

Д. М. Ферберн

Иными глазами...



Взгляд евангельского
христианина на Восточное
Православие



Иными глазами...

Дональд Ферберн

Иными глазами...Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие

«я надеюсь, что данная книга поможет вам определить точки соприкосновения с православным христианством, а также лучше понять таинство и видение Православия, по-новому взглянуть и оценить основные различия между богословием евангельских христиан и православным богословием.

Хотя эта книга предназначена в основном для евангельских христиан, я надеюсь, что она будет полезной также и для православных христиан, имеющих значительный контакт с евангельскими христианами. Вне сомнения, что иногда православный читатель будет морщиться от моего недостаточного понимания некоторых аспектов православного богословия и того, каким образом я их объясняю. Очень вероятно, что в таком случае он будет поправлять меня, и я приветствую подобную критику! Однако это как раз те аспекты, которые могут быть наиболее поучительными для православного читателя, так как он сможет лучше узнать взгляд евангельских христиан на Православие. Более того, эта книга, может быть, поможет ему лучше понять переживания евангельских христиан, переживания, которые хотя и не являются его личными, тем не менее, заслуживают его внимания.»

Исходный

файл

http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comporative_bogoslov/ferb/index.php

—

Иными глазами...

Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие

Предисловие к русскому изданию

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Несколько лет назад, по поводу перехода выпускника богословского вуза из евангельских христиан в Православие, один из преподавателей сказал о нем: «Он был обманут дважды...» Некоторые евангельские христиане судят о Православной Церкви, не будучи хорошо знакомы с тем различием, которое существует между зрелым православным богословием и популярным православием, часто принимая проявления последнего за истинное выражение Православия. А некоторые православные, в свою очередь, нередко строят свои суждения о евангельском христианстве на основании таких статей как «Православие против Евангелия» (см. «Бюллетень библейских верующих», 12-ый номер за 1999 г.) и принимают мнение одного автора за точку зрения всего евангельского христианства на Православную Церковь, считая, что нам свойственна «враждебность по отношению к Православию». Таким образом, некоторые христиане, читая популярную литературу «против баптизма и протестантов» или, наоборот, «против православных», и принимая ее содержание на веру без тщательного исследования, зачастую обманываются дважды: их мнение, взгляды и отношение друг к другу формируются на основании лишь негативной информации друг о друге.

Данная книга доктора богословия Д. М. Ферберна поможет евангельским христианам избежать подобного «двойного» обмана и взглянуть на Православную Церковь, православное богословие и популярное православие иными глазами. Поскольку эта книга первоначально предназначалась для западных евангельских христиан, точка зрения автора на Восточное Православие, возможно, не всегда будет совпадать с точкой зрения восточных евангельских христиан. Однако то, что данная книга была написана именно западным христианином, имеет и определенную ценность, так как предлагает восточному читателю свежий взгляд на Православную Церковь.

В настоящее время доктор Ферберн работает над созданием новой книги, которая будет освещать взгляд и оценку Православия и православного богословия восточными евангельскими христианами. В русское издание предлагаемой читателю книги «Иными глазами...», являющейся промежуточным шагом к новой книге, внесены, по сравнению с английским изданием, незначительные изменения с учетом особенностей

восточного евангельского богословия.

В заключение хочется также отметить, что в области исторического и сравнительного богословия данная книга будет полезна студентам христианских вузов, являясь, в то же время, примером построения сравнительного богословского исследования.

Тарас Дятлик

Предисловие к английскому изданию

ОТ АВТОРА

Первоначальную версию этого очерка, который впоследствии преобразился в книгу, я написал в первой половине 1991 г., после года миссионерского служения в Грузии, где усилился мой интерес к Православию, и возникло желание изучить и попытаться объяснить тот феномен, с которым я столкнулся. В то время западные евангельские христиане о православном богословии знали относительно мало; удивительное явление — развитие отношений между Восточной Европой и Западом — только началось; Советский Союз еще более-менее сохранял свою целостность, а до Августовского путча оставалось несколько месяцев. Православие на Западе в тот период времени, несомненно, не было ограничено только иммигрантами из Восточной Европы, но и не занимало значительного положения в господствующем религиозном сознании Великобритании или Северной Америки. В результате, из западных евангельских христиан интерес к восточному Православию в то время проявляла в основном малая группа миссионеров, работавших в Восточной Европе и Советском Союзе, которая удивительным образом увеличилась в течение нескольких последующих лет.

Таким образом, первое издание этого эссе (как и основное, исправленное и дополненное издание 1995 г.) предназначалось главным образом для западных миссионеров, работающих в православных регионах. Насколько смог, я попытался объяснить разницу между восточным и западным мировосприятием, а также то, как Православие повлияло на славянское мировосприятие, и что, вероятнее всего, будут слышать люди из Восточной Европы, когда западные евангельские христиане будут объяснять им Евангелие. В предыдущих изданиях этого эссе, ставшего книгой, я пытался умышленно избежать описания западной формы восточного Православия, и представить его в той форме, с которой я встретился во время своего миссионерского служения и с которой, как я думаю, встретится большинство миссионеров работающих в Восточной Европе.

Сейчас, спустя восемь лет, ситуация и на Востоке и на Западе драматическим образом изменилась. Советский Союз более не существует, и среди экономического и политического хаоса в России и (возможно, в меньшей степени) других восточноевропейских странах, Православная Церковь фактически одна стоит как символ стабильности и надежности,

внушая людям больше доверия, чем любая другая социальная организация. Из-за этого в новостях на Западе часто упоминается о восточном Православии, а имя Алексия II или Варфоломея I знакомо многим. В то же самое время на Западе, особенно в англо-говорящем мире, Православие испытало значительный рост и заняло значительное место на религиозном ландшафте. Мы встречаемся с Православием не только в новостях — оно уже «на нашем пороге». Евангельские христиане все больше и больше слышат, узнают, а некоторые даже на собственном опыте переживают мир православного христианства, так как на протяжении этого десятилетия неуклонно растет количество евангельских христиан, перешедших в Православную Церковь.

В дополнение к этим изменениям, мое личное понимание и восприятие Православия с 1991 г. значительно углубилось. Некоторые из различий между Православием и евангельским христианством, которые я раньше воспринимал как абсолютные, сейчас воспринимаются мною большей частью как различия в акцентах. И я отдаю себе полный отчет в том, сколь много евангельские христиане должны научиться у Православия. Но, с другой стороны, как раз учась у Православия, я постоянно замечаю, что православное видение христианской жизни почти коренным образом отличается от видения евангельских христиан.

Изменения, происшедшие в уровне и качестве отношений между Западом и Востоком, а также в моем личном понимании восточного христианства, подвигли меня к значительному пересмотру и исправлению этого введения в православное богословие. Данное издание предназначено уже не только для миссионеров, но и для более широкого круга читателей. Возможно, вы познакомились с православными христианами, и вас привела в замешательство их «странная» вера и невозможность достичь взаимопонимания при попытке объяснить им ваш путь следования за Христом. Возможно, вы познакомились с теми евангельскими христианами, которые перешли в Православие и сейчас утверждают, что вернулись в лоно истинной Церкви. Может быть, вы сами думаете, что Православие является ответом на все проблемы все чаще встречающихся среди евангельских христиан разделений. Что бы ни лежало в основе такой заинтересованности Православием, я надеюсь, что данная книга поможет вам определить точки соприкосновения с православным христианством, а также лучше понять таинство и видение Православия, по-новому взглянуть и оценить основные различия между богословием евангельских христиан и православным богословием.

Хотя эта книга предназначена в основном для евангельских христиан, я

надеюсь, что она будет полезной также и для православных христиан, имеющих значительный контакт с евангельскими христианами. Вне сомнения, что иногда православный читатель будет морщиться от моего недостаточного понимания некоторых аспектов православного богословия и того, каким образом я их объясняю. Очень вероятно, что в таком случае он будет поправлять меня, и я приветствую подобную критику! Однако это как раз те аспекты, которые могут быть наиболее поучительными для православного читателя, так как он сможет лучше узнать взгляд евангельских христиан на Православие. Более того, эта книга, может быть, поможет ему лучше понять переживания евангельских христиан, переживания, которые хотя и не являются его личными, тем не менее, заслуживают его внимания.

Дональд Ферберн,
Колледж Иисуса, Кембридж,
Июль 1999 г.

Введение: два видения — два подхода к оценке окружающей действительности

Любой евангельский христианин, который хотя бы поверхностно знаком с Православием, заметит драматическую разницу в формах богослужения православных и евангельских христиан. Вместо хорошо освещенных, относительно неукрашенных помещений — полутемные залы с большим количеством икон и свечей. Общее пение (под аккомпанемент органа, пианино или группы прославления) обычно заменено пением хора без музыкального сопровождения. Проповедь во время богослужения не занимает такого выдающегося положения, как у евангельских христиан, хотя Литургия в основном состоит из чтения избранных мест из Священного Писания. Большая часть богослужения проходит за иконостасом, вне поля зрения мирянина. Подобная атмосфера кажется чужеродной для евангельских христиан, и эта чужеродность легко может вызвать у них множество вопросов о Православии. Можно ли сравнить то внимание, которые православные оказывают святым и иконам, с идолопоклонством? Почему в православной жизни и богослужении так мало уделяется внимания изучению Библии? В чем, согласно православному пониманию, состоит спасение? Провозглашается ли вообще у православных спасение? И, наконец, наиболее важный вопрос: можем ли мы утверждать, что православный христианин является истинно верующим, или нет?

Хотя подобные вопросы и возникают в умах евангельских христиан, только начинающих знакомиться с православной жизнью и богослужением, однако они не являются правильным основанием для оценки Православия. Более того, было бы ошибочным предположить, что поскольку Православие и Католицизм выглядят подобными для евангельских христиан, то они и на самом деле являются подобными, и затем на основании этого предположения оценивать Православие в свете вопросов, которые доминируют в дебатах между протестантами, евангельскими христианами и католиками со времен Реформации.

1. В то время как Православие действительно имеет некоторые параллели с Католицизмом, категории, в которых выражаются православные идеи, а также богословие значительно отличаются друг от

друга. Фактически, самое глубокое разделение в христианском мире происходит не в области отношений между протестантами и непротестантами, а в области отношений между Востоком и Западом. Глядя на доминирующие богословские акценты в западном евангельском христианстве, можно заключить, что к Католицизму оно находится намного ближе, чем к Православию. В результате, попытка понять православное богословие с точки зрения вопросов, заимствованных из дебатов между евангельскими христианами и католиками, заранее обречена на провал в распознавании истинных отличительных особенностей православного мышления, а также понимания православного христианства в его собственных терминах.

Соответственно, будет недостаточным выделить просто те аспекты православного мышления и жизни, которые кажутся чужеродными для евангельских христиан (или подобными тем аспектам Католицизма, к которым мы испытываем недоверие), и проверить их на соответствие Писанию. Конечно, мы должны и, в конечном счете, будем рассматривать Православие с точки зрения библейского учения, однако прежде чем дать ему определенную оценку, необходимо постараться понять его. А для того чтобы понять Православие, следует смотреть не на его внешние проявления (полутемные залы, иконы, подсвечники, чтение нараспев и т.д.), а на православное понимание мира, жизни и того христианского Предания, которое рождает эти проявления. Только тогда можно будет увидеть, как таинственная атмосфера православного богослужения соотносится с восточным христианством в целом, и только тогда можно будет задать вопрос о том, насколько такое мышление является библейским.

Для того чтобы получить определенное представление о православном мышлении, в этой книге мы сделаем три основных шага: во-первых, ознакомим евангельского христианина со средой, в которой находится источник православного богословия, с той средой, которую сами православные называют «Преданием». В отличие от убеждения евангельских христиан в том, что истина основывается на конкретном источнике власти (обычно Библия или церковная иерархия), Православие рассматривает истину как то, чем во всей полноте обладает Церковь, как выражение той жизни, которую Церковь имеет через Святого Духа. Эта истина выражается посредством Библии, творений отцов Церкви, Вселенских соборов, Литургии, и даже архитектуры и расположения икон внутри православной церкви. Все вышеперечисленное является инструментами, посредством которых Церковь сохраняет и передает истину, доверенную ей Духом Святым, и которые корнями уходят в Предание —

основание православного богословия. И если мы действительно желаем понять Православие в целом, несмотря на то, что идея «Предания» кажется евангельским христианам чужеродной или непонятной, все-таки нужно постараться понять ее. Поэтому первая часть книги является попыткой объяснить православную идею Предания как источника богословия.

