cit. 218.

<sup>38</sup> Ph.Seidensticker op. cit. 56.

<sup>11</sup> Лат. необходимое условие.

<sup>39</sup> Критика в: W. Künneth op. cit. 28ff; V. Klappert op. cit. 22ff; H. G. Geyer, *Die Auferstehung Jesu Christi, Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh 1967) 110f.

Едва ли заслуживает упоминания попытка истолковать новозаветные свидетельства очевидцев исходя из категории позднеиудейских апокалиптических провидцев скрытых тайн будущего мира: они встречают не неизвестного Сына Человеческого, как пророк Даниил, они не «переносятся» в свое видение, они встречают Господа, который хорошо знаком им, узнают Его по Его ранам, в преломлении хлеба и т. д., они общаются с Ним на этой земле, а не в удаленной от мира небесной сфере. Таким образом, и эта апокалиптическая категория недостаточна для понимания воскресения.

<sup>40</sup> *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* = AThANT 28 (Basel 1955).

живет пролептически по направлению к грядущему царству и своему собственному поставлению Мессией и Сыном Человеческим, но на кресте терпит неудачу в своих устремлениях. Панненберг также описывает Его жизнь как «предвосхищение ожидаемого лишь в будущем подтверждения» Богом-Отцом (что соответствовало видению истории апокалиптиками), однако Иисус, поскольку Он жил устремленностью к «близкому всеобщему воскресению мертвых», не мог осуществить его сам. Эта концепция, хотя в ней и верно подчеркивается пророческий характер абсолютной мессианской претензии, по сути рушится в том, что она желает выйти из затруднительного положения с помощью принятия двух схем мышления, скомбинировать которые друг с другом невозможно. Страдающий праведник (как и страдающий пророк) никогда не есть страдающий Мессия: во времена Иисуса такой идеи не существует.<sup>41</sup> Ис 53 также не связывают с идеей Мессии. Поэтому «предвосхищение» Иисусом своего «оправдания» Отцом хотя и может иметь аналогию в верующем доверии смирившегося праведника, но не более; ибо притязание Иисуса, по крайней мере формально, по своей интенсивности и своим импликациям — мессианское, существующая же категория Мессии не рассматривает такое притязание в качестве предвосхищения.

В событии воскресения исполняются и одновременно разрушаются все предзаданные схемы: их необходимо использовать для благовестия, однако именно их кумулятивное употребление показывает, что каждая из них может внести лишь фрагментарный вклад в единое трансцендентное целое: «проповедуемое апостолами лежало за пределами того, что можно было помыслить».<sup>42</sup> Для самосознания церкви было необходимо опять подготовить новые схемы: поэтому близкие эсхатологические ожидания ранней церкви глубочайшим образом отличаются от пророческих и даже от ожиданий Иисуса, поскольку вместе с воскресением принципиальным образом уже начался конец и необходимо ожидать лишь его

---

<sup>41</sup> W. Popkes, *Christus traditus* (Zürich 1967) 55, 56; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) 255f, 262f; E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gütersloh 1964) 14f; vgl. E. Schweizer *op. cit.* 49.

<sup>42</sup> G. Koch *op. cit.* 53.

окончательного вступления в силу. Готовые категории низводятся до уровня образов и выразительных средств, которые тем самым можно использовать одновременно, не создавая между ними конкуренции. Уже в древнейших слоях схему «смерть–воскресение» нельзя отделить от схемы «уничтожение–возвышение». <sup>43</sup> Из первой выше рассмотренной схемы мышления сюда добавляется категория «жизнь», которую, однако, нельзя отделить от других и подчеркнуть как единственно действительную для нас. <sup>44</sup> Лука присовокупляет категорию «*analempsis*» (отъятие как смерть и вознесение), вероятно, опираясь на ветхозаветные исчезновения, <sup>45</sup> для Иоанна «возвышение», как и «прославление», приобретает два смысла — подразумевается возвышение на крест и в воскресении; оба они — лишь аспекты одного «следования», «восхождения» к Отцу: не только крест и воскресение, но также воскресение, вознесение и пятидесятница у него «тесно связаны друг с другом». <sup>46</sup> Сюда добавляется то, что уже в ранней христианской рефлексии о пасхальной тайне образ Раба Божьего и Его заместительных страданий становится образцом для интерпретации, как показывают допавловы

<sup>43</sup> «В старейшем свидетельстве воскресение и возвышение совпадают... Древнее слово Деян 2:36: «Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, Которого вы распяли», очевидно, соединяет воедино воскресение и возвышение. Вероятно, и Деян 5:30-31: «Бог отцов наших воскресил Иисуса, Которого вы умертвили, повесив на древе. Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя» не имеет в виду, что сначала произошло воскресение, а затем — возвышение, но обе части фразы говорят об одном и том же» — Н. Grass op. cit. 229-230. См. J. Kremer op. cit. 90-91. К. Н. Rengstorf op. cit. 70, хотя и говорит вначале о «тщательном разделении» между воскресением и возвышением, впоследствии должен признать, что в некоторых стихах они упоминаются вместе. Н. Schlier op. cit. 22f: «Воскресший — это уже существенно Возвышенный... в том смысле, что воскресение происходит в возвышении к Богу, а возвышение — в силу воскресения». Согласно Шлиру «возможно, исконно существовали самостоятельные интерпретации одного и того же процесса, однако они с самого начала указывали друг на друга» и связь между ними «в наших текстах не осмысливается специально». См. G. Koch op. cit. 56. W. Künneth op. cit. 132 Anm. 30.

<sup>44</sup> Обсуждение и рамки этой категории в W. Künneth op. cit. 31-39.

<sup>45</sup> W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen (Basel 1944) 82; Art. avnalhmyij: ThW IV, 8-9 (G. Delling).

<sup>46</sup> Н. Grass op. cit. 64.



формулы Рим 4:24-25; 10:9,<sup>47</sup> см. 1 Кор 11:26 и уже рассмотренную формулу 1 Кор 15:3-5. Очевидно, в этой последней формуле указание на «Писание» прежде всего подразумевает Ис 53.<sup>48</sup>

Все эти категории — библейские; сегодня общепризнано, что для изначального толкования воскресения Иисуса вообще нельзя принимать во внимание языческо-религиоведческие аналогии (умирающих и воскресающих богов);<sup>49</sup> они могли появиться в лучшем случае как вторичные и просто иллюстративные. Именно поэтому было нелегко проповедовать воскресение Иисуса язычникам, которым библейские категории были чужды. Аналогии, приводимые Павлом в 1 Кор 15:35-41 из области природы, мало что разъясняют, поэтому он вскоре вновь обращается к иудейским и апокалиптическим образам. И язычники должны принимать *υραφαί*<sup>1</sup> как единое целое: принципиальное приближение к пониманию воскресения возможно из конвергенции образов всего ветхого Писания. Даже если бы в культовом гимне Флп 2:5-11 речь шла об использовании мифической схемы (сходящего и вновь восходящего Бога), то центральная мысль о схождении как послушании Отцу до смерти подрывает основы мифа, чтобы наполнить его исключительно библейским, в конце концов, исключительно христологическим содержанием: не сам Сходящий

<sup>47</sup> См. R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tübingen 1948) 124.

<sup>48</sup> «Ибо лишь здесь во всем Ветхом Завете находится фраза, соответствующая положению «Он умер за наши грехи». Для меня навсегда останется загадкой, что можно было сомневаться в этой ссылке на Ис 53,». J. Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi* = *Calwer Hefte* 62 (Stuttgart 1963) 21.

<sup>49</sup> С принципиальной критикой таких аналогий выступали K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte* (1918): *Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte II* (Tübingen 1928) 1-32, и A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen 1921) 536ff. См. K. H. Rengstorff *op. cit.* 30-31; W. Künneth *op. cit.* 43f, который, однако, на с. 184 замечает, что воскресение — это глубочайшее исполнение мифа; H. Grass *op. cit.* 237; L. Goppelt *op. cit.* 221; W. Pannenberg (в B. Klappert *op. cit.* 239). Против новой попытки Бульмана вывести христологию из гностического мифа выступают E. Stauffer, *Entmythologisierung oder Realtheologie* (Stuttgart 1949) 10f, и Garsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus* = *FRLANT NF 60* (Göttingen 1961). См. также H. M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (Göttingen 1962).

<sup>1</sup> *Ἦρεν*. Писания.

возвышается, но тринитарный Отец возвышает смирившегося до креста Сына.<sup>50</sup>

Это собрание множества использованных для раскрытия тайны воскресения образов — и здесь не существует ничего, кроме образов, каковыми являются и «воскресение», и «воздвижение» — приводит нас к следующему заключению: тайну, о которой идет речь, невозможно сконструировать из чего бы то ни было ввиду ее уникальности. Образы окружают непрístupный центр, который один обладает магнетической силой упорядочить этот венок образов концентрически вокруг себя.<sup>51</sup> И поскольку эти образы сами по себе едва ли можно связать в объективное единство, субъективные переживания свидетелей также едва ли могут (как еще будет показано) интегрироваться до уровня содержания их свидетельства.<sup>52</sup>

Это никоим образом не означает, что мы не можем проследить постепенного обогащения разъясняющего богословского осознания воскресения. Не следует удивляться: совершенно нормально, что богословский синтез вокруг центра воскресения осуществляется лишь постепенно. Не было никакой подготовки: Евангелия единодушно сообщают, «что воскресение Иисуса стало для Его учеников совершенно неожиданным. Они также дают понять, что воскресение Иисуса совершенно находилось за пределами того, что должны были по праву ожидать апостолы. Для воскресения Иисуса не было места в рамках имевшихся у них представлений».<sup>53</sup> Если мы не будем принимать во внимание упомянутые выше фрагментарные контуры апокалиптических образов, первой мыслью должна была быть та, что Бог вопреки убийцам Иисуса встал на Его сторону и возвысил своего слугу до Господа и Мессии (Деян 2:36). И поскольку Иисус «оправдывается» Богом, то это происходит и с Его последователями: первая мысль об оправдании и, тем самым, о прощении грехов связывается с воскресением, но еще не с крестом

<sup>50</sup> G. Delling, *Die Bedeutung der Auferstehung* op. cit. 86-88.

<sup>51</sup> «Встреча с Воскресшим раскрыла Писание, она не выросла из размышлений над Писанием». H. Grass op. cit. 236.

<sup>52</sup> «Действительно, необходимо отметить, что ни одна психологическая или историческая попытка объяснения веры апостолов в воскресение до сих пор не дала убедительного результата». H. Grass op. cit. 234.

<sup>53</sup> K. H. Rengstorf op. cit. 22.

(Рим 4:25; см. Лк 24:46-47).<sup>54</sup> Поскольку (как мы увидели, вероятно, на основании Ис 53) спасительное значение «для нас» крестной смерти также было открыто из воскресения — безусловно, еще до Павла,<sup>55</sup> и было глубоко воспринято Павлом — в Павловом мышлении остается схема возрастания значения спасающей силы воскресения по сравнению со страстями Христовыми (Рим 5:10,17; 8:34). Однако отныне крест и воскресение для Павла, а затем и для Евангелий неразрывны: как темный вопрос и светлый ответ на него, а также как решающее скрытое действие и его открывшийся результат; это действие в первую очередь исходит уже не от распинающих людей (Деян 2:36; 3:14; 4:10), хотя и в соответствии с советом, предведением (Деян 2:23) и определенным планом Божиим (Деян 3:18-26; Лк 24:7,26,46), но здесь действует именно Бог, который по любви предает своего Сына (Рим 8:32; 2 Кор 5:21), Он сам принимает в активной любви наши грехи (Рим 8:32; Гал 2:20) и наше проклятие (Гал 3:13; Кол 2:13-14). Если Павел в спасительном деле креста и воскресения показывает взаимность любви Бога-Отца и воплотившегося Сына (8:32-35, 39), подобно тому, как он говорит и об одном Духе Отца и Сына (Рим 8:9, 11), то Иоанн видит прославленной эту нераздельную любовь Отца и Сына в нераздельности креста и воскресения. Тем самым, и имплицитное признание божества в Иисусе (который как возвышенный до Господа уже получает ветхозаветный титул господства Яхве)<sup>56</sup> развивается до эксплицитного признания в конце Евангелия от Иоанна<sup>57</sup> (Ин 20:28; см 1:1), мысль же о реальном предсуществовании Сына возникает совершенно логически, а не просто на основании какой-то имевшейся мифической схемы (наличие которой можно было бы предположить в Флп 2:6-11). В ходе рефлексии обогащается (возможно, в двух противоположных направлениях) христологически обусловленный опыт времени, поскольку присутствующий в день Пасхи, однако все же затем исчезающий Иисус становится грядущим эсхатологическим Сыном

<sup>54</sup> E. X. Durwell op. cit. 38ff. W. Künneth op. cit. 162f, и его указание на E. Schäder, *Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung* (Gütersloh 1893). H. Grass op. cit. 42.

<sup>55</sup> J. Jeremias op. cit. Anm. 48.

<sup>56</sup> Art. Κύριος; ThW III, в отношении Нового Завета: 1085-1095 (Foerster).

<sup>57</sup> Если мы не принимаем во внимание спорное место Рим 9:5.

Человеческим, в то время как, с другой стороны, находящийся в будущем образ Даниила ввиду опыта Пасхи становится предметом веры не просто как апокалиптически сокрытый у Бога (напр., книга Еноха; см Деян 3:21), но как присутствующий в истории человечества «во все дни до скончания века» (Мф 28:20; Ин 14:19). Кроме того, возникает необходимость постепенно и неспешно вновь осмыслить всю земную жизнь, действия и слова Иисуса с точки зрения воскресения и осветить их эсхатологическим светом; это то событие, фазы которого мы в некоторой мере можем проследить в различных редакционных слоях Евангелий. Наконец, необходимо еще особо рассмотреть антропологическое, историко-богословское и космическое измерение и действие воскресения; прежде всего это определенность верующего человека спасительным событием креста и воскресения: соумирание, сопогребение, совоскресение (Рим 6), причем не только как однократное событие, но как продолжающееся бытие «во Христе»,<sup>58</sup> затем богословие истории (с одной стороны, общая характеристика истории в Рим 8:18-25, с другой — ее диалектика в Рим 9–11), наконец, космология в Еф и Кол (см. также Евр), что в конце концов открывает «возможность христианской онтологии с точки зрения богословия воскресения».<sup>59</sup> Однако все это развитие не становится какой-то необузданной спекуляцией, но полностью остается включенным в пространство благовествующего слова церкви и тем самым — невидящей веры (Рим 10:9; Ин 20:29).

## б. Тринитарная форма тезиса

Кажущаяся запутанность множества образов в керигматическом тезисе проясняется, если принять во внимание его изначальную тринитарную форму. Воскрешение умершего Сына всегда приписывается действию Отца, и с этим воскрешением в теснейшей связи находится изливание божественного Духа. Лишь благодаря тому что «Бог послал в сердца наши Духа Сына Своего» (Гал 4:6), объек-

<sup>58</sup> E. Lohmeyer, *Σὺν Χριστῷ*: Festgabe für Deißmann (Tübingen 1927) 218ff; Idem, *Grundlagen paulinischer Theologie* (Tübingen 1929) 139ff.

<sup>59</sup> W. Künneth op. cit. 217.

тивное событие становится для нас экзистенциальным. Здесь еще раз необходимо вспомнить о том, что тексты не ставят знак равенства между событием спасения и актуальностью вести о нем; Благая весть все дальше и дальше несет свидетельство о встрече с живым Христом, которая в свою очередь возвращает нас к предполагаемому событию, однако никем не воспринимавшемуся как «блаженная ночь». <sup>60</sup> Г. Шлир отметил, что тезис Бультмана, согласно которому Христос воскрес в керигму, означал бы не менее поразительное чудо, чем тезис о Его объективном воскресении, догматического объективизма которого пытаются избежать с помощью подобной интерпретации. <sup>61</sup> Лишь в том случае, если за этим событием изначально признают его тринитарное измерение, впоследствии можно подобающим образом вести речь о «*pro nobis*»<sup>i</sup> и «*pro mundo*»<sup>ii</sup>.

С одной стороны, в противопоставлении воли Отца и Сына на Елеонской горе и в богооставленности Сына на кресте стала очевидна высшая домостроительная оппозиция между божественными Личностями, с другой стороны, для глубоко мыслящего человека именно эта оппозиция становится окончательной манифестацией всего единого спасительного действия Бога, внутренняя необходимость которого (δεῖ: Мк 8:31 пар.; 9:31 пар.; 10:34 пар.) вновь открывается в неразрывном единстве крестной смерти и воскресения. Иоанн выражает эту тринитарную тайну наиболее кратко; исходя из Ветхого Завета<sup>62</sup> он создает формулу «Слово стало плотью», истолковывающую живого, умирающего и воскресающего человека Иисуса как исполнение живого Слова Божьего Ветхого Завета, рассматривающую событие Иисуса как высшее безграничное следствие события Бога и осознающую воскресение Сына как

<sup>60</sup> «*O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab infens resurrexit*» (лат. О, воистину блаженная ночь, только ты сподобилась узнать время и час, когда Христос воскрес из мертвых. — Прим. пер.). «Экзультет» (католическое песнопение. — Прим. пер.) богослужения пасхальной ночи.

<sup>61</sup> Op. cit. 39-43.

<sup>i</sup> Лат. за нас.

<sup>ii</sup> Лат. за мир.

<sup>62</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (Freiburg 1965) 207ff; G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium: Bibl 38* (1957) 396-418; 39 (1958) 37-60.

принятие власти Бога в Его мире, как принципиальное наступление царства.<sup>63</sup>

Итак, инициатива при воскрешении Сына всегда приписывается *Отцу*. Здесь действует Он, причем как тот, кто Он есть для мира — как его Творец, завершающий свое творческое дело воскрешением мертвых. Это выражение повторяется неоднократно: «например, в параллельных предложениях Деяний: «убили Начальника жизни, которого Бог воскресил из мертвых» Деян 3:15; см. 2:24; 5:30 и др. Формулировка показывает, что воскресение Иисуса Христа есть могущественное дело Бога, дело «величия могущества Его», как плерофорически говорит Еф 1:19, см. Кол 2:12. Вместо *dynamis*<sup>1</sup> Божьей в этом контексте говорится и о Его *doxa*<sup>2</sup>: «Христос воскрес из мертвых славою Отца», Рим 6:4, то есть говорится о божественной силе преображения... Наконец, воскресение Иисуса Христа происходит в силе Духа Божьего, Его *пнеума*, как показывает Рим 8:11 и 1 Петр 3:18. В таком могущественном, преображающем действии своего Духа Бог явно и окончательно открывается как Бог, воскрешающий мертвых, причем настолько, что партиципальные и релятивные предикации «воскресивший из мертвых Иисуса», Рим 8:11; 2 Кор 4:14; Гал 1:1; Еф 1:20; Кол 2:12, как говорит И. Шнивинд (Schnieuwind), становятся «почетным титулом» Бога».<sup>64</sup> В этом действии Бог (Творец и Отец) в то же самое время окончательно подтверждает истинность своего Слова и истинность жизни своего послушного Сына, который идентичен этому Его Слову.

Таким образом Он открывается как верный и живой Бог, в которого верит уже Авраам: «Авраам... поверил Богу, животворящему мертвых... Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа

<sup>63</sup> К. Н. Rengstorf op. cit. 34f, 69f, 108.

<sup>1</sup> *Греч.* сила.

*Греч.* слава.

<sup>64</sup> H. Schlier op. cit. 17-18. О терминологии см. E. Fascher, *Anastasis-Resurrectio-Auferstehung*: ZNW 40 (1942) 166-229; E. Lichtenstein, *Die älteste christliche Glaubensformel*: ZKG 63 (1950) 1-74; К. Н. Rengstorf op. cit. 29; Ph. Seidensticker op. cit. 11; G. Dellling op. cit. 76-78. «Воскресение Иисуса есть дело божественного воскрешения и тем самым начало эсхатона... Поэтому по сути недопустимо, исходя из словоупотребления «воскрешение» и «воскресение», пытаться выявить здесь различные традиции и отнести «воскрешение» к палестинской, а «воскресение» — якобы к эллинистической традиции»: G. Koch op. cit. 55.

нашего» (Рим 4:17, 24). И Он окончательно скрепляет свой завет с миром, поскольку «Он Сам во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор 5:19), «ибо благоудно было, чтобы в Нем обитала всякая полнота (Его благодатного дела), и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, кровью креста Его, и земное и небесное» (Кол 1:20). Поэтому можно сказать, что все действие живого Бога изначально нацелено на воскресение Сына,<sup>65</sup> что завершение христологии через действие Отца одновременно есть исполнение действия Творца.<sup>66</sup> Поскольку Слово Божье стало плотью и умерло ради верности Божьей, воскресение Слова становится не отказом от этого Слова, но Его прославлением перед миром, Его оправданием перед лицом всех людей, Его интронизацией в качестве высшего Вседержителя, и, наконец, поскольку смерть Иисуса была жертвенной смертью за мир, — торжественным принятием этой жертвы. Все эти различные аспекты выражают одно и то же событие. Часто отмечалось, что Бог в воскресении Христа являет свою всегда активно проявляющуюся в Ветхом Завете славу:<sup>67</sup> термин ὄφθη<sup>i</sup>, использующийся для обозначения явлений Воскресшего, указывает на явление божественной *kabod*<sup>ii</sup>.<sup>68</sup> О том, что Бог при этом оправдывает сам себя и своего Сына, говорит гимн в 1 Тим 3:16: ἐδικαίωθη ἐν πνεύματι<sup>iii</sup> (то есть в бытии воскресения), это «решение Отца» (К. Барт) в том судебном процессе, который мир начал и, как кажется, выиграл против Слова Божьего, однако теперь он проигрывает этот процесс из-за адвоката Христа и Бога (Ин 16:8-11). Если (вместе с Панненбергом) вести речь о пролептическом

<sup>65</sup> W. Künneth op. cit. 127.

<sup>66</sup> Ebd. 166ff. K. H. Rengstorf op. cit. 91ff.

<sup>67</sup> H. Grass op. cit. 225; L. Goppelt op. cit. 216: «Поэтому ветхозаветные теофании неслучайно представляют собой ближайшие жанрово-исторические аналогии повествованиям о явлениях Иисуса» G. Koch op. cit. 27, 65, 178: «Слава Божья в Нем (в Воскресшем) явилась в мире», op. cit. 192. См. K. H. Rengstorf op. cit. 67-68. Некоторые экзергеты видят намек Павла на его дамасский опыт в 2 Кор 4:6: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа».

<sup>i</sup> Греч. явился.

Евр. слава.

<sup>68</sup> Ph. Seidensticker op. cit. 40-41. Ограничения в H. von Campenhausen op. cit. 9, 48 Anm 193.

*Греч.* оправдал себя в Духе.

притязании Сына, то Отец подтверждает это притязание через Его воскресение.<sup>69</sup> Оправдание распятого Слова одновременно есть Его интронизация как Господа, торжественно изображаемая в гимне Послания к Филиппийцам (Флп 2:9-11), к чему относится и представление «нового» Господа ангелам (ἄγγελοις<sup>i</sup>, 1 Тим 3:16).<sup>70</sup> Если крестная жертва истолковывается в культовом контексте (как это величественно делает Послание к Евреям), то воскресение становится принятием жертвы Божеством: этот (особо подчеркнутый Ф.К.Дурвеллом) взгляд соответствует прежде всего французской богословской традиции от Берюля (Berulle) и Кондрена (Condren) до Де ля Тейя (De la Taille).<sup>71</sup> «Культовое мышление требует реального объятия жертвы святостью Божьей»;<sup>72</sup> когда Иисус перед страданием произносит «ἀγιάζω ἑμαυτόν»<sup>ii</sup> (Ин 17:19), Он выходит из профанного мира и предает себя всепоглощающей святости Божьей для «заклания» (Откр 5:6, 9, 12; 13:8) «как благоуханную приятную жертву» (Еф 5:2), поскольку Он — «непорочный и чистый Агнец» (1 Петр 1:19), преданный «за многих» (Мф 20:28; Мк 10:45), «чтобы и они были освящены истиной» (Ин 17:19). И агнец, несущий грехи (Ин 1:29), сам возвышается на небесный жертвенник не для того, чтобы вечно восседать там на троне с Отцом и принимать хвалебные песнопения вечности; действие Агнца — это принесение и предание себя в жертву (Гал 1:4; 2:20; Еф 5:2b; Тит 2:14; Евр 9:4), в «руки»

<sup>69</sup> W. Künneth op. cit. 144-145: «Вопрос, необходимо ли оценивать слова исторического Иисуса лишь как учение премудрости и пророческие познания равви из Назарета или как ни с чем не сравнимые слова, можно разрешить лишь через воскресение. Без связи с воскресением все слова Иисуса находятся на религиозно-историческом уровне... (однако через него) все логики Иисуса... выходят из своих временно-исторических рамок и возвышаются до уровня безусловной универсальности. Воскресение делает очевидным, что за ними находится божественный авторитет. Поэтому в обратной проекции слова Иисуса становятся “словами Господа”, которые обладают качеством “Слова Божьего”».

<sup>i</sup> Греч. показал себя ангелам. <sup>70</sup> Ph. Seidensticker op. cit. 44f.

<sup>71</sup> F. X. Durwell op. cit. passim, особ. 80-93. О воскресении в образе вхождения первосвященника в силу Его собственной жертвенной крови в святая святых по Посланию к Евреям: ebd. 88f. О жертвенной теории французской школы: H. Bremond, Histoire du Sentiment Religieux Bd. ID (Paris 1935). См. Maurice De la Taille, Mysterium Fidei (Paris 1931), особенно Elucidatio XII-XV.

<sup>72</sup> E. X. Durwell op. cit. 84.

Греч. Я посвящаю себя.



(Лк 23:26) того, кто принимает эту жертву, того, кто может и должен принять ее, сделав ее исполненной смысла и плодотворной. Лишь ввиду этого принятия становится существенной мысль о том, что «те, которые едят жертвы, становятся участниками жертвенника» (1 Кор 10:18). К этому принятию Отцом устремлена молитва Сына: «Отче, прославь Меня ныне...» (Ин 17:5).

Поскольку Бог-Отец в воскресении Сына доводит до конца все эти смысловые линии, Он *являет* миру своего воскресшего, прославленного Сына. «Бог являет Иисуса *как* своего Сына». <sup>73</sup> Это явление есть предоставление и дарование, что выражает формула Евангелия от Луки: Θεός... ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι<sup>1</sup> (Деян 10:40). Поскольку Бог воскрешает свое вочеловечившееся Слово из мертвых, то есть воскрешает телесно, Он не отступает ни на шаг от воплощения своего Слова; таким образом, неверно утверждение, что телесность Иисуса якобы должна была исчезнуть и Он должен был стать Духом для того, чтобы вера в Него освободилась от препятствия, которым является Его личность, и лишь через это достигла бы полной чистоты невидимости, как полагает Г. Эбелинг (Ebeling). <sup>74</sup> Вычитать это в Ин 16:17 невозможно уже ввиду 16:22; 14:2 и т.д. Отец не скрывает свое отныне исполненное Слово в области невидимого, но дает Ему эсхатологическое откровение (ἀποκάλυψις) (Гал 1:12, 16). Это происходит «не перед всем народом, но перед свидетелями, предъизбранными от Бога» (Деян 10:41), в соответствии с тем, что Бог всегда открывается только в своей существенной скрытости. <sup>75</sup> И все же, поскольку Сын есть Слово Отца, Отец, являя Сына оправданным и прославленным, открывает *самого Себя*. Явления Воскресшего представляют собой «само-

<sup>73</sup> U. Wilckens, Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh 1967) 56. «Сын» может быть особым обозначением возвышенного Иисуса: Рим 1:3-4; 1 Фес 1:10.