2. Во-вторых, примем во внимание то, что называют возрождением восточного православного богословия. Православный мир на протяжении большей части своей истории находился под влиянием различных враждебных режимов, например, мусульманского, а совсем недавно, коммунистического (атеистического социализма). Решающую роль в этой долгой истории сыграла, конечно, Октябрьская революция в России, в результате которой многим русским интеллигентам (в то время враждебно относившимся и к Православию и к Русской Империи) пришлось искать убежища на Западе. Именно в Западной Европе некоторые из ключевых фигур русской интеллигенции по-новому открыли для себя свое православное наследие, после чего и начался период расцвета православной мысли — возрождение православного богословия. Это возрождение, частично поддерживаемое контактами православных мыслителей с западным христианством, а частично, исследованиями своего православного наследия, придало Православию на Западе такую жизнеспособность, которую оно, пожалуй, никогда до этого не имело. Некоторыми из ключевых фигур этого движения были такие экспатрианты из России как Владимир Лосский, Георгий Флоровский, Александр Шмеман, Иоанн Мейендорф, из Греции — Иоанн Зизиюлас, а также один представитель Запада — англичанин Каллист Уэр. Творения этих мыслителей представляют собой зрелое православное богословие, и будут цитироваться в этой книге не один раз.

Исследуя во второй части книги возрождение православной богословской мысли в XX веке, мы коснемся того, что, как я верю, является центральной идеей православного богословия: человек призван достигать богоподобия, достигать соединения с Богом. Православное учение утверждает, что основной целью человечества является достижение «обожения» в смысле соучастия в бессмертии и неизменяемости Бога, разделения общения с Ним и достижения свойственных Ему атрибутов (таких как любовь, справедливость и милость). Понятие об «обожении» (см. пятую главу), пожалуй, является как бы центральным стержнем, вокруг которого православные богословы производят различные построения богословия и других аспектов жизни и деятельности Церкви. Строя это исследование таким образом, я надеюсь до некоторой степени помочь евангельским христианам понять, как устроено Православие в

целом, и как различные аспекты Православия взаимодействуют друг с другом и с тем видением христианской жизни, из которого они берут свое начало.

3. В—третьих, мы рассмотрим некоторые проблемы, которые существуют внутри самого Православия. Несмотря на многосторонность возрождения православного богословия в XX веке, существует еще много различий и на Востоке, и на Западе между так называемым популярным и зрелым православным богословием. Евангельские христиане часто относятся к православным, как к идолопоклонникам, поклоняющимся Марии и т.д., строя свое отношение на знании лишь популярного православия. Оценивая подобную практику, действительно надобно проявлять честность, но нельзя забывать и о том, что у евангельских христиан популярное богословие также нередко отличается от официального. Несправедливо было бы сравнивать аспекты популярного православного богословия с наилучшими аспектами богословия евангельских христиан. Вначале мы должны ознакомиться со зрелым православным богословием, и только потом оценивать опасности, которые таятся в его искажении — в популярном православии. В дополнение к сказанному необходимо заметить, что в Православии существует течение, очень близкое к национализму. Его представители считают, что настоящий русский (украинец, или грек и т.д.) по своему вероисповеданию уже непременно является православным. Это течение набирает особенно больших размахов в России, так как некоторые иерархи Русской Православной Церкви (РПЦ) сотрудничают с политическим аппаратом с целью придания РПЦ эксклюзивного статуса и ограничения поля деятельности других христианских деноминаций. Таким образом, третья часть этой книги будет посвящена проблемам популярного православия и религиозного национализма.

Придерживаясь вышеупомянутого принципа (прежде чем оценивать какую-либо идею, следует постараться понять ее), в конце второй и в третьей части книги будет предложена оценка Православия с точки зрения евангельских христиан. В первой же части мы главным образом рассмотрим различия в богословских подходах восточного и западного христианства, православных и евангельских христиан, без какого-либо предварительного их оценивания. Я не придерживаюсь мнения, что православное богословие является неверным по той лишь причине, что расходится с богословием евангельских христиан. Напротив, я полагаю, что и евангельским христианам, и православным есть чему поучиться друг у друга.

Два ведения мира — два подхода к оценке окружающей

действительности

В этой книге мы рассмотрим разницу во взглядах восточного и западного (а также евангельского) христианства на окружающую нас действительность с тем, чтобы увидеть, как эти различия привели восточное и западное богословие к разным взглядам на христианскую жизнь. Несомненно, все христианское богословие стремится сохранить верность библейскому учению о Боге, человечестве и спасении, однако нет ни одного человека, который, читая Библию, понимал бы ее в совершенстве. Каждый исследует Библию с точки зрения своих предположений, влияющих на его понимание (но не обязательно определяющих его). Многие из этих предположений формировались под влиянием конкретной культуры, на которую, в свою очередь, повлияла история мысли (особенно религиозной) того региона, где живет человек. Например, католики и западные протестанты формировались главным образом под влиянием латинской мысли и римской культуры. Восточное же Православие развивалось под влиянием эллинистического мышления и культуры. Такая разница в мировосприятии выражается тремя способами, на которых мы вкратце остановимся, поскольку они очень важны для нашего исследования.

Во-первых, западное христианство (особенно Протестантизм) имеет тенденцию к индивидуализму, в то время как в восточном Православии доминирует акцент на группе индивидуумов. На Западе больше подчеркиваются права отдельной личности, а на Востоке — «коллективная» (общая, корпоративная) ответственность. Запад склонен к тому, чтобы проводить различие между индивидуумом и идеей, и оценивать их независимо друг от друга. Поэтому западные христиане, и евангельские в том числе, с недоверием относятся к тому, что, как им может казаться, умаляет, например, уникальность Библии как Божьего откровения, или Христа как Посредника между Богом и человечеством. Православное христианство, напротив, способно рассматривать личность или доктрину только в связи с целым и способно, например, почитать другие источники истины наряду с Писанием, святых наряду с Христом, не умаляя, в то же самое время, поклонения Христу. Ниже мы еще не раз будем возвращаться к этому различию между индивидуальным и «коллективным» (корпоративным) сознанием.

Во-вторых, западные (и, в том числе, евангельские) христиане имеют тенденцию рассматривать Священное Писание с юридической точки зрения, тогда как восточный христианский мир больше ориентирован на личное, мистическое участие в Божественной жизни. Латинский юридический

подход, доставшийся в наследство Западной Церкви, рассматривает такое библейское понятие как, например, «оправдание», в юридическом ключе — вина и невиновность, наказание и милость. Эллинистическое мышление, напротив, пленено стремлением души достигнуть единения с Богом; и это мистическое стремление помогло сформировать православный взгляд на христианскую жизнь как на стезю, путь, ведущий от смерти к жизни, от вражды к примирению, от сего мира к вечной, небесной, Божественной жизни. Мировосприятие, унаследованное христианами на Востоке и на Западе от эллинистической и латинской традиции соответственно, влияет на то, какие аспекты библейской картины спасения подчеркиваются больше всего, а также на толкование библейских понятий. Евангельские христиане и православные являются наследниками двух существенно отличающихся друг от друга традиций, и ниже мы увидим, что по этой причине они смотрят на Писание с разных точек зрения.

В—третьих, западный подход больше ориентирован (по меньшей мере, ориентировался до второй половины XX века) на поиск смысла жизни из текста; Востоку же больше характерен визуальный подход к действительности. Население Западной Европы и Северной Америки — люди книги, люди, которые старались узнать цель своей жизни из документов, текстов. Население Восточной Европы, напротив, долго искало смысл человеческой истории в изображениях, в связях между изображениями, и в представлениях, которые эти изображения дают человеку о Боге и о сущности вечности. Если бы евангельского христианина спросили о том, к чему относится фраза «Слово Божье», он бы ответил, что к Писанию. Если же задать подобный вопрос православному христианину, он вероятнее всего ответит, что к Христу, потому что Православная Церковь в своих церквях, наполненных иконами и другими изображениями, прославляет воплощенного Сына, представляющего зримый образ невидимого Отца. С другой стороны, в богослужении евангельских христиан нет единого мнения в таких вопросах, как безопасность спасения и может ли настоящий христианин потерять спасение. Однако, несмотря на эти разномыслия, евангельские христиане единодушны в том, что спасение является чем-то, что Бог делает для человека, а настоящая христианская жизнь может проистекать только из того нового состояния, в которое Бог помещает верующего.

Православные же христиане, напротив, больше склонны рассматривать спасение не как состояние, а как путь восхождения. Пожалуй, наилучшим образом эту идею отображает книга «Православный путь» («The Orthodox Way»), очень широко известная в настоящее время в западном мире.

Христианская жизнь — это, прежде всего, не состояние, а путь, ведущий к совершенному единению с Богом и к совершенным отношениям с Ним. Так как православные богословы больше чем евангельские христиане подчеркивают ответственность человека в прохождении этого пути с Божьей помощью, многие из них испытывают определенное неудобство с использованием слова «спасение». Они видят в нем негативную окраску и предпочитают, таким образом, термин «призвание», т.е. человек призван начать, продолжить и завершить путь, ведущий к единению с Богом. Он следует этим путем не в одиночку, поскольку по нему прошло уже бесчисленное множество людей. Его задача заключается не в том, чтобы заново проложить этот путь (Христос уже сделал это за него), а в том, чтобы присоединиться к тем, кто уже следует по нему, идти по их следам, ведущим к вечности и Богу.

Конечно, идея «пути» среди евангельских христиан также достаточно популярна, о чем свидетельствует одна из всеми любимых книг Джона Буньяна «Путешествие Пилигрима». Но это понимание «пути» значительно отличается от православного. Для Буньяна (а также большинства евангельских христиан) решающий момент в «путешествии христианина» происходит в самом начале его пути, когда он избавляется от бремени (греха) и входит в новое состояние. Духовность евангельских христиан в значительной степени (но не полностью) заключается в «озирании», т.е. христианин мотивирует себя к христианской жизни, помня о том, что Бог уже совершил для его спасения. Православные же христиане, напротив, смотрят на путь не как на следование от чего-то, что произошло в прошлом, а как на приближение к Богу, к полному единению с Ним. Православная духовность больше заключается в «чаянии»; т.е. мотивацией к христианской жизни является не столько воспоминание о том, что произошло, сколько предвидение того, что произойдет. Таким образом, в то время как евангельские христиане утверждают, что они уже спасены, православные говорят, что находятся на пути к спасению.

* * *

Очень даже возможно, что некоторые из читателей могут не согласиться с таким описанием разницы между этими двумя взглядами на мир и на христианскую жизнь в целом. С другой стороны, некоторые читатели, пожалуй, почувствовали, что Православие говорит о многих вопросах, которые порой забывают евангельские христиане, и которые очень важны в христианской жизни. Но, задел ли я чей-либо интерес или вызвал

неприятие, я хочу попросить читателя не спешить с выводами. Помните правило, что перед тем как оценивать какую-то идею, нужно вначале постараться понять ее? И если читатель действительно хочет понять Православие, он должен посмотреть на мир, на Священное Писание и христианскую жизнь иными глазами. Только глядя на Православие с другой точки зрения, мы будем способны оценить его более объективно. Но перед тем как оценивать православное богословие, необходимо постараться понять его, в чем и заключается задача первой и второй частей этой книги.

Часть I. Источник православного богословия: предание

Глава 1. Взаимосвязь между авторитетом и жизнью

С точки зрения евангельских христиан вопрос авторитета — это первое, что нужно учитывать при формулировании богословия. Для нас вопрос о том кто (или что) имеет право устанавливать, что есть истина, логически предшествует вопросу о том, что является истиной в христианском богословии. Проще говоря: кто имеет право говорить от имени Бога? Являются ли древние пророки и апостолы единственными, имевшими на это право? Если так, то, какие из творений пророков и апостолов являются истинно пророческими или апостольскими? Или, как узнать, какие именно из них имеют Божественное вдохновение? Имеет ли Церковь право выступать от имени Бога? Если так, то кто именно в Церкви имеет соответствующий авторитет? А также, какая Церковь из множества имеет подлинный Божественный авторитет?

Хотя евангельские христиане не могут предложить один общепринятый ими ответ на эти вопросы, фактически все они соглашаются с тем, что сами эти вопросы имеют первостепенное значение. Желая узнать, что есть истина, вначале необходимо определить, кто имеет право устанавливать истину. Конечно, евангельские христиане убеждены, что такое право и авторитет принадлежат исключительно Священному Писанию, а не человеку, группе людей или Церквей. Человека, желающего узнать, что является истиной, евангельские христиане направят не к Папе Римскому или изучению отцов Церкви, не к видному пастору или преподавателю библейских дисциплин, но непосредственно к Библии. Соответственно, один из первых вопросов евангельских христиан заключается в следующем: согласны ли православные с тем, что исключительно Библия имеет право устанавливать, что есть истина в жизни людей, или они принимают и другие источники авторитета?