<sup>1</sup> *Греч.* Бог... дал Ему являться.

<sup>74</sup> Wort und Glaube Ges. Aufsätze (Tübingen 1960) 317. Критика: G. Eichholz, Die Grenze der existentiellen Interpretation. Fragen zu Gerhard Ebelings Glaubensbegriff: Tradition und Interpretation = Theol. Bücherei 29 (München 1965) 219.

<sup>75</sup> О скрытости Бога в воскресении Христа см. K. H. Rengstorff op. cit. 95-107.

предложения (*Selbstdarbietung*) Бога через Него»,<sup>76</sup> они — это «цель предшествовавших самосвидетельств (*Selbstbekundungen*) Бога»,<sup>77</sup> причем в такой мере, что в воскресении исполняется полнота «Писаний» (1 Кор 15:3-4), а не просто их отдельные пророческие места.

Отец, являя миру Сына как ставшего окончательно *живым* через Него, предоставляет *Сыну* полноту спонтанности явления самого себя. В противном случае нам был бы показан лишь образ Христа, но не живой Христос. Свобода Отца воскресить Сына в суверенном господствующем акте проявляется в свободе Сына самому являть себя в своей собственной высшей суверенности. Об этом впоследствии еще пойдет речь. Сейчас же решающим является откровение тайны Троицы: именно *личность* Сына открывает являющуюся в Нем личность Отца. И если к высшему смирению Сына относилось то, что Он позволил Отцу воскресить Себя,<sup>78</sup> то не менее относится к исполнению Его смирения и то, что Он позволяет «дать» себе «иметь жизнь в Самом Себе» (Ин 5:26), отныне *стать* облеченным всеми регалиями собственно божественной суверенности, несмотря на то, что эти регалии принадлежат Ему уже «прежде бытия мира» (Флп 2:6; Ин 17:5). В любой христологии необходимо чрезвычайно серьезно принять во внимание, что Иисус *становится* тем, кто Он уже *есть* как предмирно, так и на земле: видящий в этом противоречие никогда не услышит и не осознает благовестия Евангелия. Отмечаем ли мы различие Иисуса и эсхатологического Сына Человеческого и тем самым подчеркиваем становление (в соответствии с Мк 8:38 пар.), или вместе с Мф 10:33 констатируем идентичность и тем самым делаем акцент на бытии: ни один аспект здесь нельзя изолировать и динамическую христологию невозможно отделить от онтологической. Другими словами, отказ от «образа Божьего» и принятие «образа раба» со всеми его последствиями не вносит никакого самоотчуждения в триединую жизнь Бога: Бог достаточно божественен для того, чтобы через воплощение, смерть и воскресение в истинном, а не только лишь кажущемся смысле стать тем, кто Он уже есть как Бог.<sup>79</sup> Не умаляя глубины уничтожения

<sup>76</sup> L. Goppelt op. cit. 217.

<sup>77</sup> Ebd. 220.

<sup>78</sup> W. Künneth op. cit. 125f.

<sup>79</sup> «Кто такой Бог и каковы Его свойства, мы узнали там, где Бог открыл сам себя и тем самым свою природу, божественную сущность. И если Он открылся

Бога во Христе, в силу того взгляда, что это «крайнее» уничтожение (Ин 13:1) было едино с возвышением, поскольку оба они представляют собой выражение божественной любви, Иоанн может рассматривать и то и другое в категориях «возвышения» и «прославления»: ἀσυγχύτως, ἀχωρίστως<sup>i</sup> (DS 302). Поэтому в таком целостном созерцании не возникает противоречия, когда Иоанн приписывает умершему и воскресенному Отцом (Ин 2:22; см. 29) Сыну власть не только предать свою жизнь, но и вновь взять ее (10:18; 2:19) и в этой силе воскресить мертвых во времени (12:1, 9, 17) и в конце времени (5:21; 6:39 и др.) телесным воскресением (можно было бы сказать αὐτο-ἀνάστασις<sup>ii</sup> в соответствии со знаменитым словообразованием Оригена) (11:25). Действительно, абсолютное послушание Сына «до смерти крестной» по отношению к Отцу пролептично (иначе оно было бы бессмысленным и в любом случае — не было бы абсолютным, божественным послушанием): в силе Отца, которая едина с Его посланием, Сын сходит в состояние величайшей слабости; однако это послушание есть такая любовь к Отцу и тем самым оно настолько едино (Ин 10:30) с любовью Отца, что Посылающий и Послушный действуют исходя из одной и той же божественной свободы любви: Сын, поскольку Он предоставляет Отцу свободу повелевать вплоть до смерти Сына, Отец, поскольку Он дает Сыну свободу стать послушным до смерти. Поэтому если Отец предоставляет воскресенному к вечной жизни Сыну абсолютную свободу открывать себя своим ученикам в своей идентичности с умершим и несущим следы распятия Иисусом из Назарета, то Он дает Ему не какую-то новую, иную, чужую свободу, но глубочайшим образом присущую Ему, Сыну, и именно в этой своей собственной свободе Сын открывает, в конце концов, свободу Отца.

в Иисусе Христе как Бог, который поступает так, то мы не можем стремиться быть мудрее, чем Он, и утверждать, что это несовместимо с божественной природой... Наше мнение, что Бог может и должен быть лишь абсолютным в противоположность всему относительному, лишь бесконечным, исключаящим все конечное, лишь высоким, в отличие от всего низкого, лишь действующим вопреки всему страданию, лишь нетронутым никаким искушением, лишь трансцендентным в противоположность всему имманентному — это наше мнение проявляется как несостоятельное, превратное и языческое именно потому, что Бог в Иисусе Христе фактически *есть* и *делает* все это» K. Barth, KD IV/1, 203.

*Греч.* неслитно, нераздельно.

*Греч.* само-воскресение.

Мы совершенно превратно истолкуем свидетельства о воскресении, если будем ограничивать их понятием «явление» (ибо увидеть можно и нечто кажущееся) вместо того, чтобы дать им засвидетельствовать встречу с живой личностью Иисуса Христа, личностью, к которой обращаются в молитве,<sup>80</sup> которой поклоняются (Ин 20:28), с которой существует «личная связь»: «Я принадлежу Ему» (Шнивинд).<sup>81</sup> Личность Воскресшего, с которым встречаются ученики, существенным образом узнаваема для них на основании ее идентичности с Распятым; и даже Павел, который не знал смертного Иисуса, в отличие от коринфян не отклоняется ни на йоту от идентичности Распятого и Воскресшего. Если от этой идентичности отказываются — будь то путь гнозиса или эвионитства — то христианская вера рухнет в себе самой.<sup>82</sup> Именно это единство Бог-Отец, творец и основатель завета, представляет миру как свое до конца совершенное слово, как осуществленный завет между Богом и человеком, как абсолютную *δικαιοσύνη θεοῦ*. Воскресший Распятый стал заветом в личности, поэтому Он, «стоящий» (Деян 7:56) или «сидящий одесную Бога» (Пс 109:1), представляется как облеченный полнотой власти (Мф 28:18). На основании этой идентичности встречи апостолов со Христом не остаются какими-то неясными, незначительными видениями, но становятся свидетельством о центральном событии между небом и землей.

Воскресение Сына в конечном счете есть откровение *Духа*. Чтобы понять это, не следует исходить из временной периодизации Книги Деяний, где события Пасхи и Вознесения разделены промежутком в сорок дней и вознесение становится предпосылкой ниспослания *Духа* в день Пятидесятницы. Оставим пока в покое воп-

<sup>80</sup> «Новозаветная вера знает о личности Иисуса не только из свидетельства, но и призывает ее в молитве... Призыв к вере становится законодательным требованием, когда живой Господь исчезает за керигмой» L. Goppelt (у В. Klappert op. cit. 33; см. ebd. 218).

<sup>81</sup> Ответ Р. Бульману: *Kerygma und Mythos I* (Hamburg<sup>5</sup> 1967) 92. В ответе Бульмана Шнивинду (ebd. 127) четко говорится: «Вынужден признать, ... что я считаю слова о личной связи со Христом также мифологическими».

<sup>82</sup> E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (Göttingen 1966); U. Wilckens, *Weisheit und Torheit = BTh 26* (1959).  
*Преч. праведность Божья.*

рос о сорока днях, и тогда мысль Луки,<sup>83</sup> что лишь восходящий к Отцу Сын получает от него обетованный Святой Дух, чтобы излить Его на церковь (Деян 2:33; 1:4-5), обретает более глубокий богословский смысл, особенно если объединить это событие с обетованием уходящего Господа в Евангелии от Иоанна: Он должен уйти, чтобы мог прийти Дух (Ин 16:7), Он будет (конечно, в своем возвышении) молить Отца послать ученикам другого Утешителя, который останется у них в вечности (14:16), Он сам пошлет этот Дух от Отца (15:26; см. Лк 24:49). Если соединить все это с аспектами Евангелия от Луки, то воссоединение с Отцом пришедшего в мир и на крест Сына после всецело исполненного послания (Ин 19:30) – спекулятивно можно было бы сказать: воссоединение Отца и Сына (в Его человеческой природе!) в единый (домостроительный) принцип Духа – обнаруживается как предпосылка (домостроительного) исхождения Духа в церковь и в искупленный мир. Эту идею Лука разъясняет в некоем педагогически и, конечно, культово обусловленном разделении, удлинняя временной и праздничный циклы, в то время как Иоанн соединяет Пасху, Вознесение и Пятидесятницу в таком же глубочайшем богословском видении и у него Воскресший еще вечером в день Пасхи дарует Дух церкви (20:22); все же ему в некотором роде знакомо событие «восхождения к Отцу» (20:17), которое предшествует дарованию Духа. И Лука в Деян 2:33 никоим образом не хочет сказать, что Иисус должен был ожидать вознесения, чтобы самому принять «обетование Святого Духа от Отца»: с самого начала речь здесь идет об обетовании, которое дано Иисусом ученикам и содержательно нацелено на них (Лк 24:49), или о великом обетовании Иоиля об эсхатологическом излиянии Духа «на всякую плоть» (Деян 2:17). Для Луки существенно, что «Дух можно принять лишь от Иисуса, как и вообще можно быть причастным нынешней эпохе истории спасения как времени Духа только в том случае, если через этот Дух мы становимся причастными времени Иисуса».<sup>84</sup>

<sup>83</sup> E. Lohse, *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes*: EvTh 13 (1953) 422-436.

<sup>84</sup> U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen* (Neukirchen <sup>2</sup>1963) 95.

Решающий здесь — Павел, для которого отпадают все хронологические проблемы между воскресением Иисуса и Духом, они оба рассматриваются в теснейшем единстве. Выше мы уже видели, что Отец воскрешает Сына Духом своим (Рим 8:11), так что *δύναμις*, *δόξα* и *πνεῦμα*<sup>i</sup>, которые чередуются в качестве воскрешающих принципов, в значительной мере взаимозаменяемы. Однако Дух — это не просто орудие воскресения, но и *medium*<sup>ii</sup>, в которое оно осуществляется: *ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι*<sup>iii</sup> (1 Петр 3:18), *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*<sup>iv</sup> (1 Тим 3:16; см. Рим 1:4), в которое Он входит не как в чужое, но как в свое собственное исконное пространство, поскольку Он изначально как «второй Адам» есть *πνεῦμα ζωοποιόν*<sup>v</sup> и обладает им (1 Кор 15:45), в нем Он воскресает как *σῶμα πνευματικόν*<sup>vi</sup> (1 Кор 15:44), идентифицируя себя в целом со сферой Духа («Господь есть Дух» 2 Кор 3:17); желающий жить в Господе должен жить в Духе и согласно с Духом (Гал 5:16, 22-23, 25). Иоанн выражает то же самое, говоря, что Отец «не мерою дает» земному Иисусу Духа (Ин 3:34), и делает Иисуса (как истинный «камень в пустыне») совершенным источником воды и Духа (7:38); однако камень необходимо прежде рассечь копьем Страстей Христовых, чтобы вслед за Его кровью излить и эту воду (Духа), которая обетована еще прежде прославления (7:39; 4:10, 14), однако после него — в единстве Духа-воды-крови — основывает и удостоверяет веру церкви (1 Ин 5:6-8; Ин 3:5, 8). Если Иисус на кресте испускает свой *πνεῦμα*, то несомненно испускает и «данный без меры» Дух послания (*πνεῦμα αἰώνιον*<sup>vii</sup>, Евр 9:14), который воскрешающий Его Отец возвращает как в высшей степени лично подобающий Ему, однако отныне — как явно божественный Дух, идентичный *δύναμις* и *δόξα* (см. Рим 1:4).

Поэтому как для Павла, так и для Книги Деяний, да и вообще «согласно свидетельству всех новозаветных авторов»<sup>85</sup> открывающееся в церкви действие Святого Духа есть истинное доказательство воскресения Христа, то есть Его овладения духовно-властной сферой Бога, открытие которой Он обетовал и верующим в Него.

*Греч.* сила, слава и дух.

*Греч.* но ожив Духом.

*Греч.* дух животворящий.

*Греч.* Дух вечный.

*Лат.* внутреннее пространство, центр.

*Греч.* оправдал себя в Духе.

<sup>vi</sup> *Греч.* тело духовное.

<sup>85</sup> Ph.Seidensticker op. cit. 24.

Лука делает событие Пятидесятницы культовым, датируемым центром для осознания церковью ее живого обладания Духом; и это обладание Духом выражается не только через продолжение «знамений и чудес», на основании которых сам Иисус «был засвидетельствован от Бога» (Деян 2:22), но и через внутреннее настроение общины: ее молитву, ее живую веру, ее братское сообщество, ее заботу о нуждающихся и т.д.,<sup>86</sup> в конце концов, через честь быть допущенным к страданиям Христа, что возможно лишь в силу внутренней причастности верующих сфере Духа Христова.<sup>87</sup>

Решающее откровение тайны Троицы, тем самым, происходит не перед *mysterium paschale*<sup>ii,88</sup> оно, как было показано в разделе о страстях Христовых, подготовлено в оппозиции воли на Елеонской горе и в богооставленности на кресте, однако полностью проявляется в воскресении. Д. М. Стэнли (Stanley) завершает свой анализ места воскресения в сотериологии Павла следующими тремя тезисами: «1. Христианское спасение как Христа, так и христиан, исходит от Бога Отца. 2. Оно было полностью осуществлено Иисусом Христом как Сыном Божиим в Его святом человечестве, и через это ныне прославленное человечество начался процесс его осуществления в христианине. 3. Его нынешняя реальность и будущее осуществление в христианине зависит от живущего в нем Духа Святого как принципа христианского усыновления».<sup>89</sup> Мы не можем сейчас разбирать непосредственно и многообразно связанные с этим сотериологический и экклезиологический аспекты. Будет

<sup>86</sup> Ebd. 100-101.

<sup>87</sup> Продолжительный, связный ход повествования от чудесного исцеления во имя Иисуса у красных ворот, прямого свидетельства перед Синедрионом («исполнившись Духа Святого» Деян 4:8), молитвы общины «в Духе» (4:31) до бичевания апостолов, которые «приняли бесчестие за имя Господа Иисуса» (5:41), и до побиения камнями Стефана раскрывает один за другим различные аспекты присутствия Духа.

<sup>ii</sup> Лат. пасхальная тайна.

<sup>88</sup> Перенесение откровения Троицы на более раннее время в Лк 1:28,31,35 указывает на послепасхальное составление: A. Resch, *Das Kindheitsevangelium nach Lk und Mt* = TU X, Bd. 5 (Leipzig 1897); R. Laurentin, *Structure et Theologie de Luc I-II: EtB* (Paris 1957).

<sup>89</sup> D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* = *Anal. Bibl.* 13 (Rom 1961) 251.

достаточно показать, что «в воскресении Иисуса для Нового Завета заключается корень не только христианской церкви, но и специфически христианского, то есть тринитарного, богословия как раскрытия веры в единого Бога на основании центрального события откровения в воскресении Иисуса из мертвых». <sup>90</sup> Тем самым верно и негативное утверждение: «Христианская вера в триединого Бога действительно оканчивается там, где новозаветную весть о Воскресшем в той или иной форме модифицируют, исправляют или интерпретируют иначе». <sup>91</sup>

Но именно здесь возникает нечто чрезвычайно значительное. Поскольку Бог-Отец заключил в своем Слове завет с Израилем (и уже в завете с Ноем — со всем человечеством), давая обетование в Аврааме, даруя закон на Синае, направляя народ к окончательной форме завета и исправляя искажения через пророков, то во всей этой истории речь шла о бытии Бога для нас и с нами. Она выходит на новый уровень в воплощении Слова Божьего, ее нельзя поставить под вопрос в воскресении Иисуса, но в Нем она, скорее, должна обрести свое завершение. С момента воскрешения Иисуса Отцом и излияния общего им Духа Бог полностью и окончательно открыт нам до глубин своей триединой тайны, даже если эта открывшаяся нам глубина (1 Кор 2:10-13) являет свою непостижимость и тайну (Рим 11:33) абсолютно новым, еще более потрясающим образом.

Поэтому необходимо быть крайне осторожным, пытаясь сделать доминирующей схему Иоанна о нисходящем и вновь восходящем, приходящем от Отца в мир и вновь покидающем мир к Отцу Спасителе (Ин 16:28); даже у самого Иоанна (например, в прощальных речах и в сценах явлений 20:19-29) она дополняется другой перспективой. Конечно, она не упраздняется, поскольку действительно «лучше для вас, чтобы Я пошел» (16:7); ученики из «*carnalis amor ad Christi humilitatem*»<sup>i</sup>, который «*videbatur esse quasi homo unus ex eis*»<sup>ii</sup>, должны были через Его удаление в сферу Духа измениться и возвыситься до «*spiritualis amor ad eius divinitatem*»<sup>iii</sup>.<sup>92</sup> Сами явления Воскрес-

<sup>90</sup> К. Н. Rengstorf op. cit. 38. <sup>91</sup> Ebd. 108.

*Лат.* телесная любовь к человечеству Христа.

<sup>ii</sup> *Лат.* кажется одним из людей. <sup>iii</sup> *Лат.* духовная любовь к Его божеству.

<sup>92</sup> Фома Аквинский, *Super Joannem* 16, 7, Marietti-Ausgabe (1952) Nr. 2088. Подобным образом 3 Sem. d. 22 q. 3 a. 1 ad 5.



шего представляют собой постепенный опыт такого изменения: «Воскресший является в исчезновении», особенно у Матфея, где единственное явление одиннадцати ученикам «одновременно есть прощание». Ученики, идущие в Эммаус, узнают Господа в тот момент, когда Он «стал невидим для них», мотив этого исчезновения еще неоднократно подчеркивается у Луки (Лк 24:51; Деян 1:9-11). У Иоанна оно полностью «богословски продумано», поскольку все земные явления изначально «уже были прощанием».<sup>93</sup> Однако еще более важно следующее: исчезновение служит более глубокому и окончательному присутствию не какого-то далекого, вновь скрывающегося Бога, но именно воплотившегося Бога как «наследника» всего дела творения Отца, как «сияния славы и образа ипостаси Его» (Евр 1:3): «Я с вами» (Мф 28:20), «не оставлю вас сиротами; приду к вам... вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить» (Ин 14:18-19). Это сказано о церковной современности. Явления Воскресшего представляют собой своего рода залог этого постоянного присутствия, всегда по-новому осуществляющегося пришествия (парусии) окончательного Слова Божьего в церкви. Поэтому оправдан как тезис Бульмана, что Христос воскрес в керигму, так и тезис Герхарда Коха,<sup>94</sup> что Христос воскрес и воскресает непосредственно в историю человечества и, более конкретно, в церковь, прежде всего — в ее культовое собрание.

Необходимо сказать несколько слов о пламенной и глубокомысленной попытке Г. Коха, наиболее оригинальном богословии воскресения нашего времени. Исходя из крушения как субъективистского (внутренняя жизнь Иисуса — моя внутренняя жизнь), так и объективистского богословия (старая догматика дел спасения, а также вопрос об историческом Иисусе или, вместе с Бартом, объективное действие Отца в Сыне до Его явления как воскресшего),<sup>95</sup> Кох редуцирует все до уровня личной встречи живого Христа с человеком как партнером. Присутствие как со-бытие (*Mitsein*),<sup>96</sup> причем как телесное со-бытие,<sup>97</sup> призывающее

<sup>93</sup> H. Schlier op. cit. 36-37.

<sup>94</sup> Die Auferstehung Christi (Tübingen 1965). Об этом H. Grass op. cit. 324; W. Koepf: ThLZ 84 (1959) 927-933.

<sup>95</sup> G. Koch op. cit. 9-11.

<sup>96</sup> Ebd. 21, 40f.

<sup>97</sup> 314.

к участию,<sup>98</sup> включающее в себя (и лишь здесь) всю историю жизни Иисуса,<sup>99</sup> даже всю историю Израиля<sup>100</sup> и в конце концов проливающее свет на всю историю отношений Бога с Его миром,<sup>101</sup> это личное и не объективируемое событие Пасхи, которое как «презентное осуществление»<sup>102</sup> не может быть вытеснено в прошлое, но постоянно совершается здесь и сейчас. Решающим при этом является идентификация воскресения и явления Иисуса,<sup>103</sup> воскресение не есть нечто, находящееся по эту сторону истории,<sup>104</sup> поэтому нельзя вести речь и о простой «исторической грани» события,<sup>105</sup> но «Иисус воскрес в историю».<sup>106</sup> В этом событии Бог окончательно приобретает «образ» для человека, однако — тот образ, который существует в неразделимом взаимном стремлении дающего себя Бога во Христе и принимающего доверяющегося Ему человека, в изначальном соотношении (как ноэма и ноэзис у Гуссерля/Husserl), существующем лишь в персональном совершении, то есть во взаимной встрече: «Образ реализуется! Он обнаруживается в связи епифании и веры, явления и видения, слышания и исповедания».<sup>107</sup> То, что этот образ ради его сообщения необходимо «оформить», делает его уже сомнительным,<sup>108</sup> поскольку в Иисусе является сам Бог в своей жизненности и одновременно — в нормативном образе,<sup>109</sup> и кто смог бы изобразить Его, если даже между людьми характерные жесты сохраняют свой смысл лишь тогда, когда они понятны для выражающегося, дарующего себя или отклоняющегося партнера.<sup>110</sup> Любая пропасть между небом и землей должна закрыться в этом событии, не только прими-

<sup>98</sup> 71, 237.      <sup>99</sup> 67f.      <sup>100</sup> 268f.      <sup>101</sup> 268ff.      <sup>102</sup> 6, 153f, 293f.

<sup>103</sup> 26f. «Нельзя разделять воскресение и явление Иисуса»: 179.

<sup>104</sup> 174.      <sup>105</sup> 179.      <sup>106</sup> 54.      <sup>107</sup> 17.

<sup>108</sup> «Образ явления необходимо было отважиться оформить... Тогда стали напирать слово и форма мифа» ebd. 73. Сообщение должно оставаться «отвечающим оформлением», ebd. 224. Но само явление «никогда не бесформенно» ebd. 206.

<sup>109</sup> «Иисус — это подобие; Он — образ Божий; в Нем является Бог... В этом заключается соответствие Боже». Это соответствие уникально, поскольку здесь «божественная верность» и «человеческое доверие» представляют собой единое целое. Ebd. 257.

<sup>110</sup> Ebd. 295. См. 305: «Знамения присутствия Христа входят в область видимого»; тем самым они — указующие знамения, образ присутствующей ныне скрытой реальности, исходя из ее основания и сущности».

ряющем Бога и мир, но и просвещающем бытие мира в Иисусе.<sup>111</sup> Реализация образа (воскресения) представляет собой решающее бытийное высказывание,<sup>112</sup> и в этом качестве она есть центральная вершина между историей (объективностью) и верой (субъективностью).<sup>113</sup> Имя этого бытия со стороны Бога — любовь,<sup>114</sup> со стороны же человека — ответная преданная самоотдача, отныне определяющая все его проблематичное бытие в этом мире.<sup>115</sup>

Нельзя пройти мимо синтеза Коха, разработанного в соответствии с осмыслением общего состояния новейшего богословия. Однако он куплен дорогой ценой: (ныне) презентное явление Воскресшего в явлениях так называемых сорока дней и в постоянно обновляющемся присутствии Иисуса в культовой трапезе общины (и звучащем в ней слове) не может иметь никакого другого образа,<sup>116</sup> цезура о вознесении у Луки представляет собой лишь вынужденную реакцию на растущую «материализацию» новозаветных повествований о явлениях Иисуса.<sup>117</sup> Однако теперь желаемая персонификация встречи со Христом и благовестия через упразднение качественной разницы между «очевидцами» и последующими верующими скорее подвергается опасности, чем достигается.<sup>118</sup> И если через выражение «воскресение в историю» богословие завета в самом позитивном смысле завершается и выявляется в своей актуальности для всех постхристианских времен, то, с другой стороны, тринитарная форма этого богословия завета разрушается в своей сущности, поскольку для самостоятельного дела Святого Духа здесь не остается места: это дело заменяется и вытесняется презентно продолжающимся делом воскресающего Христа. В рамках католической экклезиологии некоторые апории и перегибы у Коха разрешаются сами по себе, поскольку здесь церковь одновременно есть присутствие полноты Христа и дела Духа, истолковывающего Христа, поэтому в области католического богословия не существует трагических противоречий между «Бартом» и «Бульманом» (как представителями двух направлений).

<sup>111</sup> Ebd. 271f.

<sup>112</sup> 57.

<sup>113</sup> 264.

<sup>114</sup> «В этом образе Бог обратился к сердцу человека» 265. «Поэтому со-бытие Христа с миром есть бытие в любви» 122.

<sup>115</sup> 305f.

<sup>116</sup> 21, 47, 61, 201f, 237, 301f.

<sup>117</sup> 279-280.

<sup>118</sup> 308f.

в. Свидетельство Воскресшего о самом себе

Мы все еще рассматриваем основной богословский тезис, пытаюсь услышать его голос, звучащий, когда мы даем текстам сказать то, что они хотят сказать. Прежде всего мы показали уникальность этого тезиса и отсутствие у него каких бы то ни было аналогий, затем — его собственно богословскую, а именно тринитарную форму. Теперь необходимо рассмотреть его конкретное содержание: он представляет собой исповедующее повествование о встречах с умершим и погребенным Иисусом, который «явил Себя живым, со многими верными доказательствами» апостолам (Деян 1:3). В числе этих «доказательств», которые ни в коем случае нельзя свести к простым — субъективным или объективным — «видениям», можно выделить пять, естественно связанных друг с другом и в сущности находящихся по эту сторону экзегетических вопросов, которые возникают перед лицом текстуальных проблем и противоречий.

а). Единодушно повествуется о *встречах* с живым Христом. «Инициатива встречи, переживаемой свидетелями, исходит от Него. И она — чистый дар в слове и знаке, в приветствии и благословении, в призыве, обращении и научении, в утешении, указании и поручении, в установлении нового сообщества».<sup>119</sup> Конечно, как и в случае встреч между людьми, здесь задействованы и чувства вовлеченных: они видят и слышат, прикасаются, даже пробуют на вкус (если подлинно Лк 24:43 Vulg.). Однако акцент здесь делается не на чувственном опыте, но на предмете, который есть живой Христос, *сам* являющий себя. Именно это означает появляющееся в решающих местах *ὄρα* (четыре раза в 1 Кор 15:3-8; Лк 24:34 при описании встречи с Симоном, Деян 13:31; явления Павлу, Деян 9:17; 16:9; 26:16). В LXX это слово служит прежде всего для обозначения явления Бога или небесного существа, которые «обычно недоступны взору»,<sup>120</sup> причем потому, что человеческие чувства не смогли бы вынести их, а также поскольку Бога видят лишь тогда, когда Он сам открывается в своей свободной благосклонности. Поэтому слово

<sup>119</sup> H.Schlier op. cit. 38.

<sup>120</sup> K. H. Rengstorf op. cit. 56.

говорит больше, чем видение:<sup>121</sup> оно означает, что наводится мост познания от объекта к субъекту. В описании явлений Воскресшего это подчеркивается тем, что Он в образе своего явления познается не как смертный человек, но может выступать «в ином образе» (Пс-Мк 16:12), в то время как «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его» (Лк 24:16; см. Ин 20:15; 21:4; возможно, и Лк 24:41). Ориген особо подчеркивал эту спонтанность самооткровения Воскресшего.<sup>122</sup> Также возможно постепенное откровение, снятие покровов при еще продолжающемся скрытии («не горело ли сердце наше», Лк 24:32). Таким образом, если ὄφθη — это «наиболее употребительный термин для обозначения теофаний и ангелофаний»,<sup>123</sup> особенно для явления славы Божьей, вызывающей ужас, сомнение, изумление и т.д.,<sup>124</sup> если на языке Писания это слово «свидетельствует о вторжении скрытого и невидимого в область явного»,<sup>125</sup> тогда оно особенно подходит для обозначения высшей точки действия Бога в завете, о котором шла речь в предыдущем

<sup>121</sup> K. H. Rengstorf хочет видеть (S. 58) в употреблении слова даже протест христианства против гипотезы видения.

<sup>122</sup> Luc hom 3: Rauer 9, 20-23. Поэтому Ориген считает возможным, что Иисус одновременно мог являться некоторым в преображенном состоянии, другим же — как непреображенный. Comm. in Mat. ser. 35: Klostermann-Benz 11, 65; Comm. in Mat. 12, 37-38: Klostermann-Benz 10, 152-154.

<sup>123</sup> J. Kremer op. cit. 86, особенно в отношении «ангела Яхве» Исх 3:2; см. Деян 7:30,35; другие примеры в J. Kremer op. cit. 35.

<sup>124</sup> W. Künneth op. cit. 84. Ограничения у U. Wilckens, Überlieferungsgeschichte op. cit. 56. ὄφθη — это не единственный термин, он используется наряду со многими другими выражениями: см. критический анализ в H. Grass op. cit. 186-189; однако Грасс пытается ограничить содержание термина «видением» или «явлением»; ибо он считает протофеномен «встречей в визионарном созерцании», «видением, которое родило веру» op. cit. 258. Еще более расплывчато содержание ὄφθη у В. Марксена; то, что у Грасса по праву называется «объективной гипотезой видения» (op. cit. 233f), у Марксена становится простым «переживанием» веры, «которая считается с объективным видением» и затем «через рефлектирующую интерпретацию становится тезисом: Иисус был воскрешен Богом». Наряду с этим Новый Завет согласно Марксену знает еще одну возможную интерпретацию: воскресение Иисуса как историческая и богословская проблема op. cit. 22f. О критике теории Марксена см. J. Kremer op. cit. 115-131, а также U. Wilckens op. cit., G. Dellling op. cit., B. Klappert op. cit. 45-51.

<sup>125</sup> G. Koch op. cit. 58.

разделе. Поэтому в таком позволении явления и явлении Сына слово берет высшая жизненность и спонтанность Являющегося. Категория простого визионерского видения здесь недостаточна,<sup>126</sup> «термин “объективные видения” также остается неудовлетворительным».<sup>127</sup> Поэтому обязательно надо вести речь о «встрече»,<sup>128</sup> во время которой сначала вновь узнают совершенно определенное «я» того, с кем встречаются;<sup>129</sup> речь не идет о том, что материальная идентичность являющегося и распятого Иисуса абсорбирует основной интерес в явлении, однако эту идентичность необходимо бесспорно констатировать (поэтому описывается показание рук и ног, у Иоанна — ребра), чтобы могла проявиться истина всего ветхого и новозаветного откровения.<sup>130</sup> Лишь так открывается, что Авраам был прав, «поверив Богу, животворящему мертвых» (Рим 4:17), радовался увидеть день Христа и действительно увидел его (Ин 8:56). Можно подвергнуть слова Христа, обращенные к ученикам, строгой экзегетической критике; они окажутся значительно стилизованными.<sup>131</sup> Однако это не препятствует тому, что все явление Иисуса прежде всего было обращением к ученикам: «Слово как событие не есть высказывание; оно — откровение личности и знак... Слово Воскресшего — это обращение... Оно — история, находящаяся в общем контексте истории и проявляющаяся из нее».<sup>132</sup> И это слово, поражающее в самое сердце: «Мария!» (Ин 20:16).<sup>133</sup>

б). Тем самым, мы уже подходим ко второму пункту, который можно охарактеризовать лишь несколькими словами: *изобличение, обращение, исповедь*. В. Кюннет говорит о «потрясенной совести»,<sup>134</sup> Г. Шлир — также о «потрясении».<sup>135</sup> Речь идет о том, что апостолы знают: Встретивший их не только узнал их, но и увидел насквозь,

<sup>126</sup> Т. Kremer op. cit. 61 Anm. 110.

<sup>127</sup> Ebd. 63.

<sup>128</sup> G. Koch op. cit. 295ff.

<sup>129</sup> «Ибо решающим в процессе явлений было то, что ученики *вновь узнали* в том, кто им явился, *Иисуса*, своего равви». U. Wilckens op. cit. 51.

<sup>130</sup> G. Koch op. cit. 48-49.

<sup>131</sup> H. Grass op. cit. 250-253.

<sup>132</sup> G. Koch op. cit. 303.

<sup>133</sup> «Пастырь знает своих овец, “Он зовет овец своих по имени” (Ин 10:3), и, когда они слышат Его голос, они узнают Его». R. Bultmann, Johannes op. cit. 532.

<sup>134</sup> Ebd. 102.

<sup>135</sup> 46, 63.

и более того — Он в своей самобытности (находящейся в Нем) намного лучше знает и понимает их, чем они сами знают и понимают себя (как, например, показывает печальное исповедание учеников, идущих в Эммаус). Безусловно, все они действительно прежде желали верить, надеяться, любить, однако в своей вере столкнулись с непреодолимыми преградами, которые стали еще выше из-за обличающей совести ввиду их бегства и отречения; их вера (причем как библейская вера в живого Бога) была связана самим Иисусом с Его делом и Его личностью, и поэтому вместе с Его смертью их вера также кажется умершей. Согласно текстам не может идти речи о том, что, несмотря на эту смерть, «дело Иисуса могло бы продолжиться» (В. Марксен). Поэтому и весть женщин не может вновь пробудить безжизненную веру апостолов (Лк 24:11), это может сделать лишь сам Воскресший, возвращающий им вместе с самим собой и живого Бога.<sup>136</sup> С одиннадцатью апостолами, как и с Маргадиной, у гроба должно произойти нечто подобное происшедшему с Павлом перед Дамаском: по крайней мере, духовное повержение на землю (Деян 9:4). Это изменение всей внутренней позиции экзистенциально похоже на исповедь: оно вызывает испуг (Мк 16:8; Лк 24:37), упрек (Лк 24:25; Пс-Мк 16:14), печаль (Ин 21:17), смесь страха и радости (Мф 28:8; Лк 24:41), наконец, чистую пасхальную радость (Ин 20:21), и это прообразовательно соответствует сакраментальному событию, которое в день Пасхи заветается церкви как дар Господа (Ин 20:22-23). Оно продолжает раскрывающе-передающий образ действий Иисуса в Его земной жизни и является прелюдией к Его послепасхальному судебному образу действий как вознесшего Господа по отношению к своей церкви (Откр 2-3). Наверное, Его идентичность не обнаруживается нигде более глубоко, чем здесь, где Он как живая личность одновременно есть персонифицированный меч суда Божьего. Однако и самые резкие слова суда в день Пасхи все же представляют собой слова ко спасению и исцелению, как это показывает история Фомы.

в). Эта обращающая и изобличающая сердца сила вынуждает учеников впервые *исповедать божество Воскресшего*. Немыслимо, чтобы

<sup>136</sup> О Ин 20:8 см. ниже.

такое исповедание было возможно перед Пасхой.<sup>137</sup> Только факт, что Он как живой пребывает вместе с ними, удостоверяет учеников одновременно в двух вещах: это правота Его абсолютного прежнего притязания, связанного с Его личностью, и присутствие в Нем живого Бога, который наконец-то осуществил свой древний титул: «низводящий в преисподнюю и возводящий» (1 Цар 2:6; Втор 32:39; Прем 16:13; Тов 13:2). Оба этих аспекта не допускают впредь более никакого различия: поэтому все развитие христологии, начиная с мысли о возвышении Раба до Господа и Мессии (Деян 2:36) и завершая Халкидоном, совершенно последовательно. В пасхальных текстах впервые идет речь о поклонении Иисусу: дважды у Матфея (28:9, 17) и дважды у Иоанна (20:16: «раввуни» представляет собой тогдашний титул Бога; 20:28).<sup>138</sup> «Предикат (в исповедании Фомы) указывает за пределами всего, сказанного о земном Иисусе (и, конечно, за пределами всего могущего быть сказанным о Нем согласно Иоанну), на пролог Евангелия от Иоанна и тем самым — на предвечное Слово, в полноту предысторической верховной власти которого Иисус вновь поставляется теперь, в событии Пасхи (Ин 17:5)». <sup>139</sup> То, что исповедание Фомы в (первом) окончании Евангелия так четко указывает на его начало, делает невероятным, что история Фомы имела для евангелиста лишь периферийное значение.<sup>140</sup> Также титул *κύριος*, как было отмечено ранее, не есть позднейшее заимствование языческого титула эллинистическими общинами,

<sup>137</sup> Такие атрибуты, как «Сын Божий» (Ин 1:49) или «Христос (Мессия)» (Мк 8:29), или «Христос, Сын Бога живого» (Мф 16:16) и т. д., также могут быть послепасхальными вставками. Это не препятствует тому, что зачатки понимания божественного послания Иисуса могли и должны были быть у апостолов: H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition* (1960), сейчас в: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 39-65, особенно S. 49: «Может быть, послепасхальное исповедание Христа вообще могло существовать лишь потому, что — при всем отличии — существовало предпасхальное исповедание в кругу апостолов?.. Должно было существовать, по крайней мере, предпасхальное мессианское «предположение», чтобы событие Пасхи могло быть осознано как «исполнение»».

<sup>138</sup> Необходимо отметить острое противоречие в Евангелии от Луки, в котором предпасхальная вера эммаусских учеников не идет далее образа «пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом» (24:19).

<sup>139</sup> G. Dellling op. cit. 87.

<sup>140</sup> H. Grass op. cit. 70.



узурпировавшее для Иисуса божественные прерогативы; Буссе не учитывает, «что уже в галилейских пасхальных повествованиях сила Господа познана в Его явлении и что тем самым вера в Господа возникла в то пасхальное время... Призывание Господа, о котором говорит Новый Завет, имеет существенно иные структуры, чем мистериальные культы. Оно относится к историческому пути Израиля, на котором он призывал своего Бога... Поскольку Бог во Христе истинно открывает свою сущность, Христос отныне есть имя Божье, открытие Его сущности».<sup>141</sup>

г). Евангелисты единогласно свидетельствуют о том, что смысл земной жизни Иисуса, да и вообще смысл всей совокупности Писаний, открылся ученикам лишь исходя из события Пасхи. Это положение наиболее ярко подтверждается тем, что они озаряют все свои описания жизни Иисуса пасхальным светом.<sup>142</sup> Нечто, до сих пор в лучшем случае неясно предчувствуемое, разбитое смертью Иисуса, получает из воскресения *согласованность*, которая должна была очаровать духовный взгляд первой общины и вела ее при новом прочтении «Писаний» от одного открытия к другому. «Поэтому нельзя отбросить проекции послепасхальных познаний на историю жизни Иисуса, называя их «формированием легенд»... они вполне соответствуют «предмету» Евангелия, поскольку именно Евангелие о воскресении реально».<sup>143</sup> При этом решающим является не то, что отдельные слова Ветхого Завета теперь можно поновому прочесть и оценить как пророчества,<sup>144</sup> но что в *υραφαί*, во всем Ветхом Завете, был осуществлен величайший синтез, который нельзя осуществить только на его основе.<sup>145</sup> Ввиду общего исполнения отдельные места могут быть легитимно представлены в христологическом свете: одни остаются особенно значимыми

<sup>141</sup> G. Koch op. cit. 64f.

<sup>142</sup> «Весь Новый Завет был написан в свете факта воскресения». F. V. Filson, Jesus Christ the Risen Lord (New York 1956) 31. «Совершенно верно было установлено, что изображение Иисуса в Евангелиях с начала и до конца находится в свете пасхального переживания». G. Kittel, Der historische Jesus: Mysterium Christi (1931) 64f.

<sup>143</sup> W. Künneth op. cit. 152-153.

<sup>144</sup> Подборка этих мест из Писания в H. Grass op. cit. 262.

<sup>145</sup> J. Kremer op. cit. 53f.

(прежде всего Ис 53), другие (как Пс 15:8-11) могли быть временно использованы, а затем вновь оставлены. Лука выделяет наиболее важное в этом процессе: воскресший Иисус сам толкует Писания по отношению к себе: «всему, что предсказывали пророки» (24:25), «надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (24:44). Лука даже изменяет в этом направлении весть Ангела женщинам у гроба (24:7). Личное Слово Божье истолковывает само себя перед лицом церкви, закладывая основание ее собственной традиции. Оно имеет свою предысторию в Ветхом Завете, однако и свою собственную земную историю, направленную к этому самоистолкованию; независимо от того, являются ли формулировки предвозвещения страданий пред- или послепасхальными, они в любом случае употребляются в послепасхальной перспективе, чтобы быть освещенными светом необходимости истории спасения: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» (Лк 24:26). Однако в то время как первая община нуждалась в этом общем истолковании Писания, чтобы познать завершающее положение Иисуса в контексте духовных связей, и постоянно использовала соответствие «обетование-исполнение» в своей проповеди и катехизации, Иоанн знает: Господь — это такая «полнота» (1:16), что Он не *нуждается* ни в каком свидетельстве — ни Моисея, ни Крестителя, — чтобы приобрести эту полноту; Его истина настолько самоочевидна, что свидетельства Писания и Крестителя представляют собой, скорее, внешний довесок для тех, которые ищут веру, чем неотъемлемую часть истины Христовой.<sup>146</sup> Отныне достаточен один Иисус. То, что терминология, а также словарный и образный запас благодаря Ветхому Завету были определены и использованы не только палестинским, но и эллинистическим христианством (см. Послания Павла) для проповеди страданий и воскресения Христа,<sup>147</sup> ничего не меняет в этой констатации. Сам Иоанн не пренебрегает использованием послепасхального «вспоминания» о том, что прежде было непонятным (2:22; 12:16).<sup>148</sup> Марк,

<sup>146</sup> Ph. Seidensticker op. cit. 124f.

<sup>147</sup> E. Lohse, Die alttestamentlichen Bezüge zum ntl. Zeugnis vom Tode Jesu Christi: Zur Bedeutung des Todes Christi (Gütersloh 1967) 104

<sup>148</sup> H. Schlier op. cit. 53.

который пишет все свое Евангелие исходя из послепасхальной перспективы (1:1), пытается объяснить сокровенность Иисуса с помощью своей теории «тайны Мессии»: о Нем было запрещено объявлять, а ученики были непостижимым образом ослеплены. Поэтому, с одной стороны, правильно, когда Н.А. Даль (Dahl) характеризует пасхальные события прежде всего как «*Interpretandum*»<sup>i</sup>, поскольку ученики, чтобы понять их, должны были помещать их как непредвиденные события в грандиозный контекст истории спасения;<sup>149</sup> с другой стороны, они возникали перед ними не как нечто иррациональное, требующее последующих «*Interpretamente*»<sup>ii</sup>, но суверенно представляли сами себя как смысловой центр, который, подобно магниту, выстраивал все смысловые фрагменты Писаний вокруг себя.

д). Упомянутый (в критике Г. Коха) момент явления в исчезновении и прощании представляет собой обратную сторону финального и пронизывающего все пасхального мотива: *послания*. Иисус является как тот, кто окончательно поставляет одаренных Его видением, прежде всего Его Духом, на их путь к братьям. «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас»: слово Иоанна (20:21) звучит не менее мощно у Луки (24:47-49; Деян 1:8) и Матфея (28:18-20). Сила миссии перевешивает все остальное: то, что перед Пасхой называлось «следованием» (и тем самым уже иногда становилось предварительной проверкой послания Лк 10:1; Мф 10:5, 16), теперь, после Пасхи, окончательно называется посланием, причем с теми масштабами, которые представляет четырехкратное «все» в концовке Евангелия от Матфея и которые соответствуют измерениям области власти Господа: «вся власть на небе и на земле» есть основание, делающее это послание возможным; «все народы» в пространстве и времени представляют собой его протяженность; «соблюдать все, что Я повелел вам» — кафоличность порученного, и «Я с вами во все дни до скончания века» — его гарантия. Такое послание может быть получено лишь после Пасхи. «Раннехристианский апостолат

<sup>i</sup> Лат. то, что необходимо изъяснять.

<sup>149</sup> Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte: Zeit und Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann (Tübingen 1964) 14.

Лат. средства разъяснения.

не зависит от исторического послания учеников равви из Назарета, но он создан явлениями Воскресшего». <sup>150</sup> Этот апостолат внутренне основан на четырех представленных выше признаках встреч с Ним и без них был бы невозможен. Послание — это главная цель явлений, которые никоим образом не закрыты в самих себе, но основывают церковь. Послание также отделяет основополагающий дамаский опыт Павла от его прочих мистических или харизматических переживаний (см. Рим 1:5). Послание для «служения миру» есть исполненное следование Христу, который сам во всеобъемлющем смысле пришел «послужить» всему делу творения и спасения своего Отца (Лк 22:27 пар.). Чтобы сделать возможным такое всеобъемлющее следование, Иисус вдыхает в своих учеников свой Дух, который должен «водить» их на всех путях мира и его истории (Рим 8:14).

## 2. Об экзегетической ситуации

### а. Апория и попытки разрешения

Если истинно утверждение, что все дела живого Бога в истории спасения начиная с Авраама (Рим 4:17) были устремлены к воскресению мертвых, то это завершающее событие, «первенец» которого есть Иисус Христос и которое начинается через Него (1 Кор 15:20; см. Мф 27:53), не может быть событием, более не имеющим ничего общего с *историей* спасения, поскольку оно во всех отношениях трансцендирует ее. Однако, с другой стороны, если это событие радикально разрывает общий круг ограниченного рождением и смертью человеческого бытия, преодолевает «нынешний», «ветхий эон» и основывает «будущий» (Евр 6:5), то необходимо априори сказать, что воскресение не может быть внутриисторическим событием, если история в известном нам смысле и происходящий в ней случай измеряются (обычными или научно усовершенствованными) средствами «определяемости». То, что мы знаем как «историю», может в лучшем случае быть описано как *terminus a quo*

<sup>150</sup> W. Künneth op. cit. 92.

*Лат.* начальная точка.

пути, более не определимого внутриисторически (поэтому полностью выведенного за пределы времени и пространства) и который можно описать лишь метафорично как «шествие», «отшествие», «восхождение», «возвышение», «прославление» (Иоанн), как «небытие» (Мк 16:6), «взятие» (Лк 9:51; Деян 1:2, 11; 1 Тим 3:16; Пс-Мк 16:19) с *terminus ad quem* «небо», «Отец», «сидение одесную Бога» и т.д. Присутствие этого превосходящего историю события в рамках истории может осуществиться лишь парадоксальным, выскальзывающим из рамок исторического способа выражения и исторических методов образом. «Путем», которым следует Воскресший, нельзя следовать постольку, поскольку этот путь возникает только благодаря тому, что Христос идет по нему; сам Идущий есть «путь» (Ин 14:6) и «воскресение» (Ин 11:25). Тем самым Он обозначает сам себя как всеобъемлющую категорию, в рамках которой могут произойти дальнейшие «шествия» и «воскресения», которые не менее будут превосходить ветхий эон, будут не менее «эсхатологичными».

Замечательно, что в рамках истории можно констатировать лишь пустое место, где Он лежал, «не-бытие» (Мк 16:6), и исходя из этого «не», невозможно следовать по пути, естественно выводящему за пределы нашей истории. (Было бы в высшей степени наивно интерпретировать завершающее событие спасения внутрикосмологично в смысле древнего ярусного образа мира как «мифическое»: уже все сказанное выше о конвергенции библейских образов к выражению превосходящей их реальности не дает возможности такого толкования.) В рамках истории пустой гроб необходимым образом остается многозначным; «уникальный и эсхатологический характер воскресения» приводит к тому, «что оно в том смысле, в каком мы сегодня ведем речь о доказательствах, не может быть «доказано». Доказуема лишь убежденность свидетелей и ранней церкви».<sup>151</sup> Однако, наряду с повествованием о пустом гробе, существуют более важные повествования о встречах смертных людей с Воскресшим, которые создали в этих людях убежденность в том, что знакомый им из ветхого эона, идентичный Иисус явил «им» из нового эона «себя живым (*παρέστησεν ἑαυτόν*), по страдании своем, со многими верными доказательствами (*τεκμηρίοις*)» (Деян 1:3).

Лат. конечный пункт.

<sup>151</sup> J. Kremer op. cit. 134.

Следовательно, такое само-явление было настолько живым, что для видевших его оно должно было иметь вес «доказательства», конечно, не в смысле научного процесса доказательства, но высшей объективной очевидности, по отношению к которой они не только должны были по-новому основать свою жизнь как свидетели этого события, но исходя из которого они должны были начать по-новому толковать весь мир и всю историю. Эта убежденность свидетелей с внутриисторической точки зрения вновь представляет собой психологический феномен, который — конечно, на ином уровне, чем «пустой гроб» — остается многозначным, в зависимости от того, верят свидетелям или нет, рассматривают ли их засвидетельствованную очевидность как объективную или субъективную (или, что то же самое, обусловленную определенной картиной мира). В свидетельстве свидетелей, в церковной керигме о воскресении Христа точки зрения разделяются; и если богословие — это наука (*sui generis*<sup>151</sup>), тогда к ее сущности относится то, что разделение веры и неверия проходит насквозь через нее — или, точнее: через рассмотрение данных, на которых она основывается. Это занятие, если оно происходит научно, есть экзегеза, поэтому Г. Шлир по праву говорит, что воскресение для него — «пограничная проблема». Перед лицом этого предмета научный подход сразу же становится «перед выбором: либо переосмыслить его согласно критериям, которые история предполагает как мировоззрение, и редуцировать до уровня, понятного в “век истории”», или принять представленную очевидность, которую «конечно, нельзя назвать «исторически достоверной», но вполне — что намного больше — исторически убедительно напрашивающейся»: «Это очевидность феномена, проявляющегося независимо от самого себя».<sup>152</sup> Таким образом, вместе с В. Панненбергом можно сказать, что сияющая из свидетельства очевидность «открыта каждому, имеющему глаза, чтобы видеть»,<sup>153</sup> а «события, в которых Бог явил свое Божество... как таковые самоочевидны в рамках их исторического контекста».<sup>154</sup>

<sup>1</sup> *Лат.* особоро рода.

<sup>152</sup> H. Schlier op. cit. 69-70.

<sup>153</sup> *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung: Offenbarung als Geschichte*, hrsg. von W. Pannenberg (Göttingen 1961) 98.

<sup>154</sup> *Ebd.* 113-114.

Однако существует и возможность в процессе демифологизации ограничить этот «исторический контекст». Поэтому в случае упомянутых глаз речь будет идти о «просвещенных очах сердца» (Еф 1:18), об «*oculata fides*»<sup>i</sup> (Фома Аквинский),<sup>155</sup> которые одни только и могут созерцать представляемый образ откровения так, как он представляет себя сам.<sup>156</sup> Некоторым образом непредвзятый взгляд на события дает возможность понять из истории, «что по крайней мере в момент решения, когда Иисус был схвачен и казнен, у учеников не было уверенности подобного рода (то есть ожидания воскресения). Они бежали и признали поражение дела Иисуса. Поэтому должно было произойти нечто, что в течение краткого промежутка времени не только вызвало полный переворот их настроения, но привело их к новой деятельности и к основанию общины. Это «нечто» есть историческое ядро пасхальной веры» (М. Дибелиус<sup>157</sup>). Данная часто цитируемая фраза хорошо подчеркивает образ пограничного разделения, в котором земной метод призывается к тому, чтобы открыться для события, которое по сути более нельзя рассмотреть с использованием его методов. Также понятие аналогии, которое сначала может показать внутрибиблейские связи, и из них — довольно проблематично — может быть распространено в область обще-антропологического или «фундаментально-онтологического»,<sup>158</sup> не поможет за пределами этой границы, поскольку, как мы видели, все аналогии конвергируются в этой «не имеющей аналогий» высшей точке.

Поэтому воскресение как поворот от ветхого к новому зону едва ли можно будет назвать «внутримировым действительным событием... в человеческом пространстве и человеческом времени»,<sup>159</sup>

<sup>i</sup> Лат. очи веры.

<sup>155</sup> S. Th. III q. 55 a. 2 ad 1.

<sup>156</sup> См. об этом: Schau der Gestalt: Herrlichkeit I (Johannes Verlag Einsiedeln 1961; 31989).

<sup>157</sup> Dibelius-Kümmel: Jesus (Berlin 41966 Sammlung Göschen Bd. 1130) 117f. См. также цитату из Ф. Х. Баура (Baur) в H. Grass op. cit. 233, который исповедует, что «никакой психологический анализ не может проникнуть во внутренний духовный процесс, в результате которого в сознании учеников их неверие после смерти Иисуса стало верой в Его воскресение».