Однако, задав этот вопрос, обнаруживается, что в православном контексте он является неприемлемым или, возможно, даже не до конца понятным. Из-за различий в подходах к оценке окружающей действительности (см. введение к книге) Православие, как правило, не поднимает вопрос об авторитете, а если и поднимает, то не методом евангельских христиан. Православная Церковь, напротив, понимает Священное Писание и другие аспекты жизни Церкви как выражение одного целого — Предания Церкви. В этой главе мы попытаемся исследовать причины этих различий и объяснить, что в Православии подразумевается под словом «Предание».

Умаление значения авторитета в православном богословии

Евангельский христианин, хотя бы частично знакомый с Православием, наверняка слышал, что о Православной Церкви также говорят как о «Церкви семи соборов». Может быть, кто-то склонен думать, что поскольку для евангельских христиан источником авторитета является исключительно Библия, а для католиков — иерархия Церкви (а точнее, сам Папа Римский), то для православных христиан таким источником авторитета в установлении доктрин являются Вселенские соборы. Однако ни одному из Вселенских соборов Православная Церковь не приписывает право установления истины. Греческий богослов Иоанн Зизиулас указывает, что ни одно постановление соборов не имело статуса обязательности до тех пор, пока не было принято всеми Церквями, пославшими своих епископов на собор. Он заключает: «По этой причине истинный собор становился таковым только апостериори; это было не постановлением, но событием, в котором принимали участие все Церкви, и которое показывало, кто из епископов действовал согласно *charisma veritatis* [«дар истины»], а кто нет». Подобное утверждает и английский православный богослов Каллист Уэр: «На подлинном Вселенском соборе епископы узнают, что есть истина, и провозглашают ее. Затем это провозглашение проверяется его принятием со стороны всего христианского народа — принятием, которое, как правило, не имеет прямого и формального выражения, но живет». Русский ученый и богослов Георгий Флоровский еще более прямо заявляет, что ни один из соборов не определялся как истинный заранее. А те соборы, которые были признаны таковыми — исключительно «из-за их харизматического характера: при водительстве Святого Духа они засвидетельствовали Истину в соответствии с Писаниями, переданными апостолами через своих последователей в форме Предания». Из этих цитат становится очевидным, что согласно православному пониманию епископы собирались не с целью установить, что есть истина, но послушать, что есть истина, и только затем провозгласить ее. Таким образом, ни одно из решений Вселенских соборов не является авторитетным по той лишь причине, что собравшиеся епископы приняли какое-то определенное решение, поскольку только христианское сообщество в целом, т.е. Церковь, решает — принять или отвергнуть какое-либо постановление епископов. Следовательно, православный взгляд на иерархию Церкви и на соборы значительно отличается от католического: епископы и соборы сами по себе не обладают каким-либо реальным авторитетом. Они не возвышаются над остальной частью Церкви как источник авторитетного учения; их функция, напротив, заключается в том, чтобы узнать истину

внутри Церкви, внутри христианского сообщества.

Однако подобная концепция отношений между епископами и мирянами Православной Церкви озадачивает евангельских христиан. Естественно, возникает вопрос о том, в чем тогда заключается авторитет, если акцент делается как на епископов, так и на соборы, но, тем не менее, христианское сообщество имело право отвергать решения епископов и соборов? Именно в этом мы и видим два из трех основных различий в подходах к оценке окружающей действительности при сравнении восточного и западного христианства. Осознание этих различий поможет нам понять отсутствие в Православии акцента на авторитете.

Первое из отличий, которое частично обсуждалось во введении к этой книге, заключается в том, что западные христиане, и евангельские в том числе, существенно подчеркивают личность, в то время как восточное Православие — общину, группу личностей. Как высказался в беседе со мной один из студентов православного богословского учебного заведения: «Разница между вашей верой и нашей состоит в том, что ваша вера — личная, а наша — Церковная». С акцентом на личность приходит признание различий между разными идеями, людьми и др., а также соответствующая потребность определить, где же во всем этом разнообразии находится истина. Это приводит западных (и евангельских) христиан к тому, что нередко господство над другими в вопросе авторитета приобретает какая-либо личность, организация или даже книга. Именно вследствие проведения четкой границы между тем, что утверждает Библия, и что говорят толкователи Библии, евангельские христиане провозглашают, что Библия — единственный источник авторитета. Только из-за того, что Римско-католическая Церковь проводит различие между статусом разных групп и людей внутри самой Церкви, она превозносит авторитет Папы Римского над всей Церковью. Как видим, в обоих случаях, вопрос авторитета связан с акцентом на личность.

Однако идея Церкви в Православии, а также акцент на Церкви в целом, приводит православных богословов к менее определенному пониманию авторитета. Пророки и апостолы, ранние отцы Церкви, епископы и миряне рассматриваются в тесной связи друг с другом. Таким образом, отсутствует потребность возвышать одну группу над другой, присваивая ей особый авторитет. Все они являются свидетелями истины, которой обладает Церковь, и Православная Церковь не пытается проводить различий между ними. Фактически, деление евангельского (и западного) христианства на десятки разных деноминаций и богословских перспектив, являющихся результатом индивидуалистического воззрения, многие православные

христиане расценивают как трагедию. К тому же, они утверждают, что как только какая-либо группа разрывает связь с Церковью и истиной, которой обладает Церковь, то уже ничто не сможет воспрепятствовать умножению внутри нее конкурирующих идей, следствием чего станет разделение ее на еще меньшие группы. Многие православные мыслители считают, что вопрос авторитета для этих групп приобретает значение только после того, когда подобные деления остаются позади, и эти группы начинают апеллировать к разным источникам авторитета.

Второе отличие, которое также упоминалось во введении, заключается в том, что Запад ориентирован на закон и право, в то время как Востоку больше характерна мистическая ориентация. К рассмотрению вопроса авторитета легче подходить с юридической точки зрения, как это делается на Западе, чем с корпоративной (т.е. с точки зрения отношений внутри группы, общины), как на Востоке. Подход к христианской жизни, подчеркивающий юридический статус верующего перед Богом, во многом рассматривается в тесной связи с юридическим статусом различных людей и писаний, а также их взаимного друг на друга воздействия. Напротив, когда дело касается укрепления внутренней жизни Церкви и помощи людям в их пути к единению с Богом, острой потребности принимать во внимание положение различных «авторитетов» и их взаимное влияние не возникает.

Корпоративный подход Православной Церкви к оценке окружающей действительности, а также осмысление христианства в категориях соучастия верующего в Божественной жизни (а не в юридических категориях), повлияли на создание такой обстановки, в которой очень мало внимания уделяется развитию понимания богословского авторитета вообще. Алексей Хомяков, русский государственный деятель XIX в., обвиняет Протестантизм и Католицизм в чрезмерно индивидуалистическом подходе к христианству, и утверждает, что только Православная Церковь сохранила первоначальное корпоративное понимание веры. Он заключает: «Неизменное постоянство и непогрешимая истина христианского вероучения зависит не от иерархии, но хранится всем сообществом Церкви, которая есть Тело Христово». Подобное утверждает и русский историк Николай Зернов: «Восток никогда полностью не осознавал значимости этих чрезвычайно важных на Западе дискуссий, потому что он твердо держится понятия авторитета, которое не оставляет места другим особым источникам непогрешимости». А русский богослов Николай Арсеньев заявляет: «Восточная Церковь не выделяет никакого формального юридического авторитета. Для нее Христос, апостолы и Вселенские соборы не являются «авторитетом». Здесь вопрос заключается не в авторитете, но в

бесконечном потоке благодатной жизни, источником которого является Христос, и в котором каждая личность несется как капелька или небольшая волна. Эти три цитаты ясно иллюстрируют то, что вопрос авторитета занимает в Православии не столь выдающееся положение, как у западных и, в частности, у евангельских христиан, и это свидетельствует о различии в мировосприятии, упомянутом выше. Хомяков прямо утверждает, что проблема заключается в противопоставлении западного индивидуализма восточному корпоративному мышлению. Зернов говорит, что «непогрешимая истина ... зависит не от иерархии», в то время как Арсеньев упоминает о «юридическом авторитете». В обоих случаях, эти богословы имеют в виду западную идею, согласно которой одному из источников авторитета присваивается господствующее положение, так что в юридическом смысле он наделен властью над всеми другими источниками. Арсеньев настойчиво утверждает, что в Православии отсутствует идея юридического авторитета, потому что оно мыслит категориями «благодатной жизни», а не юридического статуса. Более того, утверждение Арсеньева, что «каждая личность несется» в этом «бесконечном потоке благодатной жизни», указывает на то, что акцент делается на потоке в целом, а не на отдельной личности.

На вопрос евангельских христиан об источнике авторитета православные богословы отвечают, что сам вопрос сформулирован неправильно. Что должно подчеркиваться, согласно православному пониманию, так это жизнь Церкви в целом, вся истина, которую Христос вверил Своему Телу. В православном богословии полностью отсутствует потребность помещать один аспект жизни выше других, выделяя его как особый источник авторитета, поскольку наиболее важным аспектом является сама жизнь благодати во всей ее полноте. Однако это не означает, что в православном мышлении понятие об авторитете отсутствует вообще. Далее в этой книге мы увидим, что православные богословы действительно в некоторой степени касаются вопроса авторитета. Но они подчеркивают не столько сам авторитет, сколько авторитетную истину, которая выражается через жизнь Церкви. Конечно, такой предварительный ответ едва ли удовлетворит евангельских христиан. Поэтому, в следующем разделе мы более детально рассмотрим православное понимание отношений между различными аспектами благодатной жизни, которую Бог дал Церкви.

О взаимосвязи Писания с другими аспектами жизни Церкви

Среди православных богословов есть два основных подхода к этому

вопросу. Большинство из них верят, что между книгами Библии и другими аспектами православного Предания нет никакого качественного различия. Однако некоторые богословы приводят доводы в пользу превосходства Писания, при этом указывая, что только Церковь может толковать Писание должным образом.

В своем введении в православное Предание, греческий богослов архимандрит Хрисостом пишет:

Писание — это совокупность знаний, переданных Церкви в различных формах. Святые Вселенские соборы, отцы Церкви, их богодухновенные писания и Предание, в совокупности составляющие Православие, также во многих отношениях являются Писанием, которое, завершая и свидетельствуя, никогда не вытесняет и не противоречит библейскому каноническому Писанию.

Хрисостом ясно дает понять, что Церковь, делая подобное заявление, не говорит о замене Библии. Но, например, его упоминание о столь же «богодухновенных писаниях» отцов Церкви указывает на то, что он рассматривает их как правомерное выражение Божественной истины наряду с Писанием. Подобное утверждает и Максим Агиоргусий (американский греческий православный священник): Святая Библия, а в особенности Новый Завет, не содержит всех доктрин и всего учения Христа. Церковь, которая произвела Библию, не подчиняется полностью лишь одному единственному эпифеномену, даже наиболее авторитетному, такому как Священное Писание. Значительная часть учения и доктрин Христа продолжает присутствовать и передаваться по наследству поколениям святых другими средствами и путями, являющимися частью жизни Церкви, жизни в Святом Духе.

Владимир Лосский (один из самых выдающихся современных русских православных богословов) делает еще более сильное заявление, утверждая, что Священное Писание и Предание Церкви неотделимы друг от друга, и являются «одной и той же полнотой Откровения, переданной Церкви». Продолжая, он говорит, что Церковь обладает истиной, переданной от проповедей апостолов. Но с тем же успехом она может передавать истину и в устной форме, не устанавливая ее в письменном виде, как Писание. Таким образом, Церковь способна провозглашать истину не ограничиваясь только тем, что записано в Библии — истина присутствовала бы и без существования Библии.»

Чтобы оправдать свою веру в то, что Церковь является хранилищем истины, не ограниченным одним только Писанием, православные богословы указывают на тот факт, что Церковь существовала и процветала

еще до того, как были написаны книги Нового Завета. Сергей Булгаков, русский священник начала XX века, отмечает в этой связи следующее:

Кстати сказать, новейшее библейское исследование успешно разлагает как ветхозаветные книги, так и новозаветные, особенно Евангелия, как первоисточники, на основании которых эти книги составлены. Чрез это даже и Писание все более приближается к своеобразному письменному Преданию. Чрез это остается все менее места индивидуальному священному писательству, которое прежде почиталось совершавшимся как бы под диктовку Св. Духа. Вместе с тем такие священные книги, как апостольские послания, что иное представляют собой, как не документальные записи сохраняемой преданием жизни отдельных церквей?