<sup>158</sup> W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 79f.

<sup>159</sup> K. Barth, KD IV/1, 368.

хотя манифестация Живого действительно осуществляется в этот мир, в это пространство и в это время, и очевидно Воскресший также преобразил наше время и наше пространство и тем самым вообще наш мир в свой новый образ бытия (как *σῶμα πνευματικόν*).<sup>160</sup> Формула Г. Коха, согласно которой Христос «воскрес в историю», могла бы стать правильным выражением, а именно как непосредственное самопредложение воплощенного во Христе нового эона смертным людям, если бы Кох не слишком заострил эту формулу, ставя знак равенства между воскресением и явлением Иисуса. Однако любой перевод такой уникальной встречи эонов в мир образов и понятий «нынешнего эона» (Гал 1:4) априори проблематичен; он не может произойти никаким другим образом кроме как через аппроксимации, попытки описания, подобно тому как белый свет спектрально расщепляется в призме, которая, с одной стороны, являет неразрывный переход цветов, с другой — величайшие оппозиции (зеленый—красный, желтый—синий). Евангельские повествования о воскресении находятся по отношению друг к другу как в состоянии неразрывности, так и частично — в непримиримой оппозиции. В нашем третьем разделе мы опишем богословский смысл отдельных цветовых оттенков (как частичной передачи недостижимого никаким цветом белого). Однако сначала в данном разделе необходимо сказать несколько слов о ситуации, в которую экзегет попадает через такое расщепление.

Эта ситуация, если говорить пока в самых общих чертах, характеризуется не только тем, что несовместимость или сложная совместимость толкуемых повествований в зависимости от основной посылки (*Grundentscheidung*) исследователя унифицируется в контексте положений веры или, в противном случае, в контексте антропологии, исторически обусловленной картиной мира, но и тем, что в рамках этой основной посылки и часто в промежуточных позициях между этими двумя позициями принимаются *частичные предпосылки* (*Vorentscheidungen*) (и положение экзегета требует их принятия), в соответствующем освещении которых тексты сами

---

<sup>160</sup> См. принятие этого в W. Künneth op. cit. 185-194: «Der christozentrische Zeitbegriff» положения, с которым по-своему мог бы согласиться и Тейяр де Шарден.



систематизируются тем или иным образом. Такие предварительные опции экзегезы, помещающие тексты в определенное освещение, неизбежны в рамках филолого-исторического метода; однако можно констатировать, что в своих богословских воздействиях они обладают различным радиусом действия. С богословской точки зрения абсолютно безразличной не может быть никакая из этих опций, однако некоторые из них относительно периферийны<sup>161</sup> (например, вопрос, были ли женщины у гроба свидетельницами «действительных» ангелофаний), в то время как другие центральны и в той или иной мере приближаются к основной послышке автора (к выбору между верой и неверием). С научной точки зрения перед лицом этих (часто неосознанных) опций необходимо быть крайне осторожным, поскольку от освещения текста в значительной мере зависит то, в какой контекст он помещается и какая валентность ему приписывается. Мы ни в коей мере не можем затронуть здесь все экзегетические вопросы и рассмотреть их, используя экзегетические методы; но мы просто выявим взаимозависимость экзегезы и богословия, используя некоторые наиболее важные примеры. Это исследование должно создать связь между основным неоспоримым догматическим положением, что Христос воскрес (1), и раскрытием этого догматического положения в различных образах и понятиях (3).

Павел приводит в 1 Кор 15:3-5 очень древний список свидетелей, о едином или составном характере которого ведутся дискуссии, однако его древний возраст делает невозможным показать длительную историю составления.<sup>162</sup> Поскольку Павел отсылает коринфянам к свидетелям (среди которых пятьсот братьев, названных на третьем месте), некоторые из них еще живы и их можно спросить об этом; этим списком он безусловно желает предложить последовательность исторических свидетельств, и, очень вероятно, это — хронологическая последовательность, поэтому теория Зайденшпикера, что  $\epsilon\phi\alpha\lambda\alpha\varsigma^1$  в ст. 6 означает «раз и навсегда» и объединяет все явления в одно единственное (например, в то, о котором повествует Матфей), противоречит словам Павла. Из шести встреч, которые

<sup>161</sup> О таких градациях см. W. Künneth op. cit. 108.

<sup>162</sup> J. Kremer op. cit. 84.

*Греч.* в одно время.

насчитывает Павел, из Евангелий нам известны лишь три: первая (лишь мимоходом упомянутая в Лк 24:35, см., однако, Ин 21:15-23) с Петром, с «двенадцатью» и с Павлом. Мы не знаем, когда и как произошло явление «более нежели пятистам братьев в одно время» и вообще когда и как оно могло произойти, когда и куда можно поместить явление Иакову; выдвинутые гипотезы сильно отличаются друг от друга и, в конце концов, беспочвенны.<sup>163</sup> Также для нас остается тайной, кто, в противоположность «двенадцати» (ст. 5), обозначается как «все апостолы» (ст. 7).<sup>164</sup> С этой древней формулой веры связаны, с одной стороны, проповеди апостолов в Книге Деяний, повторяющие керигматические положения без дополнительных деталей, с другой (очень вероятно) — двойная традиция: о пустом гробе и о явлениях ученикам, которые в Евангелиях скомбинированы по-разному. Однако ясно, что воскресение Иисуса могли благовествовать только те свидетели, которые (уже тогда) могли рассказать что-то о встречах с Воскресшим, как бы сильно не были переработаны их повествования в имеющейся у нас более поздней форме. Поскольку смерть и воскресение Иисуса в керигме всегда неразрывно связаны друг с другом, эти повествования должны были тем или иным образом соответствовать реализму известных слушателям событий страстей Христовых («как вы и сами знаете», Деян 2:22).

Теперь возникает вопрос, можем ли мы использовать композиционный труд, содержащийся в имеющихся у нас текстах, и насколько. 1. Безусловно, здесь налицо различные швы. «Одиннадцать, опережающих с радостной вестью о видении Петра эммаусских учеников, которые

<sup>163</sup> Некоторые пытаются доказать, что явление пятистам братьям должно быть идентично явлению одиннадцати апостолам в Галилее, о котором повествует Матфей (Зайденштикер), другие — что оно могло произойти только в Галилее на открытом пространстве (Ломайер/Lohmeuer, фон Кампенхаузен), третьи — что оно идентично событию Пятидесятницы (Добшюц/Dobschütz, Буссе и др.), четвертые — что оно могло произойти лишь после Пятидесятницы, поскольку только тогда община стала достаточно велика (Грасс). Сдержанное отношение Кремера — это единственно правильная позиция: здесь выражается лишь факт, все остальное остается неясным (72). То же самое верно и в отношении явления Иакову.

<sup>164</sup> О предположениях см. Н. Grass *op. cit.* 102-104.

сами хотят сообщить о своем переживании, плохо согласовываются с учениками, которые в следующей перикопе ужасаются, когда им является Иисус, и их убеждают лишь нескольких осязаемых доказательств»<sup>165</sup> (Лк 24:33-42). Ангелы у Матфея поручают женщинам сказать ученикам, что им следует идти в Галилею, где они увидят Господа, и это плохо гармонирует с тем, что самим женщинам на пути, то есть в Иерусалиме, является Воскресший. Также неправдоподобно, что Иисус просто повторяет им те же самые слова, которые они уже слышали от ангелов (28:7-10). Трудно представить, как у Иоанна Магдалина дважды идет ко гробу: в первый раз она находит его пустым и без истолковывающих ангелов, во второй — с теми же самыми истолковывающими ангелами, которые появляются у синоптиков, однако они ей ничего не сообщают, и вслед за этим она встречает Иисуса.

2. В повествованиях присутствует феномен накопления, хотя здесь и следует быть чрезвычайно осторожным, поскольку за констатацией нередко прячутся скрытые предпосылки (о более раннем или позднем возрасте текстов). История о положении во гроб кажется обогащенной событиями: Иосиф Аримафейский у Марка — это «знаменитый член совета, который и сам ожидал Царствия Божия», у Луки он — «человек добрый и правдивый, не участвовавший в совете и в деле их» (23:50-51), у Матфея он (уже) стал учеником Иисуса (27:57), то же самое мы видим и у Иоанна, однако здесь он — тайный ученик, как и Никодим, о котором говорится как о его помощнике во время погребения (19:38-39). Палитра апокрифов в этом отношении еще более широка.<sup>166</sup> В Мк 15:47 женщины присутствуют при положении во гроб и хотят в пасхальное утро совершить подобающее бальзамирование; у Матфея женщины остаются сидеть у гроба, пока их не сменяет стража, о помазании тела здесь более не идет речи; у Иоанна (9:39) помазание происходит сразу же при погребении, причем с большими затратами («литр около ста»). Другое крещендо заключается во все возрастающем снятии вины с бежавших и отсутствовавших при распятии и погребении учеников (вплоть до Ин 18:8), а также вины Пилата.<sup>167</sup> Вероятно, мотив сомне-

<sup>165</sup> Н. Grass op. cit. 38.

<sup>166</sup> Н. Grass op. cit. 176ff.

<sup>167</sup> E. Haenchen, *Historie und Geschichte in den Johanneischen Passionsberichten: Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh<sup>2</sup>1967) 65. О сокрытии бегства учеников говорит уже Wellhausen, *Evang. Marci* (<sup>2</sup>1903) 136.

ний учеников по апологетическим причинам был усилен, тем более что в апокрифах воскресший Иисус пускает в ход самые мощные средства, чтобы разрушить это сомнение.<sup>168</sup> Можно проследить тенденцию уплотнить явления Иисуса как локально (или в Галилее, или в Иерусалиме), так и во временном отношении (в один день: Лука), и одновременно представляя схематическую «заключительную картину» (Мф).<sup>169</sup> Еще одна проблема — это удлинение периода времени до сорока дней, но мы рассмотрим ее позже. Возможно, существует — однако здесь вновь следует соблюдать величайшую осторожность — некоторое развитие в направлении того, что называют «массивным реализмом» Воскресшего (прикосновение к Его телу, вкушение пищи перед учениками). Если принять в качестве масштаба бесспорно «более духовное» видение по дороге в Дамаск и слова Павла о духовном теле, то евангельские повествования должны казаться «огрублениями», конечно (?), необходимыми для апологетических целей,<sup>170</sup> и тогда может быть понятно ограничение Лукой таких «массивных» сцен периодом в сорок дней. Необходимо предостеречь от этой последней теории; здесь недостает предварительной ступени Марка, Матфей, который «позднее», чем Лука, не «грубее» его, а Иоанн, не задумываясь, ставит в один ряд духовные и чувственные черты. Также нет никакого повода к тому, чтобы принимать образ дамасского явления в качестве мерила для всех пасхальных явлений Иисуса.

3. Возможно, существуют определенные попытки сгладить противоречия в различных повествованиях, однако они ни в коем случае не стремятся уничтожить все эти противоречия. Здесь также многое зависит от предпосылки, какое Евангелие могло служить образцом для другого. Мы не будем разбирать гипотезу, что к концовке Марка, который указывает на обещанное явление в Галилее, но не повествует о нем, «пресвитером Арист(и)оном» была добавлена «самостоятельная эпитомия» явлений Иисуса, которая обобщает сцены Луки. Бросается в глаза то, что названное Павлом на первом месте явление Петру упоминается синоптиками лишь однажды, бесцветно и почти *in obliquo*<sup>1</sup> в Лк 24:34;

<sup>168</sup> Н. Grass op. cit. 29.

<sup>169</sup> Н. Grass, о месте действия: op. cit. 91f, 120; о заключительных образах: 114.

<sup>170</sup> Это центральный тезис, который выдвигает Grass op. cit. 40f, 48f, 106f.

*Лат. мимоходом, вскользь.*

«никакое предание... не повествует о том, что пережил и увидел Симон»; возможно, такой вопрос излишен, если бы в данном случае речь шла «лишь об эклезиальной формуле керигматического значения»<sup>171</sup> («Господь истинно, ὄντως, воскрес и явился Петру»), которую Лука мог бы перенять от Павла или из традиции, в которой возникает его формула. Еще один открытый вопрос представляет собой рассказ в Лк 24:12 о том, как Петр спешит ко гробу: «наклонившись, увидел только пелены лежащие, и пошел назад, дивясь сам в себе происшедшему». Идет ли здесь речь о соединении Ин 20:2-10 с бегом обоих учеников ко гробу, из которого Лука по благочестивым соображениям оставляет только посещение гроба Петром? Это кажется более вероятным, чем обратное предположение, что Иоанн всю свою изящную сцену сплел из одного стиха Луки.<sup>172</sup> Явления апостолам у Луки и Иоанна настолько похожи, «что можно задаться вопросом, не были ли манускрипты взаимно подправлены», однако и здесь кажется более вероятным, что Лука знал и использовал традицию Иоанна, чем обратное предположение.<sup>173</sup> Наиболее сложно разрешить вопрос связи между дополнительной главой у Иоанна о явлении на Тивериадском озере и историей призвания на озере Лк 5:1-11; едва ли можно оспорить то, что в их основе находится одно единственное событие, однако вряд ли возможно прийти к окончательному решению, какая редакция ближе к истокам, и это решение, как и в предыдущем случае, прежде всего зависит от оценки возраста Иоанновой традиции. Не будет ошибкой видеть в ее ядре подлинное изначальное галилейское явление Господа апостолам, к которому относилось и дарование полномочий Петру; следовательно, слова о «ловцах человеков» и Мф 16:18-19 необходимо было бы присоединить к этой послепасхальной сцене. Немного фантастична, однако все же достойна упоминания попытка Е. Хирша связать Мф 14:28-33 с Ин 21:7 и в этом видеть изначальное явление Петру.<sup>174</sup>

<sup>171</sup> Ph.Seidensticker op. cit. 97-98.

<sup>172</sup> Так, Н.Grass op. cit. 34, 54. Нельзя исключить и обратное, если приписать концовке Евангелия от Иоанна явно выраженный символично-аллегорический характер; см. ниже.

<sup>173</sup> P.Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur* (Paris 1966) 321-322.

<sup>174</sup> E.Hirsch, *Die Auferstehungsgeschichte und der christliche Glaube* (Tübingen 1940) 3. Ему возражает W.Michaelis op. cit. 31-34; против любых обратных проекций изначальных повествований о Пасхе на жизнь Иисуса выступает

Наряду с этой констатацией швов, накоплений и заимствований, проблематика которых остается, необходимо еще задаться вопросом, может ли литературная критика с определенной уверенностью исключить некоторые повествования как неисторические. Здесь можно указать только на легенду о страже у гроба, которая представляет собой «особый материал» Матфея и выдает более позднюю, апологетическую тенденцию: в данном случае предполагается приписывание пустому гробу определенной доказывающей силы, что совершенно чуждо более древним повествованиям, а также ответный ход иудейской полемики о том, что тело было похищено или перезахоронено в другом месте, и христианская реплика на это. Апокрифы огрубляют легенду тем, что в них и враги Иисуса — книжники, фарисеи и старейшины — становятся свидетелями воскресения Иисуса из гроба, запечатанного семью печатями.<sup>175</sup> Поэтому повествование Матфея отражает вторичную экклезиологическую ситуацию.

Все прочие цвета призмы могут отражать изначальный пасхальный свет в его различных расщеплениях. Никакое преломление не позволяет непосредственно постигнуть непостижимое событие; это, как было показано в начале, противоречило бы его сути. Однако в божественных откровениях Библии даже в самой преломленности существует адекватность или согласованность — в ней видно дело божественной инспирации, — которая возникает в приближении друг к другу открывающегося Господа и верующе-медитирующей общины (как Ветхого, так и Нового Завета). Эта встреча представляет собой протофеномен, который не может поставить под сомнение никакая критика.

---

К. Н. Rengstorf op. cit. Exkurs 4, 146-154. О связи Ин 21 и Лк 5 см. М.-Е. Boismard, Le chapitre XXI de S. Jean. Essai de critique littéraire: RB 54 (1947) 471-501. О Кульман (Cullmann) придерживается мнения о первом явлении Петру, что должно было вновь укрепить его авторитет среди апостолов. Он также пытается объяснить, почему поблекло воспоминание об этом первом явлении; Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer (Zürich <sup>2</sup>1952) 64f.

<sup>175</sup> Petrus-evangelium 28-29, Schneemelcher I, 122f.

## 6. Версии экзегезы

Здесь мы упомянем самые важные экзегетические сложности пасхальных текстов, причем не для того, чтобы разрешить их или даже лишь в некоторой мере обстоятельно представить, но чтобы показать, что «гипотезы» (это можно перевести как «предпосылки») исследователей тем или иным образом проливают на них свет (конечно, в различной степени).

а). Перед серьезным выбором нас ставит проблема *концовки Евангелия от Марка*. Внезапное окончание Евангелия вызывает глубочайшее недоумение. «Либо изначальную концовку убрали, либо ее вообще не было, либо она случайно пропала».<sup>176</sup> Третья возможность была бы наиболее удовлетворительной, если бы ее можно было хотя бы как-то доказать. Однако потеря последнего листа — с историей воскресения, на которую указывает ангел в последних стихах — должна была произойти очень рано, поскольку ни Матфей, ни Лука не читали ее. Это неправдоподобно. Было ли окончание устранено, потому что в нем содержалось нечто мешающее благовестию ранней церкви, что было или казалось несовместимым с другими традициями, добивавшимися признания (прежде всего, это иерусалимская традиция Луки)? Здесь открывается поле для бесконечных и беспочвенных умозрений, в зависимости от предпосылок экзегетов по другим вопросам.<sup>177</sup> Или следует допустить, что Марк действительно хотел закончить стихом 16:8: «И, выйдя, побежали (женщины, которым ангел повелел сообщить апостолам о воскресении) от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись». Достаточно ли указания на то, что Марк часто завершает чудесные истории описанием ужаса свидетелей? Завершение перикопы<sup>178</sup> еще не означает, что тем самым завершается весь текст. Рассматривает ли Марк пасхальное явление Иисуса как более не относящееся к истории Его жизни, хотя вся эта история и написана в пасхальном свете?<sup>179</sup> Может быть, это боязнь (Эд. Майер/

<sup>176</sup> Н. Grass op. cit. 16.

<sup>177</sup> См. Н. Grass op. cit. 16-23.

<sup>178</sup> R. Bultmann, *Synoptische Tradition* (Göttingen <sup>3</sup>1957) 309 Anm. 1, а также L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung* (Lund 1925) 9-11.

<sup>179</sup> См. Н. Schlier op. cit. 52.

Meyer) или требование сохранения учения в тайне (*Arkandisziplin*) (И. Иеремиас/Jeremias), о которой, однако, у Марка и вообще у других евангелистов нигде более нет никакого указания? Или Марк, как полагает В. Марксен,<sup>180</sup> должен был соединить явления в Галилее с парусией, к которой шествует христианская община (ввиду чего все прочие повествования о явлениях понизились бы до уровня легенды)? Г. Грасс считает такой взгляд «еще более ошибочным»,<sup>181</sup> чем то, что слушатели якобы не чувствовали недостающего конца, поскольку они знали его из керигмы. Однако Г. Кох радикализирует постановку проблемы В. Марксеном еще раз, задавая принципиальный вопрос об опыте общины перед парусией: «возникает ли у Марка Пасха из толкования общины, когда христология Сына Человеческого была перенесена на Иисуса, или же Пасха — это ответ общины на откровение Господа», которое Кох рассматривает как опыт «присутствия Господа», «представляющий собой глубочайшее основание, исходя из которого Марк написал свое Евангелие»;<sup>182</sup> и здесь Пасха и парусия действительно взаимно перетекали бы друг в друга, что никоим образом не соответствует апокалиптическим оттенкам Марка. Этот открытый вопрос остается таким болезненным потому, что мы не знаем, имеем ли мы право и должны ли мы вообще рассматривать (отсутствующую?) концовку в качестве теологумена. Но экзегет до сих пор не смог дать богослову никакого позитивного разъяснения; поэтому он и впредь должен будет интерпретировать концовку Марка в контексте прочих Евангелий и не пытаться релятивировать три другие Евангелия в пользу особого богословия парусии Марка.

б). Перед выбором совершенно иного вида нас ставит проблема *Галилеи и Иерусалима*. Повествование о явлениях говорит об обеих обла-

<sup>180</sup> W. Marxen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen 21959); предварительный этап для Марксена представляет собой Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (Göttingen 1936). Для него повествования о явлениях Иисуса представляют собой различные воплощения перехода, «плавающий центр» по направлению к парусии. S. 13.

<sup>181</sup> H. Grass op. cit. 289; на с. 300 он называет его «фантастичным». В H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (3. neu durchgesehene und ergänzte Aufl. Heidelberg 1966) 38: «эта связь мифологических и современных богословских мыслей кажется в известной мере странной», а ее экзегетическое обоснование «более чем шатким».

<sup>182</sup> G. Koch op. cit. 38-40.



стях; Марк первым ясно указывает из Иерусалима на Галилею как землю явления, ему следует Матфей, вводя «явление в пути» Иисуса женщинам вблизи гроба, Иоанн (если принять его добавление) в общем сохраняет направление Иерусалим-Галилея, однако таким образом, что он «перенимает» «явления в пути» как явление Магдалине согласно Матфею и явление двенадцати апостолам в Иерусалиме согласно Луке, у которого одного все явления происходят в Иерусалиме, однако он умело пытается смягчить (Лк 24:6) указание ангела (Мк 16:7) на Галилею, которое согласно Марку основывается на предсказании Иисуса (14:28), однако опускается у Матфея (Мф 28:7, вопреки Мф 26:32).<sup>183</sup> Если принять Галилею как место первых явлений Иисуса, то ни слово ангела, ни указание Иисуса не следует рассматривать как первоначальный повод для изменения места, здесь можно думать либо о бегстве учеников (что сложно ввиду субботы, и это делает невозможным сообщение женщин в третий день о том, что могила пуста) (Грасс),<sup>184</sup> или принять пребывание учеников в Иерусалиме до третьего дня, тревожное сообщение женщин, которые первыми осмелились прийти ко гробу, и после этого уход учеников под предводительством Петра, в котором исполнились обетования Иисуса (Лк 22:31-32) (Г. фон Кампенхаузен). В обеих гипотезах первое явление Петру и затем второе — Одиннадцати должны были произойти в Галилее, причем, вероятно, они так сильно были связаны с галилейским колоритом, что Лука, единственный упоминающий явление Петру, лишает его всякого повествовательного характера (24:34), в то время как он, возможно, включает его конкретную субстанцию в повествование о призвании, представляющее собой «особый материал» Луки (5:1-11), а предполагаемое «третье» явление у Иоанна (21:14) может содержать следы первого и, возможно, второго.<sup>185</sup> Не совсем понятно в реконструкции Г. фон Кампенхаузена, почему «решающим толчком, давшим ход делу... было обнаружение пустого гроба»,<sup>186</sup> точнее, почему известие женщин вообще побудило учеников уйти. Ввиду всего этого тезис о первенстве иерусалимских

<sup>183</sup> См. об этом Ph. Seidensticker *op. cit.* 88.

<sup>184</sup> *Op. cit.* 113-116.

<sup>185</sup> Некоторые апокрифы подтверждают гипотезу о Галилее, прежде всего Евангелие от Петра 58: Schneemelcher 1, 124.

<sup>186</sup> *Op. cit.* 50.

явлений более спорен; Лука, единственный последовательно представляющий его, имеет для этого богословские основания (Е. Лозе<sup>187</sup>), и иерусалимское происхождение формулы веры 1 Кор 15:3-5, на котором настаивает Г. Концельман,<sup>188</sup> едва ли действительно удовлетворительно. Конечно, нигде не идет речи о «пути» или «бегстве» в отечество, так же как и о «возвращении», которое должно было произойти самое позднее на Пятидесятницу. Можно указать на мотивационно-богословские различия между галилейскими и иерусалимскими явлениями,<sup>189</sup> однако это не объясняет возникновения двойной традиции. Вполне ясно, что гроб демонстрирует тенденцию приблизить к себе явления,<sup>190</sup> однако едва ли возможно определить, были ли (иерусалимская) традиция гроба и (галилейская) традиция явлений изначально исторически связаны (как в гипотезе «пути») или «изначально возникли независимо друг от друга»<sup>191</sup> и слились лишь впоследствии (как в случае принятия «бегства»).

в). Вопрос о *пустом гробе* заключает в себе иную проблематику. В пользу его историчности говорит то, что он не может служить *доказательством* воскресения Христа<sup>192</sup> и в древнейшей традиции не использовался апологетически: он вызывал вначале лишь страх и смятение.<sup>193</sup> «Обнаружение гроба пустым представляет собой многозначное знамение, подготавливающее пасхальные явления и толкуемое лишь через них».<sup>194</sup> «Пустой гроб не выдвигается в качестве доказательства воскресения, но лишь как указание на него и как знак»; уста ангела впервые толкуют его.<sup>195</sup> Большая разница во мнениях существует по поводу того, имплицировала ли пустоту гроба древняя Павлова формула воскресения,

<sup>187</sup> E. Lohse, Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums = Bibl. Studien 21 (1961) 8f; J. Kremer op. cit. 69.

<sup>188</sup> RGG<sup>3</sup> I, 699f, а также W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen (Basel 1944).

<sup>189</sup> G. Koch op. cit. 46.

<sup>190</sup> H. Grass op. cit. 120f.

<sup>191</sup> H. Schlier op. cit. 9.

<sup>192</sup> K. H. Rengstorf op. cit. 60-62.

<sup>193</sup> W. Nauck, Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen: ZNW 47 (1956) 243-267. Согласно Науку, повествования о пустом гробе представляют собой очень древние и надежные традиции, однако они должны в своей древнейшей форме лишь указывать на пасхальные явления Иисуса, а не быть самостоятельным свидетельством о Нем.

<sup>194</sup> L. Goppelt op. cit. 216.

<sup>195</sup> H. Schlier op. cit. 28-29.