Чтобы читателю не показалось, будто Булгаков приуменьшает значение Библии, следует обратить внимание на то, что Писанию перед другими аспектами жизни Церкви он все же отдает приоритет : «Слову Божьему принадлежит первенствующее место, так что не Писание проверяется на основании Предания, хотя им и свидетельствуется, но, наоборот, Предание проверяется Писанием». Тем не менее, Булгаков ясно указывает, что в целом Церковь имеет больший авторитет, чем Писание. Он также говорит, что тот факт, что Церковь не всегда имела Библию, «...говорит о том, что для Церкви существенным является Дух Святой, в ней живущий, а не те или иные Его манифестации». Эти аргументы свидетельствуют о том, что для Булгакова, как и для других православных богословов, книги Библии являются только частью жизни Церкви, одним из проявлений Духа Святого в деятельности Церкви. В то время как к Писанию проявляется особое почтение, все же оно не имеет безусловного авторитета над Церковью. Для православных христиан Библия, пожалуй, является одним из плодов (и, несомненно, самым главным) жизни Церкви. Очень удачно обобщает эту концепцию Уэр:

... его [Писание] нельзя рассматривать как нечто стоящее над Церковью, ибо оно живет и понимается внутри церкви (вот почему не следует разделять Писание и Предание). Именно от Церкви в конечном счете получает Библия свой авторитет, ибо именно Церковь изначально

решала, какие книги принадлежат к Священному Писанию; и только Церковь вправе авторитетно толковать Священное Писание.

Получается, что среди православных богословов доминирующее положение занимает именно такое понимание отношений между Церковью и Писанием. Но существуют еще и другие взгляды на эти отношения. Флоровский, изучая Библию, Церковь и Предание в совокупности, утверждает, что причина, почему православные так настаивают на других

источниках истины, кроется в том, что разные люди толкуют Писание по-разному. Таким образом, Предание Церкви является истинным именно по причине его достоверного и подлинного толкования Библии. В отличие от богословов, которые цитировались выше, Флоровский считает, что Писание появилось еще до возникновения Предания Церкви. Иоанн Мейендорф предлагает еще более тонкое различие, утверждая, что «Писания заимствуют свой авторитет из того факта, что были составлены непосредственными свидетелями жизни Христа. Церковь могла только подтвердить эту подлинность, руководствуясь Духом Святым, обещанным Самим Иисусом, но никак не создать ее». На первый взгляд кажется, что это утверждение отражает понимание новозаветной концепции авторитета, которой придерживаются и евангельские христиане: Церковь не присваивала Писаниям авторитет, который они имеют, потому что он заключается в самих Писаниях. Церковь просто признала, какие книги несут в себе Божественный авторитет и, таким образом, принадлежат к Ветхому и Новому Заветам. И в самом деле, русский богослов Александр Шмеман утверждает то же самое, говоря, что Писания Нового Завета «были приняты Церковью — т.е. получили общее признание именно потому, что по своему содержанию, они совпадали с образом Христа и содержанием Его учения, какими с первого дня знала их Церковь. Мы ничего не знаем ни о спорах, ни о сомнениях: принятие или «узнавание» их совершилось, можно сказать, «само собой». Церковь не «санкционировала» Писания Нового Завета, а приняла в нем то самое Слово Божье, которое имела изначально как источник своего существования».

Несмотря на очевидную схожесть взглядов Флоровского, Мейендорфа и Шмемана со взглядами евангельских христиан, никто из вышеперечисленных богословов не отождествляет источник авторитета только с Писанием. Мейендорф пишет: «Писание, хотя и завершенное само по себе, предполагает Предание не как добавление к нему, а как окружающий контекст, в котором оно становится понятным и приобретает значение». Он понимает Предание как истолкование и использование Библии Церковью. Таким образом, утверждение, что Писания приобретают значение только внутри Предания, равнозначно утверждению, что только истолкование Писаний Церковью является истинным. Может быть, кто-то из евангельских христиан попытается оспорить этот факт (что обычно и делается в подобных случаях), утверждая, что правильным окружающим контекстом для понимания Библии является не понимание Писаний Церковью, но контекст исторический, в которых они первоначально были написаны. Соответственно, чем точнее толкователь сможет восстановить и

понять исторический контекст, тем правильнее он истолкует Писания. Флоровский отвечает на это следующим образом:

Западная мысль всегда живет и в этом прошлом, такой напряженностью исторических припоминаний точно возмещая болезненные изъяны своей мистической памяти. В этот мир православный богослов тоже должен принести свое свидетельство, свидетельство от внутренней памяти Церкви, чтобы сомкнуть его с историческим разысканием... Только эта внутренняя память Церкви оживляет вполне молчаливые свидетельства текстов...

Здесь Флоровский указывает на то, что только совокупно с Преданием, с «внутренней памятью Церкви», можно действительно понять значение Писаний. Изучение Библии только с исторической перспективы не может компенсировать неточностей, которые появляются, если не придерживаться в учении и богослужении традиционного использования Писаний Церковью.

Заключая свои рассуждения о взаимосвязи между Писанием и Церковью, Флоровский пишет: «Окончательным «авторитетом» наделена именно Церковь, которая и является всегда Столпом и Основанием Истины». То, что слово «авторитет» заключено им в кавычки, может означать, что Флоровский (подобно другим православным богословам) сомневается в правильном использовании этого слова, так как вопрос здесь касается не просто авторитета, как это иногда понимают евангельские христиане, но истины и жизни. Тем не менее, если кто-либо настаивает на изъяснении в категориях авторитета, то можно сказать, что Флоровский определяет ему (авторитету) место не только в Писании, но и в Церкви непосредственно. В результате, концепция Флоровского о взаимосвязи между Писанием и Церковью не приводит к какой-либо иной идее авторитета, которая отличалась бы от идей других православных богословов. Рассматривает ли кто-либо Библию как одно из проявлений жизни Церкви, или верит в то, что Библия обладает своим собственным авторитетом (при условии истолкования и использования её в соответствии с Преданием Церкви), в конечном итоге результат всегда один и тот же. В любом случае, мистическая память Церкви, являющаяся частью Предания Церкви, провозглашает истину и жизнь наряду с Писанием.

О православном Предании

Итак, в этой главе мы увидели, что в восточном Православии нет точного определения авторитета, так же как нет и отчетливого различия между Писанием и другими формами Предания; что акцент делается на

потоке благодати, истины и жизни, являющимися частью Церкви в целом; а также, что православные богословы в своих рассуждениях об истине и жизни Церкви часто обращаются к Преданию. Очень важным является правильное, насколько это возможно, понимание того, что подразумевает под этим словом православное богословие.

Основываясь на вышеупомянутых рассуждениях Мейендорфа о взаимосвязи между Писанием и Преданием, кто-то, пожалуй, предположит, что православное Предание является просто собранием творений (отцов Церкви, символов веры Вселенских соборов), несущих в себе правильное истолкование Писаний. В действительности, Предание — это нечто большее, чем творения. Шмеман поясняет, что православное богословие большей частью основывается на святоотеческом Предании, и предупреждает об опасности богословия, которое уступает под влиянием искушения уменьшить историческое значение Предания:

Под уменьшением «исторического» значения я подразумеваю ограничение богословия — или, точнее, его источников — только текстами или «умозрительными» свидетельствами, исключаящими живой опыт Церкви, из которого проистекает богословие отцов, к которому оно обращается и о котором свидетельствует, и без которого не может быть понято вовсе именно в «экзистенциальном» значении и смысле.

Позднее Шмеман, возвращаясь к этой идее, уточняет:

Недостаточно просто цитировать отцов, прикрывая их авторитетом любое наше богословское утверждение, ибо богословие стоит не на цитатах — будь то библейские или святоотеческие, — но на опыте Церкви. И поскольку она в конечном итоге не имеет иного опыта, кроме опыта Царства, поскольку в этом уникальном опыте укоренена вся ее жизнь, то у богословия, если оно и вправду есть выражение веры Церкви и размышление об этой вере, не может быть никакого другого источника, никакой другой основы, никакого другого критерия.

Из этих цитат вновь становится очевидным отличие авторитета от жизни или опыта. Православное богословие не просто основывается на дополнительных текстах, дополнительном авторитете, помимо Библии. Вместо того чтобы заниматься истолкованием официальных текстов, оно видит свою задачу в свидетельствовании о жизни и опыте Церкви. (В действительности, Шмеман считает опасным ограничение богословия лишь объяснением значения текстов, призывая избегать этого ограничения, тогда как протестанты считают, что как раз это и является основной задачей богословия). Таким образом, жизнь или опыт Церкви, о которой свидетельствует православное богословие, и есть Предание.

Во введении к своей книге о значении икон, Лосский предлагает превосходное объяснение «Предания»:

Если Писание и все, что Церковь может произвести в письменном или устном виде, образами или символами (литургическими или какими-либо иными) представляет собой различные способы выражения Истины, то Предание уникальным способом вмещает в себе все эти способы. Мы намеренно говорим уникальным, а не единым способом, ибо в Предании, в его чистом представлении, нет ничего формального. Человеческому сознанию оно не навязывает никаких формальных гарантий истинности веры, но дает возможность увидеть сокровенное доказательство истинности веры. Не само слово делает его слышимым, но живое дыхание одновременно с тишиной, из которой оно появляется; вне общения с Духом Истины Истина не может быть обретаема.

Из этой цитаты становится очевидным, что не столько Предание играет роль, сколько окружающий его контекст, жизнь (Шмеман называет ее «опытом»), которую Церковь имеет на основании обладания Духом Святым. Эта жизнь дает Церкви способность распознать истину, которую открывает Бог, и выразить её при помощи различных форм (духовных и других), уже упомянутых Лосским.

Зизиулас обобщает различные взгляды на Предание и авторитет, объясняя расходящиеся представления на Востоке и Западе об апостольском преемстве. Он утверждает, что в Новом Завете есть два описания преемства — историческое и эсхатологическое. В историческом описании Бог Отец посылает Христа, Христос посылает апостолов, а апостолы передают по преемству Благою Весть Христа, учреждая и укрепляя церкви и служителей. В эсхатологическом описании Христос находится в окружении апостолов, что составляет незримую общину, представляющую Церковь в целом, т.е. собрание воедино рассеянного Божьего народа ко Христу. Зизиулас заключает:

В историческом подходе, апостолы являются творцами истории, а в эсхатологическом — судьями истории. Соответственно, в первом случае Церковь является апостольской при условии верной передачи по преемству апостольской керигмы; а во втором случае, она является апостольской при условии, что применяет эту керигму к определенному историческому контексту, а затем оценивает этот контекст пророчески через видение эсхатологических событий, за которыми, как предполагается, она следит.

Поскольку во введении к этой книге уже упоминалось об этом, и ниже этот вопрос будет затрагиваться еще, необходимо напомнить о том, что Православие рассматривает христианскую жизнь главным образом как путь

к единению с Богом, к совершенному общению с Ним и друг с другом. Духовность — это чаяние. В свете этого, нужно рассматривать жизнь, которой Церковь обладает и которую выражает, как жизнь Грядущего Века, что в вышеприведенных цитатах Зизиулас называет «видением эсхатологических событий», а Шмеман — «опытом Царства». Эсхатологическое понимание апостольского преемства заключается не в том, чтобы смотреть в прошлое («озирание») на источник авторитета истины, обретенной Церковью, которую она должна сберечь, а смотреть в будущее («чаяние») на грядущую жизнь Божьего Царства, о котором Церковь призвана свидетельствовать в сем веке.

Первое из этих описаний доминирует в Западной Церкви, и западные христиане расходятся во взглядах на то, прекратилась ли вместе со смертью апостолов (и новозаветных авторов) официальная передача авторитета по преемству, или продолжается их последователями. В Православии главным образом преобладает второе описание. Жизнь Церкви является общинной, и православные христиане собираются вместе для того, чтобы прославлять жизнь Грядущего Века и посредством совершенствования приближаться к полноте этой жизни, к единению с Богом. Вот почему именно христианское сообщество в целом, все собрание принимает окончательное решение о соборах и истолковывает Писание. В Православии смысл Предания заключается, прежде всего, не в том, чтобы верно сохранять и провозглашать Писание, а скорее в устремлении к будущей жизни, к будущему единению и общению с Богом, на основании чего Церковь и в настоящее время оценивает современное учение и опыт. Только усвоив это, мы сумеем лучше понять мир Православия, для которого источник богословия, в конечном счете, заключается не в Писании, и не в каком-либо другом творении человека или постановлении собора, но в опыте жизни христианского сообщества в целом, в жизни Грядущего Царства, в опыте, который называется «Преданием».

* * *

Из этой главы становится очевидной поразительная разница перспектив, с которых восточное и западное христианство смотрит на отправную точку богословия. На Западе богословие, как правило, начинается с вопроса авторитета. После установления источника авторитета для определения истины следующая задача состоит в том, чтобы понять и систематизировать истину, содержащуюся в том авторитетном источнике (в случае евангельских христиан — это Библия), а также применить эту истину к

христианской жизни. Восток же, напротив, видит источник богословия в опыте Церкви или, в жизни, которая называется «Преданием». И задача богословия состоит в том, чтобы выразить эту жизнь во всей ее красоте и гармонии. В результате, Библия становится скорее одной из нескольких форм выражения Предания, чем источником богословия. Это не означает, что она становится незначимой. Несомненно, Библия, как утверждают православные богословы, — это главная форма выражения Предания. Но основной акцент делается не на авторитет Библии, творения отцов, или какой-либо другой источник, но на сокровенную жизнь Церкви в Духе Святом, жизнь, которая во всей полноте будет осуществлена в Грядущем Веке.