упоминающая погребение, и, если это так, могло ли это произойти лишь в контексте иудейско-апокалиптического мышления, который может помыслить воскресение мертвых только в материальном образе оживления мертвого тела.<sup>196</sup> В то время как историчность обретения гроба пустым едва ли можно подвергнуть сомнению – хотя следует признать, что без пустого гроба нельзя было бы благовествовать о воскресении

<sup>196</sup> Кремер полагает, что пустой гроб у Павла «в упоминании погребения... предполагается и тем самым имплицитно засвидетельствован» (J. Kremer op. cit. 38f; Anm. 33, где он приводит большое число ссылок по этому поводу). После обстоятельного рассмотрения Грассом вопроса, что означало для Павла «тело духовное» (146-173), фон Кампенхаузен в последних изданиях своего упомянутого исследования менее категоричен, чем в первых: «Вероятно» (1 изд.: «несомненно»), Павел имеет в виду реальное изменение и преобразование умершего тела и тем самым «опустошение» гроба, 20. Кюннет (Künnet op. cit. 96f) приводит исследование К. Bornhäusers, Die Gebeine der Toten (Gütersloh 1921) в качестве свидетельства о ясном мнении Павла, что гроб должен был быть пустым; конечно, он полностью помещает его в рамки иудейской мысли, из которых Павел все же в некотором роде выходит через свои умозрения о духовном теле. Вопреки 2 Кор 5:1 все же и в этом сложном месте имеющим решающее значение кажется ключевое слово и представление о «поглощении» смертного бессмертным (ст. 5; см. 1 Кор 15:55). Однако вновь ничего не говорится ни о том, что Павлу была знакома историческая традиция о пустом гробе или что она существовала за рамками иудейского горизонта мышления, ни о том, обладает ли такой горизонт значимостью и для нас. Первый вопрос положительно разрешает Е. Штауфер: «Лишь некритичная критика может еще называть сегодня сообщение о пустом гробе легендой. Все исторические признаки и историко-критические соображения свидетельствуют в пользу того, что гроб Иисуса пасхальным утром был пуст» (E. Stauffer, Entmythologisierung oder Realtheologie [Stuttgart 1949] 20; см. Idem, Der Auferstehungsglaube und das leere Grab: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 6 [1954] 146f). Х. Грасс продолжает придерживаться мнения, что все это может быть легендарными формами, однако он осторожен: ни один из аргументов в пользу историчности не кажется ему «обязательно необходимым» (183), а «пробел в исторической аргументации в пользу пустого гроба очень мал» (184). О второй проблеме правильно высказывается Кремер (ссылаясь на W. Künnet op. cit. 85, см. также P. Althaus, Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens [Gütersloh 1941] 27): «При чисто теоретическом и абстрактном рассмотрении воскресение из мертвых, новое творение душе-телесного человека может быть допустимо и в случае пребывания тела во гробе» (143): пустой гроб поэтому действительно есть лишь *знак*. Но он остается им в любом случае, какой бы контекст мышления мы при этом ни принимали во внимание.

Иисуса в иудейской области (по крайней мере, в Иерусалиме!) — с другой стороны, несомненно, что этот факт был оценен апологетически лишь задним числом; это обязательно должно было произойти, поскольку многогранный знак должен был сразу же быть полемически истолкован противниками.<sup>197</sup> Нельзя утверждать, что эта апологетическая тенденция повествования Матфея «действует и в Евангелии от Иоанна»,<sup>198</sup> особенно там, где Иисус появляется как «садовник» — садовник Иуда в иудейской реплике был тем, кто перезахоронил тело Иисуса без ведома христиан — в лучшем случае можно сказать, что Иоанн использовал мотивы апологетической дискуссии для своих (символично-аллегорических) целей.<sup>199</sup> Исследователи также задавались вопросом, не обнаруживает ли концовка Евангелия от Марка апологетическую тенденцию ввиду той странной детали, что поручение ангелов ученикам остается неисполненным. Здесь можно согласиться с Г. фон Кампенхаузенем, что эта (сглаженная Матфеем и Лукой) несогласованность представляет собой «вторичный, сознательный поворот традиции». Однако действительно ли основанием здесь является защита учеников, которые, таким образом, не имеют ничего общего с гробом? Этот тезис возможен, однако он производит довольно искусственное впечатление. Если он верен, тогда необходимо вычеркнуть Лк 24:12 как вставку, тогда и сцена бега в Ин 23:10 (откуда мог быть заимствован стих Луки) неисторична. Ввиду неразрешенности вопроса о концовке Евангелия от Матфея здесь невозможно принять окончательное решение. Включенная Матфеем христофания женщинам (имеющая соответствие у Иоанна) расценивается по-разному. Прежде всего можно возразить: «Непонятно, почему Воскресший является женщинам в Иерусалиме, но посылает учеников в Галилею».<sup>200</sup> Однако можно вместе с П. Бенуа попытаться найти в Ин 20:2-10 (в связи с Лк 24:12) следы

<sup>197</sup> У Матфея эта тенденция очевидна, и его повествование о требовании стражи у гроба перед Пилатом 27:62-66; 28:4, 11-15 изобилует внутренними противоречиями (H. von Campenhausen *op. cit.* 29). Повествование движется к преувеличениям апокрифов, где запечатывание гроба «увеличивается до области фантастического», а также привлекается большое число нейтральных и враждебных свидетелей, которые в Евангелии от Петра, в отличие от всех остальных Евангелий, становятся свидетелями процесса воскресения.

<sup>198</sup> H. von Campenhausen *op. cit.* 31f.

<sup>199</sup> См. ниже п. 3.

<sup>200</sup> H. Grass *op. cit.* 27.

древнейшей традиции: посещение гроба Петром без явления и христофания Магдалине (которую затем кратко передал Матфей).<sup>201</sup> Впрочем, вопрос о христофании женщинам в остальном тесно переплетается с вопросом о приоритете явлений женщинам и апостолам, о чем далее (3.) еще будет идти речь.

г). С этим вопросом также связан и в целом более несуществен вопрос о *явлениях ангелов* во гробе: у Марка это один ангел («юноша»), изъясняющий пустоту, у Луки их двое с той же самой функцией, у Матфея — один блистающий ангел, который, сходя с неба, отваливает надгробный камень и затем изъясняет открывающуюся пустоту гроба; у Иоанна сначала нет никого, только пугающая пустота, затем во второй сцене с Магдалиной — двое, которые, однако, ничего не толкуют, так что их задача, собственно, кажется невыполненной (см. однако ниже п.3).<sup>202</sup> Имеющий априорные сомнения по поводу появления *angeli interpretes*<sup>i</sup> будет рассматривать эти явления как простые разъяснения внутренней инспирации и уверенности. Однако в любом случае здесь можно предоставить слово легкой корректуре, которую Матфей добавляет к Марку: у Марка ангел указывает на слово Иисуса («там Его увидите, как Он сказал вам» = Мк 14:28), у Матфея он посылает (несмотря на Мф 26:32) учеников под свою ответственность в Галилею («Вот, я сказал вам» 28:7). Это означало бы: «не слово Иисуса повело учеников в Галилею, но слово ангела, то есть власть божественного руководства» (Ф.Зайденштикер).<sup>203</sup> Здесь можно исключить роль ангелов, как и в истории благовещения, рождества, искушения и вознесения, но разве будет правильным делать это ввиду всего библейского откровения?

д). Древняя формула веры содержит положение: Христос «воскрес в третий день по Писанию». Толкование «третьего дня» экзегетически

<sup>201</sup> P. Benoit, Marie-Madeleine et les disciples au Tombeau selon Jean 20, 1-18: *Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. für J. Jeremias* (1960) 14ff. Подобным образом полагает и С. Н. Dood, *The Appearances of the Risen Christ: Studies in the Gospels for R. H. Lightfoot* (1957) 18f.

<sup>202</sup> P. Gaechter, *Die Engelserscheinungen in den Auferstehungsberichten*: ZKTh 89 (1967) 191-202.

<sup>i</sup> *Лат.* истолковывающие ангелы.

<sup>203</sup> *Op. cit.* 88. Невозможно аргументировать с помощью Мф 28:6 и 10, поскольку здесь именно Иисус повторяет слова ангела во гробе; слова ангела имеют приоритет.

сложно и противоречиво. Безусловно прав Дж. Кремер: «Простейшее и наиболее естественное толкование» состоит в том, что «упоминание третьего дня основано на историческом событии, причем либо это открытие пустого гроба, либо первые явления Воскресшего в этот день».<sup>204</sup> Поэтому воскресение остается — по крайней мере согласно своему раскрытию, ибо оно само не поддается датировке — таким же исторически констатируемым событием, как смерть и погребение. Также можно было бы отнести слова «по Писанию», по крайней мере первично, к воскресению (которое, как мы видели, представляет собой кульминационную точку спасительного действия Бога), а не к «третьему дню» (или в крайнем случае делать это косвенно).<sup>205</sup> Как эксплицитный текст в качестве доказательства из Писания серьезно принимается в расчет только Ос 6:1-2 LXX: «Он исцелит нас через два дня; в третий день мы восстанем (или воскреснем: ἀναστήσομεθα) и будем жить перед Ним». Раввинистическая экзегеза сделала из этого текста вывод, «что воскресение мертвых произойдет в третий день после конца мира».<sup>206</sup> Однако против ссылки на этот текст свидетельствует то, что он нигде в Новом Завете не приводится в качестве доказательства из Писания. Это, если не согласиться с простым историческим толкованием, приводит к «догматическому» толкованию, для которого существует множество намеков, но ни одного неопровержимого доказательства. Религиозные параллели слишком далеки для палестинской керигмы,<sup>207</sup> для культовых обоснований (праздник воскресного дня) этот текст слишком ранний.<sup>208</sup> Связь знамения Ионы Мф 12:40 с пребыванием Ионы «во чреве кита три дня и три ночи» представляет собой позднейшее образование, как показывает сравнение с Лк 11:29-32, Мф 16:4. Но, возможно, вообще не следовало бы рассматривать понятие «третий день» в хронологической строгости, на что указывает уже процитиро-

<sup>204</sup> J. Kremer op. cit. 45. Г. фон Кампенхаузен выступает в защиту обнаружения пустого гроба в третий день, op. cit. 11-12, 42, 59; тот, кто переносит первые явления Иисуса в Галилею, с трудом сможет принять в расчет такие хронологические данные. Это возражение выдвигает Grass op. cit. 129 против F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen <sup>2</sup>1964) и др.

<sup>205</sup> J. Kremer op. cit. 35, 49.

<sup>206</sup> H. Grass op. cit. 137.

<sup>207</sup> Воскресение Осириса или Аттиса (Адониса) в третий день: примеры и литература в H. Grass op. cit. 133.

<sup>208</sup> J. Kremer op. cit. 51, H. Grass op. cit. 131f.

ванная формулировка о знамении Ионы; выражение «в третий день» также находится в параллели к «после трех дней».<sup>209</sup> Оно вообще могло бы обозначать краткий промежуток времени, но более вероятно означает возобновление чего-то начавшегося после его прерывания или наступления противоположного. И. Иеремиас ставит рядом с пророческими словами Иисуса, что Он «через три дня воскреснет», совершенно иные слова о трех днях. После трех дней, говорит Иисус, Он воздвигнет новый храм (Мк 14:58 пар.). «Сегодня и завтра Он изгоняет демонов и совершает исцеления, в третий день Он завершит это (Лк 13:32). Сегодня и завтра и на следующий день Он должен странствовать, затем пострадать в Иерусалиме участью пророков (13:32-33). Еще краткое время, и они более не увидят Его – вновь краткое время, и они вновь увидят Его: сегодня – общение с Ним, завтра – разлука, в третий день – возвращение» (Ин 16:16).<sup>210</sup> Также характерно, что Илию после его исчезновения искали и не находили в течение трех дней (4 Цар 2:17). Мы не будем упоминать здесь других попыток истолкования.<sup>211</sup> Говоря в целом, необходимо выбрать между историческим толкованием (из которого мы, пожалуй, можем вынести за скобки пророчество Иисуса как *vaticinia ex eventu*<sup>1</sup>) и более неопределенным, догматическо-домостроительным толкованием, на которое, как кажется, указывают некоторые слова Иисуса и которое в том или ином тогдашнем представлении могло иметь более конкретный контекст.

е). Только Лука упоминает (Лк 24:51; Деян 1:2) и описывает (Деян 1:9) *вознесение* Господа перед апостолами, которое он в своем втором тексте

<sup>209</sup> Места у J. Kremer op. cit. 47 Anm. 55.

<sup>210</sup> J. Jeremias, в B. Klappen op. cit. 180. См. также Ph. Seidensticker, Das antiochenische Glaubensbekenntnis I Kor 15,3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte: ThGl 57 (1967) 299-305: Формула провозглашает лишь наступление спасения, и она не дает точную датировку; это показывает Зайденштикер в словоупотреблении LXX.

<sup>211</sup> О теме: J. Dupont, Ressuscité «le troisième jour»: Biblica 40 (1959) 742-763 (по этому поводу E. Lohse, Die alttestamentlichen Bezüge zum neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu Christi: Zur Bedeutung des Todes Jesu op. cit. 108). J. B. Bauer: Drei Tage Bb. 38 (1958) 354-358. Fr. Mildenerger, Auferstanden am dritten Tag nach den Schriften: EvTh (1963) 265-280. Fr. Nötscher, Zur Auferstehung nach drei Tagen: Biblica 35 (1954) 313-319. K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Freiburg 1968) (вышла в свет лишь по завершении моего труда).

*Лат. пророчества задним числом.*

датирует как завершение *сорока дней*, во время которых Иисус являлся своим ученикам (Деян 1:3).<sup>212</sup> Это число рассматривается как круглое; к тому же оно примыкает к истории Моисея,<sup>213</sup> Илии<sup>214</sup> и к пребыванию Иисуса в пустыне, соответственно желая быть понятым как священное число.<sup>215</sup> Сложность заключается в представлении оторванного от воскресения вознесения и в значении находящегося между ними особого периода явлений Иисуса. Экзегетические версии здесь вновь расходятся. Можно придерживаться мнения, что изначальные повествования о Пасхе, возможно, вообще не говорили о явлениях Иисуса или, в лучшем случае, были совершенно духовно-преображенными (по типу дамасского видения Павла или идеальной сцены являющегося возвысившегося Господа у Матфея), а якобы все более земные и реалистичные сцены (у Луки и в Ин 20:19-29), напротив, представляют собой апологетическое огрубление: тогда – вторично – время таких явлений должно быть четко отделено от последующего времени церкви, где ведущими являются Дух и невидящая вера. Но гипотеза возрастающего огрубления была бы слишком простой. Кто мог бы уже априори решить, каким образом («не имеющий аналогий») воскресший Иисус может и должен являть себя, и почему дамасское видение (о степени реализма которого мы, кстати, ничего не знаем) должно рассматриваться в качестве мерила всех прочих видений? Представители гипотезы огрубления, как и те, кто говорит об униформичности связи Христа с общиной,<sup>216</sup> снесут воздвигнутый Лукой барьер между временем воскресения (откровения) и временем церкви, найдя при этом надежную опору в бесчисленных текстах, рассматривающих события воскресения и вознесения как единое целое: возвышение униженного Сына

<sup>212</sup> К следующему прежде всего: P. Benoit, L'Ascension: RB 56 (1949) 161-203; Idem, Himmelfahrt: HaagBL<sup>2</sup>, 738ff; A. M. Ramsey, What was the Ascension?: Stud. N. T. Soc. Bull. 2 (1951) 43-50; G. Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten: Z. f. Kirch. gesch. 66 (1954/55) 209-253. H. Schlier, Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften: Korr. blatt des Coll. Canisianum 95 (1961) 2-11, включено и цитируется по: Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964) 227-241; G. Lohfink, Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi: Catholica 17 (1963) 44-84.

<sup>213</sup> Исх 24:18; 34:28; Dt 9:11, 15, 18; 10:10; ср. сорок лет странствований Израиля по пустыне.

<sup>214</sup> 4 Цар 19:8.

<sup>215</sup> H. Grass op. cit. 48.

<sup>216</sup> Так, естественно, Г. Кох, за Христа, который воскресает в историю, вновь и вновь изначально встречается с общиной: op. cit. 279-280.



Отцом, Его интронизация как Господа и посадение одесную Отца.<sup>217</sup> Однако именно такие тексты влагает в уста благовествующих апостолов и Книга Деяний (напр., 2:32-33; 5:30; 13:33). Это должно означать, что сам Лука не ощущал никакого противоречия между «вознесением», идентичным воскресению, и манифестацией этого вознесения в завершении периода явлений. Г. Шлир и Г. Лофинк пошли здесь по пути, предложенному П. Бенуа. Лофинк, правильно полагая, что *glorificatio in fieri*<sup>i</sup> и *in facto esse*<sup>di</sup> вообще невозможно различить в событии, происходящем вне времени и пространства ветхого эона, и что (как правильно показал Бенуа) с самого начала в воскресении Возвышенный к Отцу был свободен в своих явлениях ученикам подчеркивать то один, то другой аспект без привлечения сюда хронологической составляющей (это наиболее явно в двух сценах Ин 20:11-18: *in fieri*, 20:10-23: *in facto esse*, которые еще будут обсуждаться в дальнейшем). У Луки ученики должны быть свидетелями обоих аспектов, которые представляли не саму сущность, но лишь ее явление (Деян 5:30-32). Можно полностью согласиться с Г. Концельманом по поводу деапокалиптизации времени спасения Лукой,<sup>218</sup> однако при этом необходимо принять во внимание, что Лука выявляет непосредственные связи как между воскресением и вознесением (в которое он включает земной период сорока дней), так и между вознесением и парусией (в которую он включает земное время Святого Духа и церкви): первое было недавно упомянуто (поскольку Лука оставляет оба образа возвышения в Книге Деяний рядом друг с другом), второе очевидно ввиду того, что во время вознесения Даниилово облако Сына Человеческого исполняет функцию «эсхатологического экипажа», а *angeli interpretes* подчеркивают тождественность исчезновения и возвращения. Итак, как уже было сказано, можно без особых затруднений принять некую периодизацию времени спасения у Луки, не будучи вынужденными тем самым отрицать определенный характер последнего явления Иисуса (как благословляющее расставание). Ибо «в любом множестве явлений снова и снова может быть продемонстрировано одно и то же потустороннее событие. Тогда манифестации

<sup>217</sup> Обсуждение этих текстов у P. Benoit и G. Lohfink op. cit.

*Лат.* прославление в становлении.

<sup>ii</sup> *Лат.* в осуществлении.

<sup>218</sup> H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen 1954).

представляют собой исторически различные события, манифестируемое же событие всегда одно и то же. Кроме того, бесконечная полнота потустороннего события никогда не может быть полностью продемонстрирована в рамках конечного» (Г. Лофинк).<sup>219</sup>

### 3. Образное раскрытие богословских аспектов

#### а. Необходимость образного представления

Обнаружение принципиально потусторонних событий для свидетелей в пространстве и времени требует не только пространства свободы, подобающей Открывающему себя, но и пространства интерпретации в человеческом слове и образе, на которое истолкователь может претендовать как в своей собственной свободе, так и в своей необходимости говорить. Г. Кох определил возникающую здесь разницу как разницу между формой (*Gestalt*) и оформлением (*Gestaltung*).<sup>220</sup> Слова, как и (сценические) образы, обязательно остаются «пограничными высказываниями»<sup>221</sup> о реальности, которая — поскольку она безгранично абсорбировала в себя всю реальность ветхого зона — в любом случае переливается через края сосуда восприятия этой ветхой реальности. В зависимости от словоупотребления эти образы, заключающие в себе «священное сказание», можно назвать «мифическими»<sup>222</sup> или отказаться от использования этого выражения, которым часто злоупотребляют, и вести речь о «необходимости перевода» в «образную речь», причем «решение о выборе целесообразных понятий и форм выражения... приняли уже апостолы и евангелисты».<sup>223</sup> Уже неоднократно подчеркивалось,

<sup>219</sup> Op. cit. 73.

<sup>220</sup> G. Koch op. cit. 17f, 53, 73, 224f.

<sup>221</sup> W. Künneth op. cit. 89.

<sup>222</sup> Так полагает W. G. Kümmel, различающий между излишними (обусловленными временем и поэтому требующими демифологизации) и «необходимыми мифическими чертами», когда откровение Божье должно быть переведено на язык человеческого восприятия: *Mythische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament* (1947), цит. по В. Klappen op. cit. 94-104, особ. 99. См. J. Schniewind in: *Antwort an R. Bultmann, Kerygma und Mythos I* (Hamburg <sup>5</sup>1967) 79-84.

<sup>223</sup> W. Künneth op. cit. 55f. См. H. Schlier, *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?: Besinnung auf das Neue Testament* op. cit. 43-44.

что «сказание» или «легенду» не следует распространять за счет историчности.<sup>224</sup> Однако — обратимся еще раз к нашему образу — легитимное расщепление невыразимо-единого содержания во множество отдельных цветов спектра может привести эти цвета в оппозицию друг к другу. Чтобы понять истинный смысл отдельных высказываний — а это *богословский*, и, тем самым, керигматический смысл — бессмысленно пытаться любой ценой сбалансировать друг с другом отдельные образы на уровне явлений земного мира; скорее, их необходимо прежде всего принять в их определенной собственной информативности (так же, как и отдельные логики Евангелий), и согласовывать путем связи с общим трансцендентным источником, который они выражают. Эта позиция существенно умаляет значение хронологии и топографии явлений. Конечно, ввиду этого не следует односторонне высказываться в защиту простого «керигматического богословия»,<sup>225</sup> однако все же нельзя упускать из виду «существенную диалектику» повествований: Иисуса «узнают и все же Он не признан. Он дарует самого себя и одновременно исчезает. Он дает прикоснуться к себе и запрещает такое прикосновение. Телесно Он здесь, но в непостижимой небесной инаковости», и Евангелия «оставляют стоять рядом друг с другом различные и частично противоречивые традиции, предпринимая лишь легкие попытки гармонизации».<sup>226</sup> Так говорит Г. Шлир. И сходным образом — К. Барт: «Мы не призваны к тому, чтобы перевести то невыразимое, о чем они свидетельствуют, на язык выразимого. Каждый такой перевод может лишь завуалировать и затуманить то решающее событие, о котором здесь идет речь».<sup>227</sup>

Воскресение и вознесение Христа эсхатологичны для нашего временного и смертного мира, они прежде всего по праву должны были восприниматься как парусия и при своем последующем различении (*quoad nos*) сохраняют теснейшую связь с ней. Протологические и эсхатологические высказывания, которые мы находим в Книге Бытия и Апокалипсисе, всегда остаются пограничными

<sup>224</sup> W. Nigg, *Der Glanz der Legende* (Zürich 1964); H. Grass op. cit. 301.

<sup>225</sup> См. энергичный протест против этого в H. Grass op. cit. 300-302, а также акценты, поставленные В. Панненбергом.

<sup>226</sup> H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* op. cit. 21, см. 37.

<sup>227</sup> KD IV/1 377.

<sup>1</sup> *Лат.* по отношению к нам.

высказываниями. В языковом отношении они связаны с парящим центром, к которому они — в подчеркнутой рассудительности и сдержанности высказываний о воскресении<sup>228</sup> — поразительным образом привязаны, в отличие от продуктов апокрифов. Мы видели, что в некоторых своих формах они находятся *на пути* к сформированному мифу, который неукротимо возникает в апокрифах; однако они воздерживаются от переступления границы не из-за эстетического вкуса, но поскольку этого требует норма богословского высказывания. Объективная составляющая предлагаемых встреч может быть объективирована различным образом — как, к примеру, показывают три слегка различающиеся повествования о Дамаске, в которых писатель, очевидно сознательно варьирующий здесь основную тему, не отступает от повествования об одном и том же объекте.<sup>229</sup> То, что не переступается граница к мифу, другими словами: что так называемый мифический образ мира остается иррелевантным для богословской цели повествования, дает возможность библейским высказываниям, несмотря на все изменения исторического образа мира, оставаться значимыми и для нас, без необходимости (путем демифологизации) значительно сокращать или изменять их. «Голые факты» (если такие вообще существуют в человеческой истории) имеют такую оболочку, что их богословская значимость становится видимой, однако за керигматической составляющей не исчезает составляющая историческая, и историчность здесь означает представление самого себя ставшего надысторическим воскресшего Иисуса определенным личностям, находящимся во времени и пространстве. При этом некоторые богословские выражения могут обладать таким весом, что существующая историческая составляющая должна в значительной мере приспособливаться к ним (вплоть до того, что, как кажется, здесь возникают аллегорические сцены). Свидетели воскресения, которые основали все свое бытие на этом свидетельстве, отвечают за него как за выражение истины произошедшего и никоим образом как, к примеру, за поэтическую истину.

<sup>228</sup> H. Schlier op. cit. 12.

<sup>229</sup> G. Lohfink, Paulus vor Damaskus: SBS 4 (1965).

## б. Событие воскресения

Всегда верно подчеркивалось, что свидетелей события воскресения Сына Отцом не было — так же как и не было свидетелей акта боговоплощения. Тем не менее оба эти акта представляют собой основополагающие спасительные события для человека, и Бог совершает эти события не без человека, так же как Он и не принимает страданий без содействия человека. Очевидно, недостаточно констатации Марией задним числом того, что она беременна, как и нахождения женщинами задним числом гроба пустым. Матфей ощущал это, когда он — двигаясь к границе мифической области, но не переступая ее — изображает женщин хотя и не свидетельницами самого воскресения, но свидетельницами открытия гроба сверкающим ангелом (28:2-3). Лука и Иоанн, каждый по-своему, идут еще дальше. Ранее мы уже обнаружили у Луки, что воскресение и вознесение существенно едины: поскольку ученики на Елеонской горе становятся свидетелями вознесения от земли к Отцу — но им видно лишь исчезновение, облако скрывает «движение» в область невидимого — они «видят» невидимый конец события, начало которого Мария «видела» в разговоре с благовествующим ангелом. Они — свидетели заключительного «доказательства» (Деян 1:3). Магдалина по-своему становится свидетельницей в пасхальное утро, когда она встречает Господа, который «еще не взшел ко Отцу», то есть постигается в движении между смертью и жизнью, адом и небом, в событии воскресения. Она должна согласиться с этим *resurrectio in fieri*<sup>1</sup>, не препятствуя и не удерживая Воскресшего (Ин 20:17), но предоставляя Ему свободу действий, так же как Мария-Мать должна была дать свободу осеняющему ее Духу, и Мария из Вифании в своем жесте любви заранее была согласна со всем, что решил Господь, в том числе с Его погребением, с Его страданием. Для трех основных артикуляций спасения *in fieri* испрашивается согласие трех Марий, которые безусловно символизируют верующую и любящую церковь («*personam Ecclesiae gerens*»<sup>1</sup>). Конечно, используемый здесь образ можно назвать «в высшей степени мифо-

---

*Лат.* воскресение в становлении.

*Лат.* представляющие церковь.

логическим представлением»<sup>230</sup>. Однако если мы увидим, какое богословское содержание он стремится выразить, то из него полностью исчезает все мифологическое, поскольку речь не идет о каком-то локальном движении, но о событии, которое нельзя выразить никак иначе и причастным к которому верующий человек должен стать любой ценой — *in actu primo!*

Повествование обнаруживает швы: бросается в глаза, что оба ангела ничего не объясняют, что ангелы, а затем и Иисус обращают к Марии один и тот же вопрос, что Мария трижды говорит об унесении Господа из гроба (ст. 2, 13, 15), что она дважды оборачивается (ст. 14, 16). Здесь могли быть переработаны более древние источники, однако и окончательное литературное единство не было достигнуто. Мария, по сути, напряженно ищет исчезнувшего Иисуса, она входит в пустоту гроба, где Он должен был лежать. Блистающие ангелы, «сидящие, один у главы и другой у ног, где лежало тело Иисуса», красноречиво говорят и без слов: они измеряют пустоту, делая видимым ее сияющую славу; в них Исчезнувший присутствует невыразимым образом. Двойное «обращение» также важно с богословской точки зрения: первое — физическое к неизвестному ближнему, который есть Иисус, второе, после призывания имени, — духовное к божественному Господу. Высочайшее богословское содержание заключается в изменении горячо вожделенного удерживания (здесь Иоанн мог бы скорректировать Матфея, где у женщин присутствует и то и другое: удержание и посылание, Мф 28:9-10) на свидетельствующее посылание к братьям, которое затем дословно выполняется и Марией (в отличие от Марка).<sup>231</sup>

В «обращениях» Марии, которые в конце концов представляют собой поворот от восходящего Господа к братьям, отражается указание надлежащего места ангелами Пасхи и Вознесения как для женщин, так и для учеников. У Луки женщины входят в гроб, однако не находят тела; поскольку они встречают там ангелов, они ужасаются и «наклоняют лица к земле» (24:5). Это опущение взора

<sup>230</sup> Н. Grass op. cit. 60.