Для евангельского христианина подобная идея Предания кажется невероятно сомнительной отправной точкой к пониманию христианской веры и жизни. Чтобы лучше понять ту жизнь, на которой Православие основывает свою веру, необходимо исследовать православное понимание взаимосвязи Церкви с Преданием и рассмотреть различные формы, посредством которых Предание выражает себя. Как раз это и является темой нижеследующих второй и третьей глав.

Глава 2. Предание и Церковь

Одни евангельские христиане рассматривают Церковь как собрание людей, через веру во Христа откликнувшихся на откровение Божьего Слова; другие считают, что Церковью является то место, где верно проповедуется Слово Божье и правильно совершаются таинства. Традиционное католическое понимание Церкви фокусируется на иерархии — видимой структуре апостольских преемников, находящихся под главенством Папы Римского, принявшего преемство от Апостола Петра. Иначе говоря, в понимании евангельских христиан Церковь является собранием людей, верой откликнувшихся на авторитет апостолов и других библейских авторов, в то время как Католицизм продолжение апостольского авторитета усматривает в Церковной иерархии.

В отличие от этих взглядов, восточное Православие рассматривает Церковь как мистическое бытие, заключающее в себе Божью непосредственную деятельность. В начале своей книги «Православие: очерки учения Православной Церкви» Булгаков пишет, что Церковь «должна быть понята как некая Божественная данность, в себе пребывающая и себе тождественная, как факт Божественного изволения, совершающегося в мире». Мейендорф также начинает свое изучение Церкви подобным утверждением: «Она [Церковь] есть дело Христа и Духа. Ее сущность создана не человеком. Люди и человеческое общество могут восстать против нее, но сущности ее изменить не могут». Не следует понимать эти утверждения в том смысле, что в своём определении Церкви Православие исключает участие человеческого сообщества. Православные богословы настойчиво утверждают, что, как и Христос, будучи Главой Церкви, объединяет в Себе Божественную и человеческую природы, так и Церковь, которая есть Тело Его, включает в себя также и человеческий фактор. Однако на Божественную природу Церкви Православие, в действительности, делает больший акцент, чем евангельские христиане.

Владимир Лосский, объясняя православное понимание природы Церкви, указывает, что в послании к Ефесянам 1:23 Павел называет Церковь и Телом Христа (ср. Рим. 12:5; 1Кор.12:12–13), и полнотой «Наполняющего все во всем», т.е. Духа Святого (ср. Кол.2:10). При этом он делает следующий вывод:

Таким образом, два определения Церкви, которые дает Св. Павел, показывают два разных аспекта внутри нее, которые соотносятся с двумя Божественными личностями [т.е. с теми, которые были посланы в мир —

Сын и Дух Святой]. Церковь есть тело постольку, поскольку Христос есть ее глава; она есть полнота постольку, поскольку Дух Святой оживляет ее и наполняет ее Божеством, ибо Божество обитает внутри нее телесно, как обитало в обожествленной человеческой природе Христа.

В этой главе мы рассмотрим две идеи о Церкви. В первой мы рассмотрим Церковь как полноту, единство жизни в Духе Святом, во второй — Церковь в качестве Тела Христа, которое обладает Его жизнью, выраженной посредством сакраментальной общины, возглавляемой епископом. Таким образом, я надеюсь пролить свет на православное понимание взаимосвязи между Церковью и Преданием.

Церковь как «соборность»

Православное понимание Церкви как непосредственной Божьей деятельности в мире очень тесно связано с другой православной концепцией, заключающейся в том, что Церковь состоит из единства, полноты и цельности Божьего провозглашения. Православные богословы утверждают, что Церковь является ответом на молитву Иисуса, записанную в Евангелии от Иоанна 17:20–22: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их [т.е. апостолов], да будут все едины, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе.... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им. Да будут едины, как Мы едины». Агиоргусий следующим образом изъясняет отношение между единством внутри Троицы и единством Церкви:

Призванная Богом Отцом в качестве Его святого народа, пребывающая во Христе и в Теле Его, оправданная Им, будучи освящена Божьим Святым Духом, храмом Которого она является, Церковь Христа основывается на бытии трех Божественных ипостасей Благословенной Святой Троицы. Будучи собранием верующих, освященным посредством общения с этими тремя Ипостасями, Церковь есть отражение жизни Святой Троицы.

Подобно тому, как Божья жизнь являет единство и совершенство, Его Церковь также обладает жизнью, отражающей совершенное единство. Православные богословы выражают его с помощью греческого прилагательного, от которого происходят русские слова «католический» и «кафолический», и существительное «соборность» (от глагола «собирать»). Кафоличность или «соборность» Церкви заключается в том, что она вновь соединяет разьединенных грехопадением людей, провозглашая полноту или единство жизни во Христе.

Из известных мне богословов Флоровский, на мой взгляд, предлагает наиболее лаконичное объяснение этой идеи. Он пишет: «Она [Церковь] является единством, во-первых, потому что ее сущность заключается в объединении разъединенного и разделенного человечества. Это то самое единство, называемое «соборностью» или кафоличностью Церкви». Пояняя, как Церковь может объединить человечество (хотя очевидно, что и не всех людей), Флоровский утверждает, что «кафоличность» относится не к количественным пределам Церкви, но к полноте и единству жизни, происходящей из единства во Христе. Он продолжает: «Рост Церкви заключается в совершенствовании ее внутреннего единства, ее внутренней кафоличности для достижения «совершенного единства», «чтобы они были совершены воедино»». Кафоличность, таким образом, является эсхатологически ориентированной идеей: Церковь показывает Божественную жизнь в полноте, единстве и общении, которые в настоящее время Ипостаси Троицы совместно разделяют друг с другом, и в которых люди также будут принимать полное участие в Божьем Царстве, в Грядущем Веке.

Шмеман объясняет этот эсхатологический аспект «соборности» (без упоминания этого слова), описывая Церковь как приготовление и осуществление: «Церковная литургия главным образом является приготовлением, всегда направляя и указывая не на себя и не на настоящее; её функция заключается в том, чтобы побудить нас к приготовлению, и, соответственно, преобразить нашу жизнь посредством ее соотнесения к ее осуществлению в Царстве Божьем». О Церкви как об осуществлении этого преображения он говорит: «Святой Дух сошел с небес, и Его сошествие положило начало Царству Божьему. Нам была дарована благодать, и Церковь есть воистине «небо на земле», так как в ней мы имеем доступ к трапезе Христовой в Его Царстве. Мы получили Святого Духа и можем участвовать — здесь и теперь — в новой жизни и пребывать в общении с Богом».

Во второй части этой книги больше внимания будет уделено идее, что Церковь отражает целостность жизни в будущем Божьем Царстве и готовит людей к вхождению в эту жизнь посредством Духа Святого. Сейчас же достаточно лишь отметить, что идея кафоличности в православном понимании тесно связана с Преданием, о котором уже упоминалось в предыдущей главе. Так как Церковь является единством или полнотой жизни во Христе, а Предание — опытом или жизнью Церкви, кто-то на основании этого может утверждать, что Церковь и есть само Предание. Некоторые богословы (например, Иоанн Мейендорф) действительно по

отношению к Церкви используют выражение «живое Предание». Этот факт помогает объяснить, почему православные не видят нужды в определении особого источника авторитетности в пределах Церкви. Поскольку Церковь является Божественной сущностью, полностью отражающей единство внутри Троицы, она не может не обладать истиной во всей ее полноте. Таким образом, истину во всей полноте можно найти не только в том или ином «авторитетном» источнике, но в любой форме, в которой выражается жизнь Церкви.

Полнота или «соборность» является одной из двух идей, которые Лосский использует для описания Церкви в процитированном в начале этой главы отрывке. Сейчас же мы переходим к обсуждению второй идеи, тесно связанной с первой, а именно, что Церковь является Телом Христа.

Церковь как сакраментальное собрание

Для восточного Православия единство Вселенской Церкви заключается не в общении между поместными Церквями (как у евангельских христиан), и не в наличии единой церковной структуры (как в Католицизме, или других христианских деноминациях), а, прежде всего, в Литургии и совершении таинств. В сущности, православные богословы основной акцент делают на богослужении и таинствах. Так, например, Зернов утверждает, что Церковь для православных — это, прежде всего, поклоняющаяся Богу община. Антоний Угольник (американский русский православный богослов) пишет, что для православных правильная форма богослужения важнее правильной доктрины. Мейендорф говорит, что Восток рассматривает Церковь как «общину, в которой Бог присутствует в таинствах». Булгаков считает, что только истинная Церковь обладает истинными, действенными таинствами.

В восточном Православии таинства не определяются и не распределяются по категориям так, как в западном богословии. Таинства не называются «средствами благодати» или «внешними знаками внутренней благодати», а также, Православие не ограничивает их количество лишь двумя (как в Протестантизме) или семью (как в Католицизме), так как в Православии вся христианская жизнь имеет сакраментальный характер. Православные богословы большей частью не были вовлечены в классический диалог между протестантами и католиками относительно того, каким именно образом хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христа. Наоборот, для православных таинства несут мистический характер, и Цель их заключается в том, чтобы засвидетельствовать о жизни Церкви и

реальности Грядущего Века. Представляя православный взгляд на таинства, Шмеман пишет, что каждое таинство в сущности своей является истинным переходом в Царство, так как оно вознаграждает верующего способностью принимать участие в Царствии Божьем и двигаться по Направлению к нему. Он делает вывод, что «таинство есть переход, путь».

Из всех таинств, несомненно, наиболее важным являвшейся таинство Евхаристии (которое большинство евангельских христиан называет «хлебопреломлением»). Зизиулас утверждает, что Евхаристия — это самое главное, посредством чего в поместной Церкви выражается «соборность» всей Церкви. Он пишет: «Кафоличность, следовательно, в данном контексте означает не что иное, как единство и полноту, и цельность тела Христа, «совершенно так же», как это выражается в евхаристическом собрании». Шмеман во введении к литургическому богословию подобным же образом утверждает следующее:

Евхаристия — это таинство Церкви, т.е. ее вечное воплощение в качестве Тела Христа, соединенного Духом Святым с Христом. Следовательно, Евхаристия является не только «самым важным» из всех таинств, но также источником и целью всей литургической жизни Церкви.

Любое литургическое богословие, в основание структуры которого не положена Евхаристия, является по существу дефективным.

Далее, в этом же труде, он продолжает развивать свою мысль о центральном месте Евхаристии:

Евхаристия — это таинство Церкви. Это парусия, присутствие Воскресшего и Прославленного Господа среди «Своих», тех, из которых состоит в Нем Церковь и которые уже «не от мира сего», но соучастники новой жизни Нового Века. День Евхаристии является днем своевременного осуществления дня Господня как Царства Христа.

Из этих утверждений становится очевидным, что в Православии жизнь, отождествляемая с «Преданием» и являющаяся сердцем православного христианства, главным образом выражается посредством Евхаристии. На основании высказываний Шмемана, присутствие Христа, новый Грядущий Век, и Царство Божье олицетворяются и воплощаются посредством Евхаристии.

Русский богослов Николай Афанасьев объясняет взаимосвязь Евхаристии и жизни и единства Церкви следующим образом: во время последней вечери Христос назвал хлеб Своим Телом (Мф. 26:26), Павел же называет Телом Христа Церковь (Рим. 12:5, I Кор. 12:12–13). Так же как и хлеб становится Телом Христа во время Евхаристии, так же и верующие, участвующие в ней, становятся Телом Христа, Церковью. Эту точку зрения

подтверждает и Зизиулас: «Внимательное изучение 1-го Послания к Коринфянам 1-1 главы обнаруживает, что термин (?) используется в активном значении: «собираясь на вечерю», т.е. когда вы становитесь (?)». В результате, Церковь выражает свою кафоличность посредством Евхаристии, потому что именно посредством нее христиане становятся Церковью. Когда христиане собираются в каком-то определенном месте для проведения Евхаристии, они становятся полнотой Святого Духа; они становятся Телом Христа. Таким образом, два аспекта Церкви («Тело» и «полнота»), о которых говорил Лосский, как видим, сливаются воедино; и именно по этой причине Евхаристия занимает центральное место в жизни Церкви.

В соответствии с этой идеей, восточное Православие утверждает, что всякий раз, когда совершается Евхаристия, провозглашается единство Церкви. Соответственно, каждая поместная Церковь — это не просто часть Церкви, но именно часть самой кафоличности Церкви. Афанасьев подводит итог своим размышлениям, говоря, что, «каждая поместная Церковь провозглашает всю полноту Божьей Церкви, потому что именно она и есть Божья Церковь, а не просто ее часть».

Мейендорф подтверждает: «Везде, где есть полнота этого сакраментального организма, есть Христос и есть Божья Церковь, утвержденная на Петре». Именно восточный акцент не на отдельных людях, а на таинстве Евхаристии, вместе с идеей кафоличности или «соборности», дает Православию право утверждать, что при совершении Евхаристии в поместных Церквях присутствует вся Церковь.

В дополнение к Евхаристии, Православие придает особое значение и таким таинствам как крещение и покаяние. В православном понимании крещение есть начало христианской жизни, вхождение в единство Церкви, поэтому оно совершается в младенчестве над детьми православных родителей, или над взрослыми, обратившимися в христианство. (Крещение сопровождается «миропомазанием», которое означает принятие Святого Духа; по значимости его можно сравнить с конфирмацией в Католицизме, или детокрещением в некоторых протестантских деноминациях, хотя миропомазание в Православии следует сразу же после крещения, в том числе и при крещении младенцев). Как и Евхаристия, крещение понимается в терминах жизни. В своем эссе о православном понимании человеческой природы, Мейендорф разъясняет, что крещение является не столько отпущением грехов, сколько даром новой жизни. Посредством крещения люди освобождаются от детерминизма и рабства греха, в которых они находятся в результате грехопадения. В своем труде о таинствах, Шмеман

объясняет эту идею более основательно, говоря, что крещение есть таинство прощения, «не потому что оно функционирует как юридическое устранение вины, но потому что оно является крещением в Иисуса Христа, Который и есть Прощение». Утверждения Мейендорфа и Шмемана ясно показывают разницу между восточным ударением на жизнь и западным юридическим акцентом, о чем мы выше уже упоминали. Жизнь Церкви отражает жизнь Троицы, крещение же вводит человека во Христа, и, следовательно, в жизнь Церкви, которая отражает Его. Эта жизнь характеризуется единением и единством, что включает в себя и прощение (понимаемое не столько как устранение вины, сколько как освобождение от рабства греха), потому что именно посредством прощения человек вводится в общение с Христом, источником этой свободы.

Подобно тому как православные истолковывают крещение, как вхождение в жизнь, они рассматривают и покаяние, как постоянное возвращение к жизни Церкви. Православные христиане поощряются регулярно исповедовать священнику свои грехи, но, в отличие от католических, православные священники не наделены правом отпускать грехи. Шмеман объясняет покаяние следующим образом:

Оно есть сила крещения, так как обитает в Церкви. От крещения оно получает свой сакраментальный характер. Во Христе все грехи прощены раз и навсегда, ибо Он Сам есть прощение грехов и нет никакой надобности в каком-либо «новом» отпущении грехов. Но, несомненно, для нас, часто оставляющих Христа и отлучающих самих себя от Его жизни, есть надобность снова и снова принимать дар, который в Нем был дан раз и навсегда.

Здесь снова акцент делается не на вину и отпущение грехов (как в западном богословии), а на жизнь, которой Церковь обладает во Христе. Нашими поступками мы постоянно отделяем самих себя от единства жизни Церкви, а с помощью покаяния мы возвращаемся к той жизни, которую дает вам Христос.

Становится понятным, почему таинства являются важнейшими средствами, с помощью которых выражается жизнь Церкви — Предание, которое является источником христианской веры. Посредством крещения и покаяния люди снова и снова входят в эту жизнь. Посредством Евхаристии каждый христианин преображается в Тело Христа через присутствие Христа в таинстве. По сути, сакраментальная жизнь Церкви Для Православия является настолько важной, что апостольское преемство в Православной Церкви выполняет не столько функцию сохранения истинного учения или надлежащего Посвящения в духовный сан, сколько средства сохранения

ис-тинного соблюдения таинств. С сакраментальной жизнью Церкви также тесно связана роль епископа в Православной Церкви, о чем мы поведем речь ниже.

Церковь как возглавляемое епископом собрание

В Православной Церкви единство таинств и богослужения осуществляется главным образом посредством того, что евхаристическими собраниями руководят епископы. Согласно православному богословию, Евхаристия должна совершаться соответствующей личностью, по примеру того, как совершением Последней Вечери руководил Сам Христос. После вознесения Христа этой личностью был Петр. Впоследствии, Евхаристия проводилась епископами, считавшимися преемниками Петра. Таким образом, в каждом определенном городе может быть только один епископ, который, совершая Евхаристию, олицетворяет Христа. Флоровский заявляет, что через посредничество епископа поместная Церковь приобщается к «соборности» Церкви, а также, цитируя послание восточных патриархов, которое было написано в 1723 г. епископам Великобритании, он отмечает особое предназначение епископов Церкви: «Мы подтверждаем, что место епископа является настолько важным для Церкви, что без него Церковь не есть Церковь, а христианин не есть христианин, и они даже не могут называться таковыми».

Для евангельских христиан подобный акцент на функции епископов может показаться непонятным. Однако православные богословы настойчиво утверждают, что епископы выполняют очень важное служение со времени основания Церкви. В своей книге «Исторический путь Православия» Шмеман следующим образом описывает православный взгляд на функцию епископа в Ранней Церкви:

Во главе общины стоит Епископ. Его власть совсем особенная. Поставленный Апостолами или их преемниками — другими епископами, он для своей Церкви есть образ Самого Христа — Главы и Источника всей ее жизни. Без него ничего не должно делаться в церкви, потому что его служение, его особый дар, в том и состоит, чтобы собрание христиан через Таинства преображать в Тело Христово, соединяя в неразрывное единство новой жизни. Он совершает крещение, приносит Евхаристию, раздает Дары в собрании. А с властью совершать Таинство неразрывно связана и власть учительства: он учит в собрании не от себя, а в Духе; он хранитель апостольского Предания, свидетель вселенского единства Церкви. И из того же источника вытекает и дар пастырства: епископ — как Христос имеет

заботу о всех вместе и о каждом в отдельности, он — живое средоточие братства и общения христиан между собою. «На епископа нужно взирать, как на самого Господа, — пишет Св. Игнатий Антиохийский (начало II в.), — ибо епископы, поставленные до концов вселенной, есть одно с Духом Иисуса Христа». Поэтому «ничего не делайте без епископа в церкви. Только та Евхаристия действительна, на которой он предстоит или им поставленный. Всюду где епископ, пусть там будет и община, подобно тому, как там где Христос Иисус, там и кафолическая Церковь».

Этот отрывок делает очевидным, что сущность Церкви заключается с одной стороны в «соборности», полноте, и с другой стороны, в сакраментальном собрании, в теле Христа, соединяясь воедино в лице епископа. Христос дарует Церкви живое Предание, а епископ, представляя Христа, сохраняет эту жизнь и передает ее людям посредством совершения Евхаристии и учительства.

Здесь, однако, необходимо обратить внимание на два важных момента. Во-первых, неправильно будет думать, что епископ обладает властью сам по себе. Его первенство, напротив, представляется харизматическим (т.е. даром, данным ему Духом Святым), и общинным. В вышеприведенной цитате, Шмеман подчеркивает, что епископ «учит в собрании не от себя, а в Духе». Так же, неправильно утверждать, что епископ сам создает из людей Церковь, или дает жизнь. Напротив, Святой Дух делает это через епископа, которому Он же и дал соответствующий для этой цели дар. Более того, поскольку епископ является епископом именно вследствие выполнения того служения, которое он исполняет, будучи главой евхаристического собрания, его первенство в Церкви есть общинное, а не личностное. Булгаков пишет: «[Епископат] не законоподательствует и не повелевает над Церковью независимо от нее, но является ее благодатным представителем». Зизиулас также утверждает, что нельзя постигнуть Христа (главу Церкви) отдельно от Его Тела, так же как нельзя рассматривать епископа в отрыве от его паствы, ибо без паствы епископ не может делать ничего. Его аргумент заключается в том, что «епископ является преемником апостолов не сам по себе, т.е. как личность, а как глава своей общины». Ни один епископ, рассматриваемый как индивидуальность, не имеет права выступать от имени Церкви. В соответствии с православным учением, это поместило бы епископов выше Церкви и дало бы им власть над Церковью; в то время как в действительности епископ представляет Церковь, общину, главой которой он является. Здесь снова очевиден православный корпоративный подход, где власть епископа не воспринимается как личная власть над епархией.

Второй важный момент, который необходимо отметить, заключается в том, что первенство епископа относится не только к сохранению истины, но и ко всей жизни Церкви как евхаристического собрания. Зизиулас пишет, что преемство католических церквей «необходимо рассматривать не как систему посвящений в духовный сан, и не как передачу определенных истин, но как знак и выражение непрерывности исторической жизни Церкви во всей её полноте, как она осуществлялась в каждой общине». Епископ является главой своей общины не потому, что он имеет право учить общину с властью (в Православии учительство — задача пресвитера, а не епископа), но потому, что он воплощает в себе полноту поклоняющейся Богу общины, во главе которой он поставлен.

В некоторых деноминациях епископы также играют значительную роль, но православный взгляд на епископское преемство от Петра до настоящего времени очень сильно отличается от католического. Католицизм, с его акцентом на личность и, следовательно, на авторитет, настаивает, что Церковь была основана на личности Петра и, что существует прямая линия преемства со времени Петра от епископов Римских (Пап) до настоящего времени. Православие же утверждает, что Церковь была основана не на личности Петра и его преемниках, но на вере, выраженной в исповедании Петра в Мф.16:16: «Ты Христос, Сын Бога живого». Следовательно, каждый епископ, при условии, что он твердо придерживается этого исповедания веры, для своей епархии является прямым преемником Петра.

Таким образом, в Православии нет епископа (подобного Папе Римскому) или группы епископов (совета епископов), которые проявляли бы власть над сферами влияния других епископов. Каждый епископ есть представитель Христа, Осуществляющий католичность Церкви в пределах вверенной ему общины или епархии. В то время как в Православии действительно некоторым епископам (как, например, Московскому патриарху и Константинопольскому вселенскому патриарху) предоставляется почетный сан архиепископа, учитывая важность сферы их полномочий, ни один из них не обладает властью над другими епископами. Вот почему Православие настойчиво утверждает, что когда епископы собираются на собор, их цель состоит не в том, чтобы проявить власть над другими епископами или их общинами, и не в том, чтобы определить истину, в которую должна верить Церковь, но в том, чтобы засвидетельствовать единство Церкви посредством признания и провозглашения той истины, в которую действительно верит вся Церковь.

Флоровский следующим образом обобщает понимание преемства епископов: «Апостольское преемство есть живая мистическая нить,

связывающая всю историческую полноту жизни Церкви в одно кафолическое целое». Далее он пишет, что существует две стороны этого преемства. Объективной стороной является «непрерывное сакраментальное преемство, непрерывная иерархия», субъективная же сторона заключается в сохранении верности апостольскому Преданию и основополагающим догмам Православия. Таким образом, полнота Церкви присутствует везде, где есть должным образом рукоположенный епископ, стоящий во главе общины как преемник Петра, представляя Христа во время Причастия, и твердо придерживающийся православной веры («веры Петра»).

Поскольку «соборность» Церкви осуществляется через епископов, посредством их же выражается жизнь и Предание Церкви. Таким образом, когда епископы собираются на собор, они находятся в особом положении, чтобы засвидетельствовать о живом Предании Церкви. Это не означает, что писания епископов или решения соборов принимаются за истину только по причине занимаемого ими положения. Никакой епископ не имеет права, исходя лишь из своего сана, выступать от имени Церкви. Наоборот, если епископы или соборы действительно являются частью жизни Церкви, они в точности засвидетельствуют об этой жизни, и их свидетельство будет принято остальной частью Церкви. Будучи принятым именно таким образом, это свидетельство становится частью выражения живого Предания Церкви. Если же Церковь признаёт, что определенное свидетельство не является истинным (что иногда происходило в случаях с некоторыми не признанными Православием соборами, или с трудами отдельных лиц), она отклоняет его, чтобы сохранить свое выражение Предания.

* * *

Если православный акцент на жизни Церкви, а не на власти авторитета (см. первую главу) кажется евангельским христианам неудобовразумительным, то это устраняется, до некоторой степени, признанием того, что Церковь выражает свою жизнь и единство через посредство епископов, которые представляют Христа во время Причастия. Их сакраментальное руководство свидетельствует именно о Предании, которое направляет и утверждает Церковь. По общему признанию, в отношении этого понятия у евангельских христиан все еще возникает много вопросов. На основании чего мы можем быть уверенными, что Церковь одобрит постановление епископов, если даже епископы не могут выступать от имени Церкви? Какие именно епископы свидетельствуют об истинности Предания в случае возникновения разногласий между ними? Существует ли

какой-то определенный стандарт вне жизни Церкви, с помощью которого можно было бы определять истинность свидетельства епископов?