<sup>1</sup> *Лат.* в первичном действии.

<sup>231</sup> О единстве описания вознесения у Иоанна и Луки см. G. Lohfink. *Der historische Ansatz* usf. op. cit. 68-75.

также истолковывается ангелами: «Что вы ищете живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес». Ученики во время вознесения «смотрят на небо» вслед исчезающему Господу. Здесь указание истолковывающих ангелов звучит иначе: «Что вы стоите и смотрите на небо?» До возвращения Господа более нечего пытаться увидеть; им указывают на слова послания Господа (Деян 1:7-8) и тем самым — на путь в мир.

### в. Состояние Воскресшего

Выше было показано (1.), что состояние Воскресшего абсолютно уникально. С богословской точки зрения оно таково, поскольку в высшей инаковости состояний — глубочайшее уничтожение и высочайшее возвышение, богооставленность и единство с Богом — выражается высшая идентичность не только личности, но и ее «чувствования» (Флп 2:5), как Иоанн выражает это через созерцание противоположностей «возвышение» и «прославление» или в образе закланного Агнца на троне. В обеих фазах речь идет о высоте, о божественности послушания Сына как о явлении тринитарной любви самой по себе и к миру.<sup>232</sup> Поскольку это единственное событие обозначает поворот эонов и основание нового мира путем смерти старого, априори нельзя определить, будет ли Воскресший являться своим ученикам похожим или не похожим на себя, близким или далеким, знакомым или чужим. Поэтому речь идет не о том, чтобы выявить определенный образ явлений (например, явление Павлу или описанное в самом конце Евангелия от Матфея) в качестве нормы для других.

Через все повествования о воскресении проходит мотив спонтанного самораскрытия Господа. «Чужой образ», в котором он является, может показаться мифическим: Г. Гункель исключил эммаусскую историю как легенду потому, что она напоминает древние мифы о неопознанных сопутствующих богах и могла бы находиться в «Илиаде» или в Книге Бытия.<sup>233</sup> Является ли это достаточным

---

<sup>232</sup> См. K. H. Rengstorf op. cit. 22ff.

<sup>233</sup> Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (Göttingen 1903) 71.

основанием для исключения, если этот мотив точно изображает именно христианское стремление? Для узнавания необходимо не только обращение к ученикам (у Луки и Иоанна мы встречаем и разговор в неузнанности), но желание быть узнанным. Это можно понять и практически постулировать исходя из центрального ветхозаветного богословия Слова Божьего. Разговор в свою очередь может иметь форму полной скрытости (Мария и «садовник»), может стремиться к раскрытию («не горело ли сердце наше?») или означать прорыв к узнаванию («Мария!»). Ситуация явного узнавания может вызвать любую реакцию: «страх и испуг» (Лк 24:37), «смущение» (ст. 38), «радость и неверующее удивление» (ст. 41), «страх и великую радость» (Мф 28:8), наконец, простую «радость» (Ин 20:20), и все же вновь боязнь продолжить предложенный разговор, возможно, ложное сохранение дистанции там, где Иисус в трапезе учреждает абсолютное доверие (Ин 21:12-13; см. Мк 9:32).

Здесь проявляется не только свобода Воскресшего даровать себя, когда и как Он хочет, но и свобода человека (как аспект пасхальной благодати) реагировать, как он хочет. В этом заключается значение восхваляемого отцами церкви сомнения учеников (для укрепления нашей веры); может быть, этот мотив был использован или подчеркнут по апологетическим причинам,<sup>234</sup> но это еще не является основанием для его полного исключения. Нельзя сказать, что свидетельства Воскресшего о самом себе недостаточно могущественны для того, чтобы иметь очевидный успех. Ибо Он может открываться и с само собой разумеющимся суверенитетом, как показывает эпизод с Фомой. В других случаях самоочевидность кажется настолько потрясающей, что она превосходит человеческие мерки (Лк 24:41). Там, где возникает сомнение, скорее необходимо сказать: Воскресший обладает такой силой свободы, что Он во время встречи сообщает встречающемуся человеку нечто от этой

---

<sup>234</sup> Н. Grass op. cit. 29. В идеальной заключительной сцене Матфея вставка «некоторые же усомнились» воспринимается «как восклицательный знак, который разрушает всю атмосферу могущественного пришествия пасхального Господа» (Ph. Seidensticker op. cit. 91). Она действует прежде всего схематически; ее должны были вставить сюда из других, более конкретных повествований как составную часть.



свободы. Подобным образом Он может быть абсолютным Господом (которому «дана вся власть» Мф 28:18) и одновременно тем, кто только теперь и именно теперь называет принадлежащих Ему «моими братьями» (Мф 28:10; Ин 20:17); тот, кому поклоняются (Мф 28:9, 17; Лк 24:52 (?); Ин 20:28) и кто, как и раньше, «сидит вместе с ними за столом» (Деян 1:4; Лк 24:41-42; Ин 21:12-13). Эта напряженность сохраняется и у Павла: если мы «во Христе», «одна плоть» с Ним, то Он «отделен и удален от нас («наверху», «на небе», 2 Кор 5:6; Флп 1:23; Кол 3:1), но одновременно присутствует посреди нас и действует в нас (Кол 1:27)».<sup>235</sup>

Поэтому необходимо будет еще раз более скептически противостать критике так называемого «массивного реализма» повествований о воскресении. И Павлово *σῶμα πνευματικόν*<sup>1</sup>, если его рассматривать с точки зрения ветхого зона, представляет собой внутреннее противоречие. Сказать, что преображенное тело Христа более не могло есть и пить (и тем самым преобразовывать вещи ветхого зона в новый) представляет собой недоказуемое утверждение. Карл Барт также «массивно» выступил против этого критичного спиритуализма,<sup>236</sup> однако не встретил при этом особой поддержки. Ни одно из Евангелий не свободно от так называемого «массивного» реализма; мы мифизируем Марка, приписывая ему спиритуалистические тенденции; мы пропускаем Мф 28:9, аргументируя только с помощью 28:16-22; нельзя объяснить переход от Ин 20:1-18 к 20:19-28: почему Иоанн был вынужден добавлять к своему «духовному» богословию «массивные» сцены, которые, впрочем, также адекватно выражают его богословие? И, само собой разумеется, слово о «не видеть и все же верить» обращено не против силы свидетельства очевидцев, но говорит исходя из перспективы и стремлений второго поколения.<sup>237</sup> Тот, кто односторонне спиритуализирует повест-

<sup>235</sup> J. Kremer op. cit. 94.

*Греч.* тело духовное.

<sup>236</sup> KD III/2 530ff.

<sup>237</sup> H. Grass op. cit. 71f. О проблеме видения и веры у Иоанна, которая намного более комплексна, чем здесь можно обозначить, см. O. Cullmann, *Ei=den kai. evpi, steusen. Aux sources de la tradition chrétienne: Mélanges Goguel* (1950) 52-61; Kl. Lammers, *Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament = SBS 11* (21967); Fr. Mußner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (Freiburg i. Br. 1965); H. Schlier, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannes-*

вание о воскресении, чаще всего являет тенденцию односторонне одухотворять и церковную евхаристию.<sup>238</sup>

Наконец, последнюю напряженность между откровением и скрытостью Бога необходимо сохранять именно в заключительном слове Его самооткровения: *in tanta similitudine «maior dissimilitudo»*<sup>1</sup> (DS 806); Бог как открывающий может открыться лишь в своей абсолютной инаковости. Это абстрактное положение обретает в истории спасения свою конкретику путем того, что Сын согласно ясным высказываниям Писания не «воскресает в историю» (Г.Кох, которому следует Мольтман), но, прощаясь, возвращается к Отцу и посылает на свое место «другого Утешителя», толкующего и руководящего Духа. Христос в конечном счете открывается через то, что Он становится сокрытым. «Будете искать Меня, и не найдете» (Ин 7:34), «не увидите Меня отныне» (Мф 23:39). То, что Дух откроет о Нем в истории, также всегда будет оставаться знамением противоречия, никогда ясно и недialeктично не будет признано в рамках истории мира. То, что Бог дал Воскресшему «являться не всему народу, но свидетелям, предъизбранным от Бога» (Деян 10:41) и что Бог основал веру народов на критическом основании этого свидетельства («Господи, кто поверил слышанному от нас?» Ис 53:1 = Рим 10:16, и все же: «вера от слышания», 10:17), есть не только риск, но «соблазн и безумие». Иисус лишь постольку мог обнаружить скрытого Бога, верного своему завету до самого конца, «поскольку Он сам был и остается причастным сокровенности Бога».<sup>239</sup>

#### г. Основание церкви

а). Все явления Воскресшего завершаются *посланием*. Поскольку Мария не удерживает Его, но идет со свидетельством к братьям, она обретает опыт Пасхи. Повествования превосходят друг друга по силе и торжественности: Лука наиболее подробен, он дважды

---

evangelium (1962), включено в: *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964) 279-293; H. Wenz, *Sehen und Glauben bei Johannes: ThZ 17* (Basel 1961) 17-25. Далее см. Ph. Seidensticker op. cit. 108 Anm. 3.

<sup>238</sup> См. обо всей проблематике Ин 6 и 7:38-39. Также F. X. Durwell op. cit. 109ff.

<sup>1</sup> *Лат.* в таком сходстве «большее различие».

<sup>239</sup> K. H. Rengstorf op. cit. 104.

завершает длинное поучение о Писании и Царстве Божьем посыла-нием (Лк 24:44-49; Деян 1:3, 8); у Матфея Господь по данному Ему все-силию над всеми народами и временами (см. Втор. 7:14) посылает учеников, вооруженных словом и таинством (28:18-20), во всю область своей власти, у Иоанна это послание вытекает из тринитарного послания самого Сына: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (20:21). Хотя в предпасхальное время многое было подгото-влено и для основания церкви — в следовании и наставлении учеников — однако собственный акт основания должен был произойти лишь тогда, когда Воскресший совершил свое дело и в силу своей смерти и своего воскресения смог вдохнуть свой Дух в осно-вываемую церковь. То, что эта церковь с самого начала была *иерар-хически устроена*, становится совершенно ясным как из слов осно-вания, так и из самосознания апостолов. Повествование Иоанна о передаче власти Петру (возможно, перенесенное на более ранний срок Матфеем) основывает примат последнего; Павел признает его (он всегда называет Петра Кифой); ученики как очевидцы воскре-сения осознают себя одновременно призванными и посланными, Павел как последыш завершает ряд этих основополагающих посы-ланий через созерцание Воскресшего (1 Кор 15:8); другие видения и харизмы (в том числе и у самого Павла) нигде не конкурируют с этим фундаментальным посланием; К. Холль по праву возразил идее Р. Зомы (Sohm) об изначальном харизматическом устройстве общины, что вместе с завершением списка основателей «мысль об авторитете и предании сразу же возвышается над харизмой».<sup>240</sup> «Таким образом, мы встречаем в христианской общине с самого начала подлинную иерархию, богоустановленный порядок, божественное церковное право, церковь как институт, в который при-нимаются индивидуумы».<sup>241</sup>

Сам Воскресший открывает собравшимся вокруг него ученикам *смысл всего Писания*; будучи вынужденными выйти из рамок своей уз-кой перспективы (Лк 24:19-20) и ложных воззрений, они должны на-учиться обозревать полноту с высоты: закон («Моисей»), пророков

<sup>240</sup> K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde* (1921): *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II* (1927) 50f.

<sup>241</sup> Ebd. 54.

и книги премудрости («псалмы») (Лк 24:44-25). Воскресший устанавливает протопонимание Писания для *memoria*<sup>1</sup> церкви. К Писанию добавляется таинство: прежде всего, у Иоанна вместе с дуновением Духа это — власть прощения грехов (которая и в Мф 16 представляет собой первичный предмет «власти ключей»), у Матфея — повеление о крещении и через повторение сцен трапез, имеющих еucharистический характер, указание (по крайней мере, имплицитное) совершать «это в мое воспоминание» и при этом возвещать смерть Иисуса и высшее дело любви Божьей (1 Кор 11:25-26). Пасхальные трапезы для самого Иисуса могут уже быть эсхатологической трапезой (Мк 14:25 пар.; Откр 3:20), для учеников они представляют собой ее «залог», благовествующий знак, «доколе Он придет». Трапеза, несмотря на «боязнь» состояния между двумя зонами (Ин 21:12), остается внутренним причастием, существенной причастностью алтарю («крови Христовой») и, тем самым, причастностью примиряющему характеру каждой культовой трапезы,<sup>242</sup> наконец, существенным единением участников друг с другом (1 Кор 10:16-18). Поэтому, когда Иисус после Пасхи становится «сотрапезником» (*συναλιζόμενος*, Деян 1:4), речь ни в коем случае не идет о вторичном вкравшемся «массивном реализме», но о богословски необходимой «символической» черте.<sup>243</sup>

б). Прямолинейная мужско-иерархическая черта истории основания церкви обретает противовес в особо подчеркиваемой роли женщин при распятии, погребении и обнаружении пустого гроба. Взаимоотношения между *женскими и мужскими представителями* церкви в день Пасхи, освящающиеся в синоптических повествованиях, углубляются у Иоанна до уровня аллегории, представляющей собой часть его наполняющего две последние главы, изящно и молитвенно продуманного богословия церкви. Любимому ученику была поручена мать Иисуса, автор Апокалипсиса видит церковь как Жену, рождающую Мессию, он особо чуток в отношении значения

<sup>1</sup> *Лат.* память.

<sup>242</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1960) 196.

<sup>243</sup> Библиография о понимании этого слова в W. Bauer: WNT 5. Aufl. Sp. 1552. Места у Луки и Иоанна также приводятся в качестве подтверждений. О богословском аспекте см. F. X. Durwell op. cit. 83f, 94, 369ff.

женственности церкви перед Господом. Поэтому речь идет о намного большем, чем о «соперничестве» между женщинами и апостолами по поводу свидетельского приоритета; и то, что женщины согласно иудейскому праву не могут быть свидетелями, играет здесь второстепенную роль. Речь идет об уравновешенности между церковью как «невестой» Христа и как иерархическим институтом. Павел оставляет все свидетельства женщин и говорит лишь о явлениях Иисуса мужчинам: сначала — Петру, затем — Двенадцати. У Марка женщины видят ангела, но не Господа, которого должны увидеть ученики и Петр (его особо выделяют) в Галилее. У Луки женщины вновь видят лишь ангелов, однако их словам не верят, Петр спешит ко гробу и видит, «дивясь», еще не веря, повивальные пелены (если 24:12 изначально принадлежит Луке), Господь является эммаусским ученикам, которых, когда они пришли в Иерусалим и еще не успели начать свой рассказ, апостолы приветствуют словами: «Господь истинно воскрес и явился Симону». Лишь после этого они могут рассказывать: первенство явления Петру тем самым сохранено. Матфей разбирает эту схему, вводя между явлением ангелов женщинам и великого заключительного явления ученикам в Галилее «явление на пути» женщинам в Иерусалиме. Здесь приоритетное право Петра кажется поставленным под вопрос; Матфей вообще не знает никакого особого явления Петру, но обобщает все в два образа: первое явление женщинам, ведущее ко второму, и, тем самым, промежуточное (однако тем не менее первое!), за которым следует великое официальное явление ученикам. Как будто бы Матфей не мог перенести того, что женщины, которые единственные присутствовали при распятии и погребении, первыми увидели Воскресшего. Иоанн связывает идеи Луки и Матфея, богословски подчеркивая как путь Петра ко гробу, так и явление Магдалине. Сначала женщина одна у гроба, ничего не видя; она сообщает об открытом гробе Петру и любимому ученику. Затем бег учеников ко гробу: констатация Петром, что тело не было похищено (свитые пелены),<sup>244</sup> вера любимого ученика и без видения Господа (он видит сквозь знак). Поэтому такая видяще-невидящая вера

<sup>244</sup> Это толкование встречается впервые у Иоанна Златоуста, Hom. 85,4 in Jo; см. Н. von Campenhausen op. cit. 35 Anm. 138.

получает приоритет перед следующим за этим явлением (на пути) Магдалине, которая становится свидетельницей *resurrectio in fieri*<sup>i</sup> и направляется с вестью об этом видении к ученикам. Ученики затем узнают Воскресшего *in facto esse*<sup>ii</sup> и получают решающее послание. Мы видели выше, как явление Магдалине развивается в нескольких фазах, каждая из которых принципиально важна: созерцание отсутствующего Господа в Его славе (представленной ангелами), скрытое видение неузнанно присутствующего Господа, в конце концов, Его явное созерцание, но в исчезновении и в послании.

в). С этой проблемой «женственной или мужественной церкви» у Иоанна соединяется обстоятельная аллегория о связи между *иерархической церковью* (Петр) и *церковью любви* (Иоанн — «ученик, которого любил Иисус»). Лишь тот, кто рассматривает их обе как реальные символы этих двух сторон церкви Христовой, может понять цель евангелиста.<sup>245</sup> Традиционным материалом для его аллегории, конечно, было галилейское предание, использованное в дополнительной главе, очень вероятно, с исповеданием вины и призыванием Петра (см. отражение в Лк 5); мы не затрагиваем вопроса, может ли Лк 24:12 рассматриваться в качестве основы для Ин 20:3-10 (что часто оспаривается), имеется ли в повествовании историческое ядро (следует ли поместить эту историю между известием женщин и уходом учеников в Галилею, если они вообще еще были в Иерусалиме?)

То, что оба бегут «вместе» (ὁμοῦ), есть первый и очевидный факт, не преодолеваемый следующим за ним: то, что любовь необремененно «бежит впереди», иерархия же, со своими многочисленными размышлениями, достигает цели позже. Любовь видит то,

*Лат.* воскресение в становлении.

<sup>i</sup> *Лат.* фактически.

<sup>245</sup> Толкование Бульмана (Johannes 531) об иудео-христианстве (Петр) и языко-христианстве (Иоанн) настолько же странно и неверно, как и подобное толкование Григория Великого, *Hom. 22 in Evang.* Конечно, также недостаточно указать на возможное соперничество между общинами Петровой и Иоанновой направленности: безусловно, они давали повод Иоанну, много лет спустя после смерти Петра, к которой он возвращается в 21:18-19 для нового осмысления связи между ними; однако рассматриваемое событие намного превосходит данный временный повод и становится действительным для всех времен.

что можно увидеть (снаружи), однако предоставляет преимущество иерархии, которая осматривает все (в том числе и невидимое извне) и из расположения пелен приходит к своего рода «*nihil obstat*»<sup>1</sup>, которое освобождает доступ любви, так что она (через созерцание знака? через совидение с тем, что открыл Петр?) достигает веры, абсолютно незавершенной «веры», «ибо они еще не знали, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых» (добавку «из Писания» будет необходимо вычеркнуть). Этот первый эпизод представляет образ двухвершинной церкви: иерархическая церковь и церковь любви в гармонической напряженности, иерархия работает для любви, любовь благоговейно предоставляет иерархии преимущество.

Дополнительная глава Евангелия от Иоанна развивает символику далее: Петру принадлежит инициатива во время первого выхода церковного корабля без Господа. Этот выход безуспешен: усилие и плоды в сверхъестественном деле посылания никогда не пропорциональны. Мы видим разговор со скрытым Господом и послушание церкви Его указанию, в том числе и не узнавая Его. В чуде любовь узнает Господа, но сразу же говорит это иерархии, которая знает, что следует делать: в подобающей одежде как можно быстрее быть у Господа. Здесь следует смена образов: Господь с Петром на берегу (символ вечности, «непогрешимого» прочного основания), остальные привозят им обоим улов. Затем Петр как ответственный за все входит в корабль и приносит наполненную сеть Господу; наконец, следует общая трапеза. После этого говорится о даровании власти: отрекшемуся Петру задается вопрос, на который нельзя ответить: «Любишь ли ты Меня больше, нежели они?» Для Петра невозможно никакое другое решение, кроме как (в коммунизме «общения святых») взять у Иоанна займы большую любовь, чтобы тем самым дать безусловно ожидаемый ответ.<sup>246</sup> Прима́т Петра созидается в отказе Иоанна от «частной» любви к Господу; Петру вместе с повелением пасти стадо одновременно дается обетование мученической смерти в следовании Господу: тем самым в нем запечатлевается единство любви и иерархии. Одновременно Евангелие любви завершается в апофеозе иерархии, в которую

<sup>1</sup> Лат. нет препятствий.

<sup>246</sup> A. von Speyr, Johannes Bd. 4 (Einsiedeln 1949) 420ff.

перетекает особая любовь. Однако остается скрытый остаток (21:20-25): Петр видит стоящего любимого ученика (который, собственно, должен был бы исчезнуть в нем) и вспоминает о своей посреднической роли между иерархией и Господом (Ин 13:23-24; см. 18:15-16; 21:7). Он не понимает этого, однако чувствует в себе иерархическую обязанность понимания и поэтому спрашивает: «Господи! А он что?» Этот вопрос понятен, даже оправдан с точки зрения иерархии, но ответ остается скрытым, поскольку он полностью заключается в свободе Господа церкви. У Петра как у раба есть свое задание, и остальное, а именно как на земле проходят точные границы между церковью иерархии и церковью любви, его не касается. Церковь любви «пребывает», пока не вернется Господь; но как и где, знает лишь Господь. Петр *должен* любить, то есть должен, насколько он может, быть церковью любви. В этом духе он должен пасти стадо; он никоим образом не может полагать, что любая религия одинаково хороша, если у человека просто есть любовь, та любовь, которую Христос через свою смерть заслужил для всех и предоставляет в распоряжение как сверхъестественную любовь: почему она не должна быть достаточной?<sup>247</sup> Однако он также не может упорствовать в противоположном взгляде, что лишь тот, кто рожден в его видимой овчарне, обладает гарантией истинной любви и, тем самым, вечного спасения. В парящем центре между этими двумя невозможными экклезиологиями нас оставляет и покидает Евангелие от Иоанна, и определение этого центра принадлежит только Господу. Последнее, что говорится рабу Петру, последнее слово Господа в Евангелии, есть указание надлежащего места (для церкви и богословия всех времен): «Что тебе?»

г). Все основание церкви глубочайшим образом связано с *посланием Духа*. Описывается ли оно (вместе с Лукой) еще футурично, так что для Его схождения требуются удаление Господа в официальном событии и соответствующая молитвенная подготовка общины, или оно (вместе с Иоанном) уже изображается в качестве произошедшего, поскольку Воскресший как таковой уже есть духовный Человек и обладает Духом: в любом случае бытие видимой церкви Господа в рамках истории может являть лишь отдаленную аналогию

<sup>247</sup> Августин, In Jo tr 45,2 (PL 35, 1720).



с мировыми «народами», «государствами», «сообществами»; ее видимую сторону (институт) вообще нельзя внутренне отделить от ее пневматического характера; Дух, который есть свобода и дышит где хочет, не может произвольно отвернуться от основанного Христом дела (ибо Он послан, чтобы «пребывать с вами вовек» Ин 14:16), но видимый остов, если он не заключает в себе одушевляющего Духа, не может быть прочным. Это становится наиболее ясно в слове свидетельства, которое передается церкви, чтобы она несла его всем народам: это, по сути, слово «пребывающего в вас» (Ин 14:17), «учащего» вас и «напоминающего» вам (14:26), «наставляющего на всякую истину» (16:13) Духа. Религия Христа не будет религией книги: «Новый Завет... не есть завет буквы, но завет духа. Буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3:6). Подобно тому как Христос не есть свое собственное слово, но слово Отца, так и Дух обращает к нам в Писании и проповеди не буквальное слово Христа, но Его слово на языке Духа. Лишь таким образом оно действительно есть тринитарное слово, лишь таким образом снова и снова воскресающее и тем самым оживотворяющее слово. Отсюда понятен запрет: «Не прикасайся ко Мне!» Свобода воскресения (и возникающей из воскресения церкви) не терпит никакого стеснения. Вполне возможно верующее «осязание», может быть, наивное прикосновение к «краю одежд» (Мф 9:20), но не «уверенность» на основании чего-то изолированно-видимого и осязаемого. Это верно как в отношении католической «магии таинств», так и протестантской «магии Писания». *Nolui per atramentum...*<sup>1</sup> (3 Ин 13; см. 2 Кор 3:3). Тем самым упрек и обетование требующему удостоверения Фомы обретают свое место; и этим словом Иоанн первоначально завершил свое Евангелие. «Не видеть и все же верить»: в этом отношении Иоанн сам своим поведением у гроба предоставил образец (20:8). Знаки, указывающие в определенном направлении, достаточны для него как средства, чтобы прийти к вере. Он смотрит «глазами веры», «просвещенными очами сердца» (Еф 1:18). В смерти, в схождении во ад и в воскресении Иисуса Христа по сути можно увидеть лишь одно: любовь триединого Бога к миру, и эта любовь может быть воспринята лишь через любовь к этой любви.

*Лат.* не хочу писать чернилами.

д. Бытие в *Mysterium paschale*<sup>1</sup>

Основание церкви — не самоцель, как показывает диалектика, в которой завершается экклезиология последнего Евангелия: она открыта для всего мира, в который Всемогущий посылает (Мф 28). Не церковь, а весь мир через крест и воскресение Христа примирился с Богом (Кол 1:19-20). Однако происшедшее примирение требует церковного служения этому примирению, которое Павел характеризует как смысл послания Христа. «Мы — посланники от имени Христова, и как бы сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор 5:20). Однако служение примирения христиан не есть лишь (бессильная) просьба, но отдача всей жизни вплоть до «соделывания жертвой» (Флп 2:17; 2 Тим 4:6).

Детальное изображение этой связи не является целью этой главы; следующие размышления покажут лишь основные сотериологические аспекты *Mysterium paschale*: примирение всего творения с Богом, возвышение Посредника над всеми космическими и историческими мировыми силами, поскольку Он поставляется «наследником» всего дела творения Отца (Евр 1:2), совершение в Нем некогда учрежденного с Израилем завета, так что в Нем исполняется  $\delta\kappa\alpha\lambda\omega\upsilon\sigma\theta\upsilon\eta\ \theta\epsilon\omega\upsilon$ <sup>ii</sup>: Христос как Бог и как человек представляет собой воплощенный в своем совершенстве, поэтому новый и вечный, завет, и живущий в Нем (через верующее принесение в жертву всей жизни, Гал 2:19-20) причастен этой праведности Божьей и царящему в ней миру между Богом и человеком. Все эти аспекты предполагаются в данном заключительном слове.