В то время как православное понимание отношений между Церковью и Преданием не дает удовлетворительного ответа на наши вопросы, не следует забывать, что по причине православного корпоративного образа мышления эти вопросы возникают не так уж и часто. Церковь есть «соборность», она едина. Православные верят, что это единство, или кафоличность, несет собою свет, несмотря на наличие ошибок со стороны некоторых соборов и разногласий между епископами, через посредство которых это единство становится очевидным, так как Церковь, в конечном итоге, является Божественным организмом, а не человеческой организацией.

В этой главе мы затронули вопросы о таинствах и функциях епископского служения. Существуют и различные другие формы, посредством которых в Православии выражается Предание. В следующей главе, в дополнение к размышлениям об источнике православного богословия, мы кратко рассмотрим эти формы.

Глава 3. Предание и формы его выражения

Из сказанного выше мы видим, что в Православии Предание — это не собрание авторитетных текстов, а жизнь, которая поддерживает и направляет сакраментальный (основанный на таинствах) организм, каким является Церковь. Эта жизнь, прежде всего, выражается посредством Евхаристии, являющейся высшим таинством Церкви. К тому же, Предание выражает себя и через Слово Божье, письменное и устное, а также с помощью образов и символов. Агиоргусий утверждает, что доминирующими формами выражения Предания являются Писание, учение отцов, постановления Вселенских и поместных соборов, Божественная Литургия, а также архитектура и иконография Церкви. В этой главе мы кратко рассмотрим каждую из этих форм.

Священное Писание

Из-за акцента православного богословия на Предании и различных формах его выражения, у евангельских христиан может сложиться впечатление, что в Православии роль Священного Писания преуменьшена. В действительности же это не так. Книги Библии составляют первичное выражение Предания Церкви, и православное богослужение в значительной мере состоит из чтения избранных мест Священного Писания. Литургия содержит более 200 библейских цитат, ежедневных чтений избранных мест из Евангелий и новозаветных посланий. Во время служб по случаю христианских праздников читается большая часть Ветхого и Нового Заветов, а некоторые библейские книги такие как Бытие, Исход, Иов, Псалтирь, Исаия, Евангелия и Деяния Апостолов — целиком. У Эр комментирует это следующим образом: «В конечном итоге, православные богослужебные книги полностью являются ничем иным, как одним обширным и расширенным размышлением над Священным Писанием».

В отношении текста греческого Нового Завета можно сказать, что в Православной Церкви используются не критические издания, составленные на основании манускриптов, обнаруженных на протяжении последних 150 лет, а Византийский текст, передаваемый на Востоке из поколения в поколение в течение многих веков. Количество отрывков, в которых Византийский текст существенно отличается от критического текста, используемого сегодня для современных переводов, не является значительным. Из них наиболее известны Мк.16:9–20, Ин.7:53–8:11, Деян.8:37, и 1Ин.5:8, которые присутствуют в Синодальном переводе

Библии как часть канонического текста. В современных же переводах Библии эти отрывки включены с примечанием, указывающим, что данный стих (или стихи) отсутствует в самых ранних манускриптах.

В случае же с Ветхим Заветом, ситуация более сложная. В дополнение к еврейскому тексту, Православная Церковь использует также Септуагинту (перевод Ветхого Завета с еврейского на греческий язык, начатый около 250 г. до нашей эры, и законченный перед началом нашей эры), Вульгату (латинский перевод, сделанный около 400 г.), и другие ранние версии Писания. Православные переводы Ветхого Завета, как правило, производились с еврейского текста, за исключением книги Псалмов, которая, как правило, переводилась из Септуагинты. Однако во время Литургии чтение избранных мест из Ветхого Завета происходит по Септуагинте, которая имеет большое значение в православной жизни и богослужении. Православные богословы указывают на то, что новозаветные авторы использовали Септуагинту для цитирования Ветхого Завета, и, что она была наиболее широко используемым Ранней Церковью текстом Ветхого Завета. А некоторые православные богословы утверждают, что истинным текстом Ветхого Завета является именно Септуагинта, и что изменения, имевшие место позже в ее тексте, богодухновенны, и являют собой Божественное откровение. С другой стороны, большинство православных богословов считают истинным текстом и еврейский текст, и Септуагинту, и обращают значительно меньшее внимание на эту неоднозначность, чем евангельские христиане. Такое отношение к тексту Писания происходит из-за отсутствия в Православии акцента на юридическом авторитете, так как, согласно православному пониманию, приоритет имеет не тот или иной вариант библейского текста, а Святой Дух, обитающий в общине.

Септуагинта содержит десять книг, которых нет в еврейском Ветхом Завете: Первая и Вторая книги Ездры, книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Варуха, молитву Манассии, а также Первую и Вторую книги Маккавейские, кроме того, четыре добавления к существующим книгам еврейского Ветхого Завета («Песнь трех отроков», «Сусанна» и «Вил и дракон» к книге пророка Даниила, и несколько отрывков, добавленных к книге Есфирь). Православные считают эти книги и добавления, причисляемые евангельскими христианами к апокрифам, богодухновенным Писанием, хотя и не ставят их наравне с тридцатью девятью книгами, которые евангельские христиане считают канонам Ветхого Завета.

Греческая Библия в Православной Церкви имеет первостепенную

важность. Однако Православие никогда не настаивало на использовании исключительно греческой Библии. В отличие от Западной Церкви, где вплоть до времен Реформации использовалась в основном лишь Вульгата, Православная Церковь очень рано стала переводить Писание на местные диалекты. Приблизительно с III по V в. уже были сделаны переводы на такие языки как грузинский, армянский, сирийский и коптский, а в IX в. начался перевод Библии на славянские языки. Таким образом, в Православии исторически сложилась практика нести людям Библию и Литургию, которая переводилась вместе с Библией, на их родном, понятном языке.

Однако Православие относится к этим переводам с большим уважением вследствие их древности, и это часто является причиной сопротивления переводу Библии на более понятный для современных людей язык. По сути, даже в относительно недавних переводах (таких, например, как Синодальный, сделанный в XIX в.) намеренно сохраняется архаичность языка, чтобы по стилю быть ближе к древним переводам. Поэтому во многих, хотя и не во всех частях православного мира, Писание читается и Литургия совершается на архаичных (а в РПЦ чаще всего на церковно-славянском) языках, которые лишь немногие понимают в достаточной мере. Такая тенденция, бесспорно, идет вразрез с исторически сложившейся в Православии практикой перевода Библии и совершения Литургии на понятном для большинства людей языке, и до некоторой степени ограничивает влияние Писания на жизнь православных христиан. На Западе чаще можно найти православную церковь, где на понятном людьми языке читается Писание и совершается Литургия, чем в Восточной Европе или на Ближнем Востоке, хотя и там некоторые церкви уже переходят к использованию в богослужении современного языка.

Учение отцов Церкви

Как мы ранее убедились, Православие рассматривает себя в качестве преемника патристического Предания, веры и жизни, данных Ранней Церкви и выраженных через посредство писаний отцов Церкви. Православные считают, что патристический период длился приблизительно до 800 г., хотя некоторых стали почитать как отцов значительно позже, а иных сопричисляют к отцам и в настоящее время. Многие из этих отцов были епископами Ранней Церкви, хотя среди тех, чьи писания сохраняли как выражение Предания Церкви, были и простые миряне (как мужчины, так и женщины). В частности, среди «отцов» монашеского движения,

имевшего глубокое влияние на Православие, были представители обоих полов. Среди отцов, которых почитает Православие, есть богословы Ранней Церкви, подготовившие почву для развития учения Церкви, великие патристические богословы, сформулировавшие учение Церкви о Троице и личности Христа, и те, кто своей жизнью наиболее полно проиллюстрировал духовную жизнь, лежащую в основе Православия.

Одним из отцов Ранней Церкви, наиболее почитаемых в Православии, является Иринеи Лионский (Франция, ок. 130–200 гг.), который во II в. возглавил Церковную борьбу с гностицизмом. В процессе борьбы с этой ересью, Иринеи заложил основы учения о свободе воли человека, которого придерживаются в Православии до сего дня, а также положил начало долгому тринитарному и христологическому вероучительному спору, вследствие которого окончательно выкристаллизовалось учение Православной Церкви о Пресвятой Троице и Христе. Весьма заметное патристическое наследие оставил Ориген Александрийский (Египет, ок. 185–254 гг.), один из первых мыслителей, попытавшийся систематизировать христианское вероучение. И хотя позже некоторые элементы его богословия были осуждены, в православном учении значительное место занимают сформулированные им учение об извечности Сына и учение о христианской жизни как о возвращении души от падшего состояния к Богу.

Главными участниками тринитарного спора в IV в. были Афанасий Александрийский (ок. 296–373 гг.) и каппадокийские отцы: епископ Кесарийский Василий Великий (ок. 330–379 гг.), его брат Григорий Нисский (ок. 330–395 гг.), и их друг Григорий Назианзин (ок. 329–389 гг.). Афанасий был самым видным защитником учения об извечном существовании Сына и о полноте Его Божественности. За отстаивание этой истины Афанасию при четырех императорах пришлось пять раз отправляться в изгнание. Вклад трех каппадокийцев в этот спор состоит в том, что они проводили четкое различие между тремя Ипостасями Троицы, отстаивая и единосущность Ипостасей в одном Божестве. Василий Великий был одной из влиятельных фигур в развитии раннего монашества, и разработанный им монастырский устав до сих пор еще используется в православных монастырях. Григорий Нисский и Григорий Назианзин оказали большое влияние на постановление Константинопольского собора. Григория Назианзина за изложенное им учение о Троице Православная Церковь именует «Григорием Богословом». В дополнение к вышеупомянутым отцам IV в., особо почитаемым Православной Церковью, следует причислить и Фотия Константинопольского (ок. 810–895 гг.) за его труд по защите православного учения об исхождении Святого Духа

исключительно от Отца (а не «от Отца и Сына», как принято в западном богословии).

Выдающимся отцом Православной Церкви в области христологии является Кирилл Александрийский (ок. 375–444 гг.), последователь Афанасия, подготовивший почву для проведения Халкидонского собора. Вопреки Несторию, Кирилл настаивал, что Бог–Сын стал всецело Человеком, воплотившись в тело и оставаясь всецело Богом, чтобы принести спасение человечеству. Такие отцы Церкви как Максим Исповедник (ок. 580–662 гг.), проживший большую часть жизни в Северной Африке, и Иоанн Дамаскин из Сирии (ок. 655–750 гг.) позже заострили восточное понимание Личности Христа. Максим Исповедник помог завершить формулирование догмата Церкви о Личности Христа, настаивая, что так же, как Христос имел и Божественную и человеческую природы, точно так же у Него были и Божественная и человеческая воли и энергии. Человеческая воля Христа не была поглощена Его Божественной волей, но во всех случаях подчинялась ей. Иоанн Дамаскин во времена иконоборчества защищал православное учение об иконах, утверждая, что иконы являются символами воплощения, символами, провозглашающими факт принятия Сыном зримого образа. Иоанн также сформулировал ключевое различие между поклонением, имеющим отношение исключительно к Троице, и почитанием, которое может относиться и к иконам.

Православная Церковь чтит также и святых за их вклад в выражение православной духовности. Наиболее почитаемый из них, — Иоанн Златоуст (ок. 347–407 гг.) из Антиохии Сирийской, который позже стал епископом Константинопольским и является самым известным из проповедников Ранней Церкви. Наиболее часто используемая форма православного богослужения, — Божественная Литургия, носит имя Иоанна Златоуста, несмотря на отсутствие достаточных доказательств для отождествления её происхождения с его именем. Также чрезвычайно влиятельными были египетские монахи III–V вв., чьи размышления о духовной жизни были собраны в VI в. в сборник, называемый «Изречения отцов–пустынников». Наиболее влиятельным из отцов–пустынников был Антоний (ок. 251–356 гг.), который много лет прожил уединенной жизнью, но впоследствии отказался от уединенности, чтобы научать других монахов и организовывать их в общежительный союз с тем, чтобы передавать им опыт как отшельнического, так и общежитийного монашества. Антоний также являет собой показательный пример духовного человека Православной Церкви, живущего уединенно в стремлении к Богу и в

поисках Его. К нему паломники обращались за советом относительно своих духовных странствий. Стоит упомянуть еще одного отца монашеского движения — Григория Паламу (ок. 1296–1359 гг.), монаха из знаменитого греческого монастыря на горе Афон. Григорий помог сформулировать видные в православной сотериологии идеи — он выкристаллизовал понятие о Боге как о Божественном Свете, а также провел различие между «сверхсущностью» Бога и свойственными Ему Божественными энергиями. Наконец, еще одним источником православной духовности является «Добротолюбие», сборник XVIII в. аскетических и мистических писаний, первоначально собранных с IV по XV в.