Однако это не разрешает вопроса, как человек, живущий в ветхом эоне, может принять обращающегося к нему (в керигме свидетелей) Воскресшего и ответить на его призыв. Христос через богооставленность креста и ада стал победителем мира (16:33), я же еще в мире (17:11); через Его призыв, Его деятельное восприятие в полноту Его участи я должен умереть для мира, стать погребенным и воскреснуть со Христом (Рим 6:2-11; Еф 2:6), должен искать «горнего», которое, тем не менее, остается для меня «сокрытым» (Кол 3:1-4). Это предсуществование того, что можно получить лишь в верующей «надежде» и что поэтому необходимо «ожидать в тер-

*Лат.* пасхальная тайна.

*Греч.* праведность Божья.

пени» (Рим 8:24-25), распинает христианина на кресте пересекающихся балок ветхого и нового эона. Это более тяжелый крест, чем крест естественного человека, который, как дух без отчизны, находится на границе между тварным миром и абсолютным Богом. Гнозис и философская диалектика, как мы видели выше, всегда пытались редуцировать этот тяжелый крест до уровня более мягкого «просветленного креста». Однако христианин через победу исторического Иисуса и Его возвышение до владыки мира остается призванным к историческому кресту Христову, будучи четвертованным между предобладанием небесного отечества (Евр 12:22-23) и требованием положить начало осуществленному на кресте в мире, который по своей сути не обладает предварительным условием для такого осуществления и всеми своими инстинктами самосохранения защищается от наступления эсхатологического Царства Божьего. Для Распятого, таким образом, не существует никакой другой точки концентрации самоосознания кроме Его послания. Однако его никогда нельзя постигнуть статично, но лишь в абсолютном движении: «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенся; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус... Я забываю заднее и простираюсь вперед» (Флп 3:12-13): бытие как траектория. Христианское послание можно было бы назвать утопичным, если бы за ним не находилось «ветхозаветное основание: σωτηρία<sup>1</sup> необходимо понимать и как *shalom*<sup>2</sup>. Это означает не спасение души, не индивидуальное спасение из злого мира, не утешение лишь растревоженной совести, но осуществление эсхатологического ожидания правды, гуманизацию человека, социализацию человечества, мир всего творения. Эту «другую сторону» примирения с Богом в истории христианства никогда не принимали во внимание в достаточной мере, поскольку люди более не чувствовали себя эсхатологично и отдавали земные эсхатологические предвосхищения идеалистам и энтузиастам».<sup>248</sup> Новозаветное «терпение» означает действительно большее, чем пассивное выжидание,

<sup>1</sup> Греч. спасение.

Евр. мир.

<sup>248</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München <sup>3</sup>1965) 303. См. также W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie* (München <sup>2</sup>1965); G. Sauter, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwertigen theologischen und philosophischen Diskussion* (Zürich 1965).

оно скорее заключает в себе значительную порцию нетерпения как в конфликте, так и в действии и изменении, в желании держать открытыми закрывающиеся мировые горизонты по направлению к грядущему (поскольку уже скрыто присутствующему) Царству Божьему. Увещание новозаветных Писаний подчиняться существующим властям (Рим 13:1-7; 1 Петр 2:13-14), спокойно работать (2 Фес 3:12), жить скромно и порядочно среди язычников (1 Петр 2:11, 15; 3:6) и в случае необходимости переносить незаслуженные страдания, взирая на Господа, не есть воплощение христианской этики. Отважные требования нагорной проповеди, а также Послания Иакова удлиняют ветхозаветные социально-этические постулаты и соответственно являют христианский крест лишь в их конце как нормальный результат попытки их осуществления во Христе. Сам Христос тридцать лет был работником ручного труда и три года духовным работником, прежде чем Он в течение трех дней пострадал, умер и воскрес. Этику Матфея и Иакова нельзя противопоставлять (как менее ценную) этике Павла. Конституция «*Gaudium et Spes*» приняла попытку сложного синтеза, о котором однако мы в конце концов можем сказать лишь то, что ни один человек не сможет окинуть взором его точку единства, поскольку она находится лишь во Христе. Причем не только в индивидуальном Христе, но в Нем как во главе церкви (и через нее — главе вселенной), который снова и снова погружает посланных Им и следующих Ему в свое собственное бытие: поскольку мы находимся под законом Воскресшего, Он поставляет нас на крестный путь, и мы следуем нашим крестным путем лишь в силе и надежде того, кто, воскресая, уже победил. Поэтому церковь и христиане не могут определять свое положение в *triduum paschale*: их место ни перед крестом, ни за крестом, но по обе его стороны: с одной стороны (но не удерживая ее) взирая на другую и переходя на нее. Однако это не остается каким-то невыносимым качанием маятника, поскольку Единый — это идентичность креста и воскресения, и христианско-церковное бытие пребывает в Нем: «Никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя; а живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем: и потому, живем ли или умираем, — всегда Господни. Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владеть и над мертвыми и над живыми» (Рим 14:7-9).

## Список сокращений

- AHD Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (Paris 1926/27ff)
- ALW Archiv für Liturgiewissenschaft, раньше: JLW (Regensburg 1950ff)
- Anal.Bibl. Analecta Biblica (Rom 1952ff)
- AThANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Basel-Zürich 1942ff)
- BphThMA Beiträge zur Geschichte der Philosophie (начиная с 27, 1928-30: und Theologie) des Mittelalters, hrsg. von M. Grabmann (Münster 1891ff)
- BHK Biblia Hebraica, ed. R. Kittel (Stuttgart 71951)
- BHTh Beiträge zur historischen Theologie (Tübingen 1929ff)
- BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Leipzig 1908ff, Stuttgart 1926ff)
- BZ Biblische Zeitschrift (Freiburg i. Br. 1903-29/Paderborn 1931-39, 1957ff)
- Cath Catholica. Jahrbuch (Vierteljahresschrift) für Kontroverstheologie ([Paderborn] Münster 1932ff)
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Wien 1866ff)
- DBS Dictionnaire de la Bible, hrsg. von F. Vigouroux, 5 Bde. (Paris 1895-1912)
- DS Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Freiburg 331965)
- DSp Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire, hrsg. von M. Viller (Paris 1932ff)
- DThC Dictionnaire de théologie catholique, hrsg. von A. Vacant und E. Mangenot, fortges. von E. Amann (Paris 1930ff)
- EO Echos d'Orient (Bucuresti 1897-1940, 1942/43ff)
- ET The Expository Times (Edinburgh u.a. 1889ff)
- EtB Etudes Bibliques (Paris 1907ff)
- EvTh Evangelische Theologie (München 1934ff)
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen 1903-30, [NS] 1913-59; 1959ff)
- FThh Fragen der Theologie heute, hrsg. von Joh. Feiner, Josef Trütsch, Franz Böckle (Einsiedeln 31960)

- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig 1897ff)
- HaagBL Bibel-Lexikon, hrsg. von H. Haag (Einsiedeln 1951ff; <sup>2</sup>1968)
- JLW Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster (1921-41) (сейчас: ALW)
- JThS The Journal of theological Studies (Oxford 1899ff)
- KuD Kerygma und Dogma (Göttingen 1955ff)
- LThK Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von J. Höfer und K. Rahner, Bd. I-XIV (Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1957-65)
- Mél.Sc. Rel. Mélanges de science religieuse (Lilie 1944ff)
- MthSt Münchener theologische Studien, hrsg. von F. X. Seppelt, J. Pascher und K. Mörsdorf (München 1950ff)
- NTA Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von M. Meinertz (Münster 1909ff)
- NTS New Testament Studies (Cambridge-Washington 1954ff)
- OrChrP Orientalia Christiana periodica (Rom 1935ff)
- PG Patrologia Graeca, hrsg. von J. P. Migne, 166 Bde. (Paris 1857-1866)
- PL Patrologia Latina, hrsg. von J. P. Migne, 221 Bde. (Paris 1878-1890)
- QLP Questions liturgiques et paroissiales (Löwen 1921ff)
- RAM Revue d'ascétique et mystique (Toulouse 1920ff)
- RB Revue biblique (Paris 1892ff)
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen 1909ff)
- RQ Römische Quartalschrift für christliche Altertumkunde und für Kirchengeschichte (Freiburg i. Br. 1887-1942; 1953ff)
- RSPhTh Revue des sciences philosophiques et théologiques (Paris 1907-40; 1947ff)
- RSR Recherches de science religieuse (Paris 1910ff)
- RThAM Revue de Théologie ancienne et médiévale (Löwen 1929ff)
- RThPh Revue de Théologie et de Philosophie, 1. Serie (Lausanne 1868-1911; 2. Serie (ebd. 1913- 50); 3. Serie (ebd. 1951ff)
- SBS Stuttgarter Bibelstudien (Stuttgart 1965ff)
- SC Sources chrétiennes
- ThGl Theologie und Glaube (Paderborn 1909ff)
- ThLZ Theologische Literaturzeitung (Leipzig-Berlin 1878ff)
- ThQ Theologische Quartalschrift (Tübingen 1819ff; Stuttgart 1946ff)
- ThW Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, fortges. von G. Friedrich (Stuttgart 1933ff)

ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel 1945ff)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechischchristlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig-Berlin 1882ff)
VD	Verbum Domini (Rom 1921ff)
ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik (seit 1947: GuL) (Würzburg 1926ff)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart 4. ser. 1950/51ff)
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Gießen 1900ff; Berlin 1934ff)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen 1891ff)

# Избранная библиография

## I. К теме: Крест и богословие

### 1. Энциклопедии:

DACL III (1914) 3045-3131: *Croix et Crucifix* (H. Leclercq).

DBS VI (1960) 1419-1492: *Passion* (X. Léon-Dufour).

DSAM II (1953) 2607-2623: *Croix, Mystère de la* (M. Olphe-Galliard).

LThK VI (1934) 242-254: *Kreuz* (J. Sauer).

LThK VI (21961) 605-615: *Kreuz* (J. Hasenfuß-J. Sauer-J. Blinzler-G. Römer-E. Lucchesi-Palli-D. Schaefer).

RGV IV (1960) 45-49: *Kreuz* (C.-M. Edsman-E. Dinkler-H.-U. Haedeke).

ThW VII (1966) 572-580: *stauro, j* (J. Schneider).

### 2. Общая литература:

*Althaus E.*, Das Kreuz Christi = Theologische Aufsätze (Gütersloh 1929) 1-50.

*Bartsch H. W.*, Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus = Entmythologisierende Auslegung (1962) 80ff.

– Historische Erwägungen zur Leidensgeschichte: *EvTh* 22 (1962) 449f.

– Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern: *ThZ* 20 (1964) 87-102.

*Benoit P.*, La Loi et la Croix d'après S. Paul: *RB* 47 (1938) 481-509.

– Passion et résurrection du Seigneur (Paris 1966).

*Bertram G.*, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult (1922).

– Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung = Festgabe für G. A. Deißmann (Tübingen 1927) 187-217.

*Burkill T. A.*, St. Mark's Philosophy of the Passion: *NT* 2 (1958) 245-271.

*Bousset W.*, Platons Weltseele und das Kreuz Christi: *ZNW* 14 (1913) 273ff.

*Bouyer L.*, Le Mystère Pascal (Paris 51957).



- Dahl N. A.*, Der gekreuzigte Messias = H. Ristow-K. Matthiae, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Berlin 1962) 149-169.
- Dillistone F. W.*, Jesus Christ and his Cross (1953).
- Dinkler E.*, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe (Köln und Opladen 1964).  
– Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Chr. Archäologie (Tübingen 1967).
- Favre R.*, Credo in Filium Dei . . . Mortuum et sepultum: RHE 33 (1937) 687f.
- Gnilka J.*, Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Mk 15,34 par: BZNF 3 (1959) 294-297.
- Grelot P.*, «Aujourd'hui tu seras avec moi au paradis»: RB (1967) 196-214.
- Grillmeier A.*, Der Logos am Kreuz. Zur christolog. Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung (München 1956) (Lit.).
- Güttgemanns E.*, Der leidende Apostel und sein Herr = FRLANT 90 (Göttingen 1966) (Lit.).
- Hasenzahl W.*, Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzeswort bei Mt und Mk, und das christologische Verständnis des griechischen Psalters = Beitr. z. Förd. chr. Theol. I. 39,1 (Gütersloh 1937).
- Heer J.*, Der Durchbohrte (Rom 1966) (Lit.).
- Holzmeister U.*, Crux Domini atque crucifixio (Rom 1934).  
– Die Finsternis beim Tode Jesu: Biblica 22 (1961) 404-441.
- Hülsbusch W.*, Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras (Düsseldorf 1968).
- Journet G.*, Les sept paroles du Christ en Croix (Paris 1952).
- Köhler W.*, Das Kreuz, Grund und Maß der Christologie = Beiträge zur Förd. Chr. Th. 15,1 (Gütersloh 1911).
- Käsemann E.*, u.a., Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge (Gütersloh 1967).
- Kruse H.*, «Pater noster» et Passio Christi: VD 46 (1968) 3-29.
- Kühn G. H.*, Jesus in Gethsemane: Ev. Theol. 12 (1952-3) 260-285.
- Leal J.*, Christo confixus sum Cruci: VD 19 (1939) 76-80, 98-105.
- Lebreton J.*, L'agonie de N.-S. = Rev. Apol. 33 (1922).
- Lohse E.*, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi (Gütersloh 1964).

- Luther M.*, Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi 1519, WA 2, 136f.
- Morris L.*, The apostolic Preaching of the Cross (1955).
- Ortkemper F. J.*, Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus = Stuttg. Bibl. Stud. 24 (Stuttgart 1967) (Lit.).
- Pascal B.*, Le Mystère de Jésus, in: Pénsees (éd. Chevalier Nr. 736).
- Pascher J.*, Theologie des Kreuzes (Münster 1948).
- Przywara E.*, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. 2. Bd. 3. Woche (Freiburg i. Br. 1940).
- Rahner H.*, Das Mysterium des Kreuzes = Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1945) 73-100.
- Riggenbach E.*, Das Geheimnis des Kreuzes Christi (Stuttgart und Basel <sup>3</sup>1927).
- Schelkle K. H.*, Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT (Heidelberg 1949).
- Schlatter A.*, Jesu Gottheit und das Kreuz (Gütersloh <sup>2</sup>1913).
- Schmidt W. H.*, Das Kreuz Christi bei Paulus: ZSTh 21 (1950) 145-159.
- Schnackenburg R.*, Das Ärgernis des Kreuzes: GuL 30 (1957) 90-95.
- Schneider J.*, Die Passionsmystik bei Paulus (Leipzig 1929).
- Schweizer E.*, Die «Mystik» des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus: EvTh 26 (1966) 239-257.
- Shaw J. M.*, The Problem of the Cross: ET 47 (1935/6) 18-21.
- Steffen R.*, Das Dogma vom Kreuz (1920).
- Stommel E.*, Σημείον ἐπεκτάσεως: RQ 50 (1955) 1ff.
- Taylor V.*, The Cross of Christ (London 1956).
- Vierig F.*, Das Kreuz Christi. Interpretation eines Theologischen Gutachtens. (Gütersloh 1969).
- Voste V.*, De passione et morte Christi (Rom 1937).
- Wiencke G.*, Paulus über Jesu Tod (Gütersloh 1939).
- Zöckler O.*, Das Kreuz Christi. Religionsgeschichtliche und kirchlicharchäologische Untersuchungen (Gütersloh 1875).

## II. К теме: Путь к мертвым

### 1. Энциклопедии:

- DACL IV (1920) 682-696: *Descente du Christ aux enfers d'après la Liturgie* (F. Cabrol-A. de Meester).
- DBS II (1934) 395-431: *Descente du Christ aux enfers* (J. Chame, прежде всего библейский материал).
- DThC IV (1920) 565-619: *Descente de Jésus aux enfers* (H. Quillet, много патристического материала).
- LThK V (<sup>2</sup>1960) 450-455: *Höllenasstieg* (A. Grillmeier-E. Lucchesi-Palli).
- RGG III (<sup>3</sup>1959) 407-411: *Höllenfahrt* (W. von Soden-B. Reicke-R. B. Breen).

### 2. К истории рассмотрения проблемы:

- Dietelmayer J. A.*, *Historia dogmatis de Descensu Christi ad inferos litteraria* (Altdorf <sup>2</sup>1762).
- König J. L.*, *Die Lehre von Christi Höllenfahrt* (Frankfurt 1842).
- Monnier J.*, *La descente aux enfers* (Paris 1905).
- Petavius D.*, *Dogm. theol. V, lib. 13 c 15ff* (Venedig 1757).

### 3. Общая литература:

- Bernard J. H.*, *The descent into Hades and Christian baptism, a Study of I Peter 3, 19ff: The Expositor* (1916) 241-274.
- Bieder W.*, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung des sogenannten Descensus ad inferos = AThANT 19* (Zürich 1949).
- Biser E.*, *Abgestiegen zu der Hölle: MThZ 9* (1958) 205-212, 283-293.
- Braun E. M.*, *La sépulture de Jésus: RB 45* (1930) 34-52, 168-200, 346-363.
- Cabrol E.*, *La descente du Christ aux enfers d'après la liturgie mozarabe et les liturgies gallicanes: Rassegna gregoriana* (1909) 233ff.
- Caird G. R.*, *The Descent of Christ: Cross, Studia Evangelica II* (Berlin 1964) 535-545.

- Ciavier H.*, Le Drame de la mort et de la vie dans le Nouveau Testament: Cross, *Studia Evangelica* III (Berlin 1964) 170f.
- Clemen C.*, Niedergefahren zu den Toten (Gießen 1900).
- Dalton J.*, Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of I Peter 3, 18-4, 6. (Rom 1965).
- Delling R.*, ἡμέρα: ThW H (1935) 945-956.
- Dieterich A.*, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse (Leipzig <sup>2</sup>1913).
- Frings J.*, Zu I Petr 3, 19 und 4, 6: BZ 17 (1926) 75-88.
- Galot J.*, La Descente du Christ aux enfers: NRT 93 (1961) 471-491.
- Gaschietz R.*, Katabasis: Pauly-Wissowa X/2 (1919) 2359-2449.
- Grillmeier A.*, Der Gottessohn im Totenreich: ZKTh 71 (1949) 1-53, 184-203.
- Gschwind K.*, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt (Münster 1911).
- Güder E.*, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten (Bern 1853).
- Jeremias J.*, Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des NT: ZNW 42 (1949) 124-201.  
– Der Opfertod Jesu Christi: Calwer Hefte 62 (Stuttgart 1963).
- Johnson S. E.*, The Preaching to the Dead: JBL (1960) 48-51.
- Kroll J.*, Gott und Hölle. Studien der Bibl. Warburg 20 (Leipzig 1932).
- Loofs E.*, Christ's descent into Hell: Transactions of the third international Congress for the history of religions II (Oxford 1908) 280-301.  
– Descent to Hades: Hastings IV (1911) 654-663.
- Lundberg K.*, La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise (Uppsala 1942).
- Mac Culloch J. A.*, The harrowing of hell. A comparative Study of an Early Christian Doctrine (Edinburgh 1930).
- Perdelwitz R.*, Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefs (Gießen 1911).
- Ploig D.*, De Descensu in I Petr 3, 19: Theol. Tijdschrift 47 (1913) 145-160.
- Rabner H.*, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1948).
- Rahner K.*, Karsamstag: GuL 30 (1957) 81-84.
- Reiche B.*, The disobedient spirits and Christian baptism (Kopenhagen 1946).

- Riesenfeld H.*, La descente dans la mort. Aux sources de la tradition chrétienne: Mélanges Goguel (Neuchâtel 1950) 207-217.
- Rousseau Q.*, La descente aux Enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien: RSR 40 (1952) (Mélanges Lebreton) 173-197.
- Rushforth G. M.*, The descent into Hell in byzantine art: Papers of the British School at Rome (London 1902).
- Schmidt C.*, Der Descensus in der alten Kirche = TU 43 (1919) 376-453.
- Schulz H. J.*, Die «Höllenfahrt» als «Anastasis»: ZKTh 81 (1959) 1-66.
- Selwyn E.*, The first Epistle of S. Peter (London 1947) 302-315.
- Spicq C.*, Les Epotres de S. Pierre. Sources Bibliques 35 (1966) 133f (Lit.).
- Spitta E.*, Christi Predigt an die Geister (1 Petr 3, 19ff): Ev. Kirchenzeitg. 52 (1900) 883ff, 1025ff.
- Turmel J.*, La descente du Christ aux enfers (Paris 1905).
- Vorglimler H.*, Fragen zum Höllenabstieg Christi: Concilium 2 (1966) 70-76.
- Williams C.*, Descent into Hell (Grand Rapids <sup>2</sup>1949).

### III. К теме: Путь к Отцу

- Althaus P.*, Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens (Gütersloh <sup>2</sup>1941).
- Barth K.*, Credo (München 1939).
- Kirchliche Dogmatik IV § 59.
  - Die Auferstehung der Toten (München 1926) (обсуждение книги R. Bultmann: Glauben und Verstehen I [Tübingen <sup>5</sup>1964] 38-64).
- Bartsch H. W.*, Das Auferstehungszeugnis und sein historisches und theologisches Problem: Theol. Forschung 41 (1965).
- Benoit P.*, Passion et Résurrection du Seigneur (Paris 1966).
- Ascension: RB 56 (1949) 161-203.
  - Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Jo 20, 1-18: ZNW Beiheft 26, Festschr. J. Jeremias (1960) 141-152.
- Bertram G.*, Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus: Festgabe für Deißmann (1927).
- Boismard M. E.*, Le Chapitre XXI de S. Jean. Essai de critique littéraire: RB 54 (1947) 471-501.

- Brun L.*, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung (Oslo 1925).
- Bultmann R.*, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus: Heidelberger Akad. Abh. (1960).
- Campehausen H. von*, Zur Analyse der Bekenntnisformel I Kor 15, 3-5: EvTh (1965) 1-11.
- Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab = SHA (1960), цитируется по 3-му доп. изданию (Heidelberg 1966).
- Conzelmann H.*, Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen: H. Ristow–K. Matthiae, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Berlin <sup>2</sup>1961) 188-199.
- Delling G.*, Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus. Ein exegetischer Beitrag: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh <sup>4</sup>1967) 65-90.
- Dobschütz E. von*, Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu I Kor 15 (1903).
- Durwell E. X.*, La Résurrection de Jésus. Mystère de Salut (Le Puy-Paris <sup>2</sup>1954), нем.: Die Auferstehung als Heilsmysterium (Salzburg 1958).
- Eben H.*, Die Krise des Osterglaubens: Hochland 60 (1968) 305-331.
- Fascher E.*, Die Osterberichte und das Problem der biblischen Hermeneutik: H. Ristow–K. Matthiae (<sup>2</sup>1961) 200-207.
- Anastasis-Resurrectio-Auferstehung: ZNW 40 (1941) 166-229.
- Gaechter P.*, Die Engelserscheinungen in den Auferstehungsberichten: ZKTh 89 (1967) 191-262.
- Geyer H. G.*, Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie: Die Bedeutung der Osterbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh <sup>4</sup>1967) 93-117.
- Goppelt L.*, Das Osterkerygma heute: Luth. Monatshefte 3 (1934) 50-57 (в В. Klappert 207-221).
- Grass H.*, Ostergeschehen und Ostergeschichte (Göttingen <sup>2</sup>1962).
- Zur Begründung des Osterglaubens: ThLZ 89 (1964) 405-414.
- Gutwenger E.*, Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu: ZKTh 88 (1966) 257-282.
- Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu: ZKTh 91 (1969) 32-58.

- Hirsch E.*, Die Auferstehungsgeschichte und der christliche Glaube (Tübingen 1940) (обсуждение точки зрения R. Bultmann: ThLZ 65 [1940] 242).
- Klappert R.*, (Hrsg.) Diskussion um Kreuz und Auferstehung (Wuppertal <sup>2</sup>1967).
- Koch G.*, Die Auferstehung Jesu Christi = Beitr. hist. Th. 27 (Tübingen 1965). Об этом: W. Koepf: ThLZ 84 (1959) 927-933; H. Grass, Ostergeschehen op. cit. 324.
- Kreck W.*, Die Zukunft der Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie (München <sup>2</sup>1966).
- Kremer J.*, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi: SBS 17, 1966.  
– Die Osterbotschaft der vier Evangelien (Stuttgart 1968).
- Kühn M.*, Das Problem der zureichenden Begründung der christlichen Auferstehungshoffnung: KuD 9 (1963) 1-17.
- Künneth W.*, Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion (Hamburg 1966).  
– Theologie der Auferstehung (München, 5. erw. Aufl. 1968).
- Lehmann K.*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift = Quaest. Disp. 38 (Freiburg 1968) (Lit.).
- Lichtenstein E.*, Die älteste christliche Glaubensformel: ZKG 63 (1950-1952) 1-74.
- Lohfink G.*, Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik: Bibel und Leben 9 (1968) 48-51.
- Lohmeyer E.*, Galiläa und Jerusalem (Göttingen 1936).
- Lohse E.*, Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums = Bibl. Studien 31 (1961).
- Martini C. M.*, Il problema storico della risurrezione negli studi recenti = Anal. Gregor. 104 (Rom 1959).
- Marxsen W.*, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh <sup>4</sup>1967) 11-39.  
– Die Auferstehung Jesu von Nazareth (Gütersloh 1968).
- Michaelis W.*, Die Erscheinungen des Auferstandenen (Basel 1944).
- Nauck W.*, Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen: ZNW 47 (1956) 243-267.
- Nicolaipen A.*, Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt (Helsinki; I 1944, II 1946).

- Odenkirchen P. C.*, Praecedam vos in Galilaeam: VD 46 (1968) 193-223 (Lit).
- Oepke A.*, Art. ἀνίστημι und ἐγείρω: ThW I, 368-372; II, 332-336.  
– Wie entsteht nach den Schriften des NT der Glaube an die Auferstehung Jesu?: Wiss. Zf. der Karl-Marx-Univ. Leipzig (1953–1954).
- Pannenberg W.*, Die historische Problematik der Auferweckung Jesu: Grundzüge der Christologie (1964), Auszug bei B. Klappert 63-103.  
– Offenbarung und Geschichte (Göttingen <sup>2</sup>1963).
- Rahner K.*, Dogmatische Fragen der Osterfrömmigkeit: Schriften IV, 157-172.
- Ramsey A. M.*, The Resurrection of Christ (London <sup>4</sup>1956).
- Rengstorf K. H.*, Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft (<sup>4</sup>1960, <sup>5</sup>1967).
- Ruckstuhl E. und Pfammatter J.*, Die Auferstehung Jesu Christi. Heilsgeschichtl. Tatsache und Brennpunkt des Glaubens (Luzern 1968).
- Schäfer E.*, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung (Gütersloh 1893).
- Schlier H.*, Über die Auferstehung Jesu Christi (Einsiedeln <sup>2</sup>1968).
- Schmitt J.*, Jésus ressuscité dans la prédication apostolique (Paris 1949).
- Schubert K.*, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit: BZ NF 6 (1962) 177-214.
- Seidensticker Ph.*, Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien = St. Bibl. St. 26 (1967).  
– Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien = St. Bibl. St. 27(1967).
- Sint J.*, Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde: ZKTh 84 (1962) 129-251.
- Stanley D. M.*, Christ's Resurrection in Pauline Soteriology (Rom <sup>2</sup>1963).
- Strobel A.*, Kerygma und Apokalyptik (Göttingen 1967).
- Wilckens U.*, Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen: Dogma und Denkstrukturen, hrsg. von W. Joest und W. Pannenberg (Göttingen 1963) 56ff.  
– Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh <sup>4</sup>1967) 43-63.



## Серия «Современное богословие»



ISBN 5-89647-117-3  
140x200 мм  
Переплет  
662 с.

### ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ

*Введение в христианское богословие*  
Карл Ранер. Пер. с нем.

Книга представляет собой фундаментальный курс основного богословия, написанный одним из наиболее интересных и авторитетных богословов XX века, во многом определившим тенденции современной религиозной мысли. Классический труд Карла Ранера необходим богословам, философам студентам богословия и всем, кто интересуется вопросами веры на академическом уровне.

КАРЛ РАНЕР (1904—1984) — немецкий католический богослов и философ, профессор догматического богословия в Университетах Инсбрука (1949—1964), Мюнхена (1964—1967) и Мюнстера (1967—1970), активный участник II Ватиканского собора, член Папской богословской комиссии.

# Серия «Современное богословие»

## ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО

Карл Барт. Пер. с нем.

В книгу вошли три работы крупнейшего богослова XX века Карла Барта: *Оправдание и право, Христианская община и гражданская община, Евангелие и закон*, объединенные общей темой взаимодействия церкви и государства. Издание адресовано всем, кто интересуется социальными и политическими аспектами христианской веры.

КАРЛ БАРТ (1886—1968) — один из крупнейших и наиболее влиятельных богословов XX века, автор книги «Послание к Римлянам» (1918-1922) и многотомной «Церковной догматики» (1932-1968).



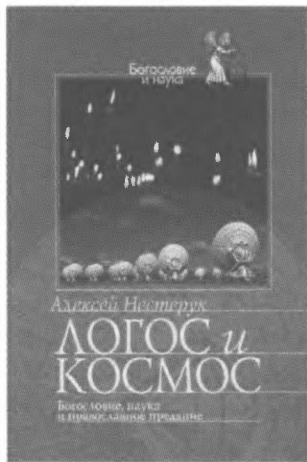
ISBN 5-89647-140-8

140x200 мм

Переплет

150 с.

## Серия «Богословие и наука»



ISBN 5-89647-120-3

140x200 мм

Переплет

443 с.

### ЛОГОС И КОСМОС

*Богословие, наука  
и православное предание*  
Алексей Нестерук. Пер. с англ.

Автор представляет новый взгляд на актуальные вопросы диалога науки и религии с позиций православия. Книга начинается с превосходного введения в историю православной мысли, где автор демонстрирует, что православная традиция способна представить согласованную богословскую концепцию отношения к естественнонаучному знанию. Затем автор рассматривает важнейшие вопросы космологии и богословия, такие как происхождение вселенной, присутствие божественного в творении, богословский смысл различных моделей творения, тайна времени, антропный принцип, происхождение человека и боговоплощение.

АЛЕКСЕЙ НЕСТЕРУК —  
исследователь в области космологии  
и квантовой физики в Институте  
космоса и гравитации при  
университете в Портсмуте, ассистент  
профессора в Институте православных  
христианских исследований  
(Кембридж, Англия), преподаватель  
Библейско-богословского института св.  
апостола Андрея

## Серия «Богословие и наука»

### ЕСТЬ ЛИ БОГ?

Ричард Суинберн. Пер. с англ.

В современной массовой культуре распространено мнение, что бытие Бога нельзя подтвердить или опровергнуть рациональными средствами, а религиозная вера не является делом разума. Между тем в последние десятилетия на самом высоком интеллектуальном уровне среди ученых, философов, богословов и религиоведов возобновились дискуссии о существовании Бога. Философ и православный богослов Ричард Суинберн критически рассматривает современные взгляды на проблему существования Бога и представляет свою позитивную аргументацию в пользу бытия Бога.



ISBN 5-89647-153-X

145x212 мм

Переплет

120 с.



# БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебных заведений, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

## Сегодня ББИ — это:

- ♦ государственная аккредитация по направлению «теология»
- ♦ высшее гуманитарно-богословское образование по библеистике, христианской культуре, библейским языкам, богословию, философии, истории церкви, литургике и социальным дисциплинам
- ♦ второе высшее образование, индивидуальные программы для специалистов и повышение квалификации преподавателей и катехизаторов
- ♦ начальное и заочное богословское образование, публичные лекции
- ♦ летние богословские институты
- ♦ научные программы (семинары, конференции, исследовательские проекты)
- ♦ издательская деятельность (учебники, монографии, материалы конференций, журнал «Страницы» и альманах «Мир Библии»)

## Издательская программа ББИ

### Периодические издания

СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование.

*Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)*

МИР БИБЛИИ, выпуски 1-10. *Иллюстрированный альманах*

### Серия «Современная библеистика»

- ИИСУС И ЕВАНГЕЛИЯ. Словарь.  
*Под ред. Джозеля Грина, Скотта Макнайта, Говарда Маршалла.*
- СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА. Том 2.  
*Под ред. Ральфа Мартина, Стенли Портера, Дэниэла Рэйда, Джеральда Хавторна, Крейга Эванса.*
- ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. *Ричард Хейз.*
- ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. *Н. Т. Райт.*

- ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО. *Н. Т. Райт.*
- ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ.  
Был ли Павел из Тарса основателем христианства? *Н. Т. Райт.*
- ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ.  
Исследование природы первоначального христианства.  
*Джеймс Дж. Данн.*
- ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция,  
возникновение искажений и реконструкция оригинала.  
*Брюс М. Мецгер.*
- КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение.  
*Брюс М. Мецгер.*
- РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА.  
Их источники, передача, ограничения. *Брюс М. Мецгер.*
- НОВЫЙ ЗАВЕТ. Контекст, формирование, содержание.  
*Брюс М. Мецгер.*
- ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Эмануэл Тов.*
- ВВЕДЕНИЕ В ТЕКСТОЛОГИЮ ВЕТХОГО ЗАВЕТА.  
*Джейкоп Вайнгрин.*
- ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВ. Историко-филологический комментарий.  
Главы I-VIII. *Ирина Левинская.*
- ОЧЕРКИ АРХЕОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ СТРАН.  
*Николай Мерперт.*
- ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ. *Крейг Бломберг.*
- ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. *Рэймонд Браун.*
- БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ. *Клаус Хаакер.*
- ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. *Под. ред. Эриха Ценгера.*
- ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Канон и христианское воображение.  
*Уолтер Брюггеман.*
- ПОЭТИКА БИБЛЕЙСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА. *Андрей Десницкий.*
- ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. *Кеннет Шенк.*

### *Серия «Современное богословие»*

- ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты.  
*Оливье Клеман.*
- ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Карл Барт.*
- ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.*

- ☑ МГНОВЕНИЯ. *Карл Барт.*
- ☑ ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО. *Карл Барт.*
- ☑ ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ. *Карл Барт.*
- ☑ О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ. *Роуэн Уильямс.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).*
- ☑ ПРАВОСЛАВИЕ. *Павел Евдокимов.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. *Хью Уайбру.*
- ☑ ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики. *Виген Гуроян.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ. *Архиепископ Михаил (Мудьюгин).*
- ☑ СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель.*
- ☑ ИИСУС ХРИСТОС. *Вальтер Каспер.*
- ☑ БОГ ИИСУСА ХРИСТА. *Вальтер Каспер.*
- ☐ ТАИНСТВО ЕДИНСТВА. Евхаристия и церковь. *Вальтер Каспер.*
- ☑ КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ. *Томас Рауш.*
- ☑ ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней. *Ганс Урс фон Бальтазар.*
- ☑ ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие. *Карл Ранер.*
- ☐ ВО ЧТО МЫ ВЕРИМ? Изложение апостольского символа веры. *Теодор Шнайдер.*
- ☐ СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. Хрестоматия. *Сост. Майкл Хейз и Лайм Джирон.*
- ☐ БОГ: ОТКРЫТЫЙ ВОПРОС. *Антон Хоутепен.*
- ☐ ВОСКРЕСЕНИЕ БОГА ВОПЛОЩЕННОГО. *Ричард Суинберн.*
- ☐ ДУХОВНОСТЬ. Формы, принципы, подходы. *Кейс Ваайман.*
- ☐ ТАЙНА ТАИНСТВ. *Пол Хаффнер.*
- ☐ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. Источники, принципы, история. *Эйден Николс.*
- ☐ РАДИ НАШЕГО СПАСЕНИЯ. Два подхода к делу Христа. *Джеффри Уэйнрайт.*

### *Серия «Богословие и наука»*

- ☑ НАУКА И РЕЛИГИЯ. Историческая перспектива. *Джон Хедли Брук.*

- ☑ О НРАВСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ВСЕЛЕННОЙ.  
Богословие, космология и этика. *Нэнси Мерфи и Джордж Эллис.*
- ☑ БОГОСЛОВИЕ В ВЕК НАУКИ. Модели бытия и становления  
в богословии и науке. *Артур Пикок.*
- ☑ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА.  
*Владета Еротич.*
- ☑ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Введение. *Джон Полкинхорн.*
- ☑ ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА. *Джон Полкинхорн.*
- ☑ РЕЛИГИЯ И НАУКА. История и современность. *Иен Барбур.*
- ☑ ЭТИКА В ВЕК ТЕХНОЛОГИИ. *Иен Барбур.*
- ☑ БИОЭТИКА. Учебник. *Элио Сгречча, Виктор Тамбоне.*
- ☑ НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Антропологическая перспектива.  
*Под. ред. Владимира Поруса*
- ☑ СМЫСЛ ЗЕМЛИ. *Оливье Клеман.*
- ☑ ТВОРЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ. О проблемах взаимодействия научного и  
религиозного мировоззрения. *Михаил Хеллер.*
- ☑ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ВЕРЫ. *Станислав Вишлек.*
- ☑ НАУКА И МУДРОСТЬ. К диалогу естественных наук и богословия.  
*Юрген Мольтман.*
- ☑ ЛОГОС И КОСМОС. Богословие, наука и православное предание.  
*Алексей Нестерук.*
- ☑ ЕСТЬ ЛИ БОГ?. *Ричард Сумнберн.*

### *Серия «Диалог»*

- ☑ ДИАЛОГ О ВЕРЕ И НЕВЕРИИ. Умберто Эко и кардинал Мартини
- ☑ ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО. От конфронтации к диалогу.  
*Хрестоматия. 2-е издание. Сост. Алексей Юдин.*
- ☑ ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Антология ключевых текстов.  
*Сост. Майкл Киннемон, Брайан Коуп.*
- ☑ БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ  
И ВОСТОЧНЫМИ ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВАМИ. *Хрестоматия.*  
*Сост. Кристин Шайо.*
- ☑ ВЕРА И СВЯТОСТЬ. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг.  
*Ристо Сааринен.*
- ☑ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В РАЗНЫХ ХРИСТИАНСКИХ  
КОНФЕССИЯХ
- ☑ ХРИСТИАНСТВО, ИУДАИЗМ И ИСЛАМ. Верность и открытость.  
*Под ред. архиепископа Жозефа Доре.*



- ☑ ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ. Проблемы диалога. Хрестоматия.  
*Сост. Алексей Журавский.*
- ☑ ИСЛАМ И ЗАПАД. *Бернард Луис.*
- ☑ ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО. Непростая история.  
*Роллин Армур.*
- ☑ ХРИСТИАНСКО-ИУДЕЙСКИЙ ДИАЛОГ. Хрестоматия.  
*2-е изд. Сост. Хелен Фрай.*
- ☑ ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ.  
Словарь-справочник.  
*Под ред. Леона Кленецкого и Джеффри Вайгодера.*
- ☑ ДЗЭН И БИБЛИЯ. *Какичи Кадоваки.*
- ☑ СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ.  
*Сост. Джекоб Ньюзнер.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ИУДАИЗМ. Учебное пособие. *Глеб Ястребов.*
- ☑ ИИСУС ИЛИ БУДДА. Жизнь и учение в сравнении.  
*Ульрих Луц и Аксель Михаэльс.*
- ☑ ПЕТРОВО СЛУЖЕНИЕ. Диалог католиков и православных.  
*Под ред. Вальтера Каспера.*
- ☑ ЧТО ОБЪЕДИНЯЕТ? ЧТО РАЗДЕЛЯЕТ? Основы экуменических знаний.
- ☐ КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ. Два века противостояния и диалога. От Священного Союза до наших дней.  
*Анджело Тамборра.*
- ☐ ДА БУДУТ ВСЕ ЕДИНО. *Вальтер Каспер.*

### *Серия «История Церкви»*

- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ.  
*Вторая половина XX века. Архиепископ Михаил (Мудьюгин).*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ  
И СССР. Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ ТОТАЛИТАРИЗМ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ. Учебное пособие.  
*Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ  
И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО 1917–1941 гг.  
*Документы и фотоматериалы. Сост. О. Ю. Васильева.*
- ☑ ИСТОРИЯ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА. ТТ. I-V.  
Том I. Навстречу новой эре в истории католичества.  
Том II. Формирование соборного сознания.  
Том III. Сформировавшийся собор.  
*Под общей ред. Джузеппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова.*

- ☑ ХРИСТИАНСТВО ВОСТОКА И ЗАПАДА.  
В поисках зримого проявления единства.  
*Эрнст Суттнер.*
- ☑ ИОАНН ЗЛАТОУСТ. Проповедник, епископ, мученик.  
*Рудольф Брендле.*
- ☐ РЕЛИГИИ И ЮРИДИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ.  
*Франческо Брльо, Кесаре Мирабелли, Франческо Онида.*

### **Серия «Религиозные мыслители»**

- ☑ ВЕЛИКИЕ РЕВОЛЮЦИИ. Автобиография западного человека.  
*Ойген Розеншток-Хюсси.*
- ☑ НЕСЧАСТНЕЙШИЙ. Сборник сочинений. 2-е издание.  
*Серен Керкегор.*
- ☑ РОССИЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ. В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества.  
*Под ред. Владимира Поруса*
- ☑ РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ.  
С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль.  
*Под ред. Владимира Поруса*

### **Серия «Современная апологетика»**

- ☑ ТРАКТАТЫ. Небеса, по которым мы так тоскуем.  
Три толкования жизни. *Питер Крифт.*  
О КНИГЕ “ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ ДЖИХАД” *Наталья Трауберг.*
- ☑ ВОЗВРАЩЕНИЕ БЛУДНОГО СЫНА. *Генри Нувен.*
- ☑ ЖИЗНЬ ВОЗЛЮБЛЕННОГО. Духовная жизнь в секулярном мире.  
*Генри Нувен.*
- ☑ ДОРОГА В ЭММАУС. Размышления о евхаристической жизни.  
*Генри Нувен.*

### **Серия «Услышать Человека»**

- ☑ ПРОЩЕНИЕ. Разрывая оковы ненависти. *Майкл Хендерсон.*
- ☑ УРОКИ РАЗДУМЬЯ. Педагогика нравственного развития.  
*Филипп Лобстейн.*
- ☑ ПОСЛУШАЙТЕ ДЕТЕЙ. ПРИСЛУШАЙТЕСЬ, НАКОНЕЦ...  
*Сост. Аньет Кемпбелл.*
- ☑ НЕЗРИМОЕ ПРИСУТСТВИЕ. *Элен Гизан-Деметриадес.*
- ☑ ЭТОТ НЕИСПРАВИМЫЙ ИНДИВИДУАЛИСТ.  
История жизни одного финна. *Пол Гундерсен.*

☑ ПАВЕЛ НИКОЛАИ ИЗ МОНРЕПО. Европейец, не такой как все.  
*2-е издание. Пол Гундерсен.*

☑ УСЛЫШАТЬ ЧЕЛОВЕКА. *Поль Турнье.*

**Серия «Читая Библию»  
(Приложение к журналу «Мир Библии»)**

☑ ЧИТАЯ ЕВАНГЕЛИЯ С ЦЕРКОВЬЮ. От Рождества до Пасхи.  
*Рэймонд Браун.*

☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ИОАННОМ. Чтобы вы имели жизнь.  
*Рэймонд Браун.*

☑ ВЕЛИКИЕ ТЕМЫ ПИСАНИЯ. Ветхий Завет.  
*Ричард Рор, Джозеф Мартос.*

☑ ВЕЛИКИЕ ТЕМЫ ПИСАНИЯ. Новый Завет.  
*Ричард Рор, Джозеф Мартос.*

☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАТФЕЕМ. Превосходя закон.  
*Лесли Дж. Хопп.*

☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАРКОМ. Школа ученичества.  
*Стивен Дойл.*

☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ЛУКОЙ. Шаг за шагом  
к Слову Божьему. *Барбара Э. Рейд.*

☑ БЕСЕДЫ С АПОСТОЛОМ ПЕТРОМ. Путь от греха к святости.  
*Джим Уиллиг, Тэмми Банди.*

☑ БЕСЕДЫ С ИОВОМ И ЮЛИАНОЙ НОРВИЧСКОЙ.  
Верую в то, что все будет хорошо. *Кэрол Люберинг.*

☑ БЕСЕДЫ С ТОМАСОМ МЕРТОНОМ. Как стать самим собой.  
*Энтони Падовано.*

☑ БЕСЕДЫ С КЛАЙВОМ ЛЬЮИСОМ. Настигнут радостью.  
*Роберт Морно.*

☑ ПЕРЕЧИТЫВАЯ БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ.  
Открой свою историю в Ветхом Завете. *Макрина Скотт.*

☑ ИИСУС В ЕВАНГЕЛИЯХ. Учитель. Пророк. Друг. Мессия.  
*Артур Заннони.*

☑ ОБРАЗЫ ИИСУСА. Десять граней личности Христа.  
*Альфред Макбрайд.*

☑ ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРОПОВЕДИ. *Генри Драммонд.*

## Приложения к журналу «Страницы»

- СБОРНИК УЧЕБНЫХ ПРОГРАММ ББИ.  
2006 год, 3-е изд., доп.
- ПРИМИРЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума  
в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь, Бельгия, 1995.
- КРЕЩЕНИЕ И ОБЩЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума  
в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь, Бельгия, 1998.
- ПОИСКИ ЕДИНСТВА. Проблемы религиозного диалога  
в прошлом и настоящем.
- 400 ЛЕТ БРЕСТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ (1596–1996).  
Критическая переоценка.
- СОБОРНОСТЬ. Статьи из журнала англикано-православного  
Содружества св. Албания и преп. Сергия (Оксфорд).
- НЕОЯЗЫЧЕСТВО НА ПРОСТОРАХ ЕВРАЗИИ.  
*Сост. Виктор Шнирельман.*
- БИБЛИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ, ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ  
РОССИИ И ПРАВОСЛАВНОГО СЛАВЯНСКОГО МИРА.  
К 500-летию Геннадиевской Библии.

### Книги вне серий

- ПРОРОК. *Халиль Джибран.*
- СОКРОВИЩЕ В СОСУДАХ ГЛИНЯНЫХ.  
Руководство по экуменической герменевтике.
- КНИГА БЫТИЯ. Новый перевод.
- РУКОПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.  
*Элизабет Бер-Сижель, епископ Диоклийский Каллист (Уэр).*
- МИР МЕГАЛИТОВ И МИР КЕРАМИКИ. Две художественные  
традиции в искусстве доантичной Европы. *Э. Л. Лаевская.*
- ЗОВ ПУСТЫНИ. Биография малой сестры Магдалены Иисуса.  
*Катрин Спинк.*
- РОССИЯ, ПОЛЬША И ЧЕНСТОХОВСКАЯ ИКОНА БОГОРОДИЦЫ.  
*Питер Андерсон.*
- ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И РЕЛИГИЯ. Хрестоматия.  
*Сост. Вениамин Новик.*
- РУКОВОДСТВО ПО МЕЖДУНАРОДНОМУ АВТОРСКОМУ ПРАВУ.

**При издательстве ББИ работают:**

### **КНИЖНЫЙ КЛУБ ББИ**

Члены книжного клуба приобретают наши издания по специальным ценам

### **КНИГА-ПОЧТОЙ**

Все наши издания Вы можете получить по почте наложенным платежом.

Оплата за книги производится в момент их получения на почте.

### **ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН**

[www.standrews.ru](http://www.standrews.ru)

**Заказать каталог, а также информацию о Книжном клубе Вы можете**

по почте: ББИ, Иерусалимская ул., д. 3, Москва, 109316,  
по телефонам (495) 670-22-00, 670-76-44,  
e-mail: [sales@standrews.ru](mailto:sales@standrews.ru)  
и получить на нашем сайте [www.standrews.ru](http://www.standrews.ru)

**Все наши издания Вы можете приобрести в магазинах:**

- «БОГОСЛОВСКАЯ КНИГА» — магазин ББИ;  
тел. (495) 670-22-00, 670-76-44
- «ПАОЛИНЕ» — Москва, ул. Б. Никитская, д. 26/2;  
тел. (495) 291-54-30, 291-65-15
- «ФИЛАДЕЛЬФИЯ» — Москва, Волгоградский пр-т, д.17, стр;  
тел. (495) 676-4983
- «СИРИН» — Москва, ул. Автозаводская, д. 19, к. 1;  
тел. (495) 677-22-28
- «СЛОВО» — Санкт-Петербург, ул. М. Конюшенная, д. 9;  
тел. (812) 571-20-75

**Многие наши издания есть в магазинах:**

- «ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО» — Москва, ул. Пятницкая, д. 51/14;  
тел. (495) 951-51-84
- «ФОНД о. АЛЕКСАНДРА МЕНЯ» — Москва, Храм свв. Космы и Дамиана (книжная лавка открыта с 14.00), Столешников пер., д. 2 (м. «Охотный Ряд», «Пушкинская»); тел. (495) 229-52-62

- «ФАЛАНСТЕР» — Москва, Малый Гнездииковский переулок, 12/27  
(м. «Тверская», «Пушкинская»); тел. (495) 504-47-95
- «AD MARGINEM» — Москва, 1-й Новокузнецкий переулок д.5/7  
(м. «Павелецкая»); тел. (495) 951-93-60
- «ЛАБИРИНТ» — сеть книжных магазинов в Москве; тел. (495) 231-46-39
- «ЛАБИРИНТ» — интернет-магазин (курьерская доставка по Москве);  
[www.labyrinth-shop.ru](http://www.labyrinth-shop.ru)
- «РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО» — Москва,  
ул. Валовая, д.8, стр. 1 (м. «Павелецкая»); тел. (495) 940-55-90
- «PRIMUS VERSUS» — Москва, ул. Покровка, 27 (м. «Китай-город»);  
тел. (495) 223 5820
- «БИБЛИО-ГЛОБУС» — Москва, ул. Мясницкая, д.6/3, стр.5 (м. «Лубянка»)
- «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» — Санкт-Петербург, ул. Лебедева, д. 31  
(м. «Площадь Ленина»); тел. (812) 542-70-05
- «УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КНИГА» — Санкт-Петербург,  
1 линия В. О., д. 42; тел. (812) 323-54-95
- «ГАРМОНИЯ» — Краснодар, ул. Красная, д. 68; тел. (8612) 53-31-05
- «ЗОЛОТЫЕ СТРАНИЦЫ» — Мурманск, пр-т. Ленина, д. 79;  
тел. (8152) 47-60-53
- «МАГАЗИН ХРИСТИАНСКОЙ КНИГИ» — Новосибирск,  
ул. Каменская, д. 60; тел. (3832) 57-10-11
- «КНИЖНАЯ ПОЛКА» — Киев, ул. Хорива, д. 1/2; тел. (044) 416-79-13
- «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» — Одесса, ул. Екатерининская,  
д. 87/16 ; тел. (0482) 25-75-24, 49-68-93
- «КОВЧЕГ» — Алматы, ул. Айманова, 224; тел. (3272) 74-55-49,  
e-mail: [kovcheg.kz@mail.ru](mailto:kovcheg.kz@mail.ru)

### **Магазины в странах дальнего зарубежья:**

#### **В ГЕРМАНИИ:**

- «BILD & MEDIEN Vertiebs CmbH» (Harsewinkel) — Muensterstrasse 17,  
tel. 49-5247- 0259, e-mail: [info@bild-medien.com](mailto:info@bild-medien.com); [www.bild-medien.com](http://www.bild-medien.com)

#### **В США:**

- «КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Portland) — 5805 SE Gladstone Str., Portland OR 97206,  
tel. 1-877-2109518 (toll free), [www.polka-store.us](http://www.polka-store.us)

Подписано в печать 06. 04. 2006.  
Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл.-печ. л. 16,74. Объем 18 печ. л. Тираж 2000 экз. Заказ № 1704.

Отпечатано в полном соответствии с качеством  
предоставленных материалов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».  
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

# ГАНС УРС ФОН БАЛЬТАЗАР

## ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА

### БОГОСЛОВИЕ ТРЕХ ДНЕЙ

Книга выдающегося религиозного мыслителя XX века о трех днях кульминации христианской истории спасения — днях Страстей Христовых. Потрясающая глубина богословской мысли, направленная на главную тайну христологии, впечатляющая картина древней Пасхи, предание о которой постоянно испытывается историей и богословием, — вот что сделало эту книгу классической работой о распятии, погребении и воскресении Христа.

«Без Сына никто не может увидеть Отца, никто не может прийти к Отцу, никто не может узнать Отца. Если же Сын, Слово Отца, мертв, то никто не увидит Бога, не услышит Его, не придет к Нему. Действительно, существует день, когда Сын мертв, и поэтому Бог недоступен. Более того, ради этого дня Бог стал человеком. Мы вполне можем сказать: Он пришел, чтобы на кресте понести наши грехи, разорвать наше рукописание, восторжествовать над начальствами и властями. Однако этот "триумф" происходит в крике богооставленности, во тьме, в "испитии чаши", в "крещении крещением", которые включают в себя смерть и ад. Здесь наступает молчание, когда закрывается запечатываемый гроб. В завершении страстей Христовых, когда Слово Божье мертво, у церкви также нет слов. Когда брошенное в землю зерно умирает, невозможно собирать урожай. Эта смерть воплотившегося Слова — не просто одна из многих ситуаций в жизни Иисуса, как если бы прерванная ненадолго жизнь в день воскресения просто продолжилась дальше».

Ганс Урс фон Бальтазар. Пасхальная тайна

Ганс Урс фон Бальтазар (1905-1988) — швейцарский богослов, кардинал. Удостоен Золотого креста св. горы Афон (1965), премии Романо Гуардини Баварской католической академии (1971), зальцбургской Моцартовской премии (1987) и других наград.

ISBN 5-89647-116-5



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ  
ИНСТИТУТ  
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

[www.standrews.ru](http://www.standrews.ru)