Эти и многие другие отцы Церкви внесли большой вклад в разъяснение жизни Церкви и истин, составляющих сердце Православия, о Троице и иконах, к которым мы еще вернемся во второй части книги, где будут освещены основные аспекты православного богословия. Православная Церковь рассматривает труды и жизнеописания отцов Церкви как вклад, внесенный ими в развитие учения о Церкви, и как одно из доминирующих выражений Предания, являющегося главным источником православного богословия.

Вселенские соборы

Православное Предание засвидетельствовано не только отдельными личностями, но и совместным свидетельством епископов на соборах, что также весьма существенно. Мы уже упоминали, что ни один собор не обладал правом определять истину заранее, но каждый из них, после его проведения, оценивался общинами, представленных на соборе епископами. Из всех соборов, состоявшихся на протяжении первых восьми веков существования христианства, Православие признает только семь как истинное отражение жизни Церкви, называя их Вселенскими соборами.

I и II Вселенские соборы в основном касались учения о Троице. В 325 г. на северо-западном побережье современной Турции состоялся Никейский собор. Одной из его главных задач было решение проблемы арианства, гласившего, что Сын есть творение Отца и подчиняется исключительно Отцу. На соборе епископы, указывая как на Божественность, так и на извечность Сына, провозгласили, что Сын есть единосущный Отцу. Однако Никейский собор не смог полностью разрешить проблему арианства, так как термин «единосущный» был не совсем ясен, и это открывало возможность для различных его толкований. После собора дебаты на эту тему продолжались еще в течение полувека, кроме того, дополнительно возник

вопрос о Божественности и Личности Духа Святого. Это послужило к созыву в 381 г. в Константинополе II Вселенского собора, одной из главных задач которого была попытка прояснить постановление, принятое в 325 г. в Никее. II собор полностью отверг арианское учение, а также постановил, что и Сын и Дух Святой всецело являются Богом так же как и Отец. В Константинополе к постановлению Никейского собора были добавлены пункты о Сыне и Духе Святом. Таким образом, появился Никео–цареградский (называемый также Никейским) символ веры, который занимает главенствующее положение в христианском мире до настоящего времени.

Вселенские соборы с III по VI касались главным образом учения о Личности Христа. Ефесский собор (состоявшийся в 431 г. на западе нынешней Турции) осудил учение Нестория, проводившего резкое различие между двумя природами Христа (Сын Божий и Сын Человеческий, разделенные личностно), утверждая, что Иисус родился Человеком, с которым, с момента Его зачатия, соединился Сын Божий и обитал в Нем как в храме. Однако из–за того, что два противостоящих друг другу собора, проходивших одновременно, пришли к противоположным заключениям, и по причине политической борьбы за епископский престол, христологический вопрос не был решен до конца. На протяжении последующих двадцати лет, это противостояние было уменьшено посредством переписки между епископами. В результате, Халкидонский собор, состоявшийся в 451 г. на северо–западе нынешней Турции вблизи Никее, установил более точное определение догмата Церкви о Личности Христа: Христос имеет одну Личность, но две различные природы — Божественную и человеческую. В 553 г., с целью более полного разъяснения Халкидонского определения, состоялся V Вселенский собор (называемый также II Константинопольским), который постановил, что во Христе эти две природы являются истинно соединенными в одной Личности Сына Божьего. В 681 г. на VI Вселенском соборе (называемом также III Константинопольским), являющемся заключительной главой в споре относительно Личности Христа, было провозглашено, что Христос обладал двумя волями и двумя энергиями (Божественной и человеческой) в одной Личности.

В 787 г. в Никее состоялся последний признанный Православной Церковью Вселенский собор (называемый II Никейским), который касался вопроса почитания икон. На нем епископы отвергли иконоборческий собор 754 г., утверждая, что почитание икон согласуется с Преданием Церкви, поскольку напоминает людям о воплощении Христа. В своем

постановлении, собор следовал учению Иоанна Дамаскина об иконах, который проводил различие между поклонением (относящимся исключительно к Троице) и почитанием (относящимся не только к Богу).

Кроме великих Вселенских соборов, были и другие, не столь значительные соборы, которые, тем не менее, внесли вклад в выражение православного Предания. Наиболее важные из них состоялись в Константинополе в 1341 и 1351 гг. с целью определения православного учения о благодати как о Божественной энергии Бога. Как и творения отцов Церкви, постановления соборов являются одним из главных выражений жизни Православия и источником его богословия. Позже мы еще вернемся к более детальному обсуждению этих вопросов.

Божественная Литургия

Поскольку в Православии Церковь рассматривается в первую очередь как сакраментальное, поклоняющееся Богу собрание, то Литургия рассматривается как ключевое выражение жизни Церкви. В Православной Церкви существует четыре чина Божественной Литургии. Литургия святого Василия Великого — наиболее древняя и наиболее продолжительная — одно время была основной Литургией Восточной Церкви, но сегодня совершается только десять раз в году (в навечерия или в самые праздники Рождества Христова и Богоявления [5 января], в день святого Василия Великого [1 января], в первые пять воскресений Великого поста, в Страстной Четверг и в субботу перед праздником Пасхи). Литургия святого Иоанна Златоуста — наиболее употребительная, она является сокращенной формой Литургии святого Василия Великого. Части, читаемые вслух перед людьми, по существу те же самые, что и в Литургии Василия Великого, но молитвы, читаемые священником в алтаре, намного короче. Литургия Иоанна Златоуста совершается по воскресеньям и будним дням на протяжении года. Литургия святого Иакова, брата Господня, совершается только в день святого Иакова — 23 октября. Литургия святого Григория Двоеслова называется Литургией Преждеосвященных Даров, поскольку не включает в себя освящение хлеба и вина для Евхаристии. Она совершается по понедельникам и по пятницам во время Великого Поста, а также в понедельник, вторник и среду Страстной Недели. В эти дни Евхаристия совершается с использованием хлеба и вина, которые были освящены в предыдущее воскресенье; поэтому освящение Даров не производится.

Божественная Литургия состоит из трех основных частей: проскомидии (приготовления), литургии оглашенных, и литургии верных. Проскомидия

совершается в алтаре, за иконостасом, священником и его помощниками. Приготовление включает в себя входные молитвы, облачение диакона и священника, приготовление Святых Даров (хлеба и вина) для Евхаристии, каждение, покрытие дискоса и потира (сосуды, используемые во время Евхаристии), и заключительные молитвы. Проскомидия полагает начало двум великим темам, которые будут звучать на протяжении всей Литургии, а именно величие и слава Бога, и нужда людей в Божьей милости. Во время совершения Литургии постоянно возносится слава Отцу, Сыну и Святому Духу, и неоднократно повторяется возглас «Господи, помилуй!» Приготовление Святых Даров заканчивается чтением 50 псалма как обращения к Богу о помиловании. В первой части также делается акцент на единстве и полноте Церкви, на значении святых в богослужении. После молитвенного обращения к иконе Спасителя, совершается молитвенное обращение к иконам Божьей Матери и Иоанна Предтечи, затем поминаются имена православных святых, духовенства и мирян, живших по всему миру на протяжении всей истории Церкви. Проскомидия указывает на события, окружающие рождение, смерть, и воскресение Христа, и провозглашает прощение и победу над смертью и смертностью, которые пришли через Него.

Вторая часть Литургии называется литургией оглашенных и открыта для всех, кто готовится к таинству крещения, а также для кающихся, отлученных от Евхаристии. Она совершается главным образом на амвоне, и частично в алтаре. Эта часть состоит из прославления Бога посредством литургических молитв и хоровых хвалебных песен, а также из чтения двух мест — одного из Деяний Апостолов или посланий, а другого — из Евангелий. Бог прославляется за величие Его силы, славы, милости и любви к человеку; вспоминается спасительное дело Христа, Его воплощение, смерть и воскресение; возносятся молитвы за мир и безопасность в мире, за иерархов и мирян Православной Церкви, за православных христиан живых и усопших; а также звучит молитва к Богу о проявлении милости к Своему народу, и часто повторяется возглас «Господи, помилуй!» Литургия оглашенных обращает внимание православного христианина на единство и полноту Церкви (т.е. единство верующих на земле с усопшими святыми). Несколько молитв заканчивается призывом «Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную, Славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, со всеми святыми помянувшие, сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу предадим». В конце второй части оглашенные отпускаются священником, иногда с молитвами о милости Божьей для них и об отпущении грехов, чтобы и они

присоединились к Церкви и вошли в число Божьего стада.

Третья часть Литургии, литургия верных, предназначена для крещенных православных христиан и тоже совершается главным образом на амвоне, и частично в алтаре. Литургия верных начинается с молитвы благодарения Богу за предоставленную людям возможность обращаться к Нему и искать у Него сострадания, после которой следуют молитвы с просьбой о Божьей милости и споспешествовании в духовном понимании и жизни. Хлеб и вино выносятся к людям, священник просит Бога о милости, после чего священник и люди произносят вслух Никейский символ веры. Центральный момент литургии верных наступает после воспоминания смерти и воскресения Христа, когда священник читает вслух об учреждении Христом Причастия и, вознося хлеб и вино, предлагает их Богу. Священник молит Бога о ниспослании на Дары Духа Святого, и о преобразовании их в Тело и Кровь Христа, чтобы причащающиеся обрели покой, отпущение грехов, общение с Духом Святым и полноту Божьего Царства. После этого совершаются молитвы в память святых (в особенности о Марии и Иоанне Крестителе), а также за Православную Церковь, правителей, и за отдельных верующих поименно. Затем священник разламывает хлеб, кладет его в потир. Причащающиеся подходят к священнику, и он ложечкой раздает каждому из них смесь, состоящую из хлеба, вина и воды. После совершения Евхаристии следуют несколько молитв, в которых причастившиеся выражают Богу благодарность за возможность участвовать в Евхаристии, после чего священник отпускает верующих.

Легко заметить, что повторяющимися темами Литургии являются молитвенное обращение к триединному Богу, исповедание людьми нужды в Божьей милости и выражение благодарности за воплощение и дело Христа. Каждодневное совершение Литургии прочно запечатлевает эти истины в сознании православных верующих, и именно такое каждодневное повторение Литургии вместе с регулярным циклом чтения избранных мест из Священного Писания составляет основное средство постижения жизни Церкви и участия в ней православных христиан.

В дополнение к каждодневной Литургии, богослужение в Православной Церкви совершается согласно годовому циклу праздников и постов, которые не только свидетельствуют о главных исторических событиях и аспектах христианства, но и являются средствами обучения поклоняющихся Богу христианским истинам, а также средствами непосредственного участия в жизни Церкви. Церковный календарь начинается, естественно, с праздника Пасхи, называемого «праздником праздников». Кроме него

существуют двенадцать великих (двунадесятых) праздников: Рождество Пресвятой Богородицы, Воздвижение Креста Господня, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Рождество Христово, Крещение Господне (Богоявление), Сретение Господне, Благовещение, Вербное Воскресенье, Вознесение, Пятидесятница, Преображение и Успение Пресвятой Богородицы. Эти двенадцать праздников подразделяются на две группы — пять праздников Пресвятой Богородицы и семь праздников Господних.

Первым из праздников Пресвятой Богородицы, которым начинается церковный год, является Рождество Пресвятой Богородицы (8 [21] сентября). Этот праздник знаменует рождение той, которая родит Мессию, а также начало, посредством ее рождения, Божьего дела спасения. Введение во храм Пресвятой Богородицы (21 ноября [4 декабря]) отмечает полное посвящение Марии Богу, ее готовность исполнить свое будущее призвание. Сретение Господне (2 [15] февраля) празднует день, когда Иосиф и Мария принесли Христа в храм и были встречены там Симеоном и Анной (Лк.2:25–38). Благовещение (25 марта [7 апреля]) отмечает Божью инициативу и согласие Марии в деле воплощения Бога–Сына. Успение Пресвятой Богородицы (15 [28] августа) провозглашает, что Мария умерла и была телесно воскрешена из мертвых, как и Христос. Согласно православному пониманию, она не придет на Суд и уже полностью живет в Грядущем Веке, являясь заступницей за верующих.

Первым из праздников Господних является Воздвижение Креста (14 [27] сентября). Он указывает на место, которое Крест занимает в важных исторических событиях (или, по меньшей мере, событиях, которые Православие считает историческими). Такими событиями являются видение Константином Креста перед его победой в 312 г. (которая привела к созданию Византийской Империи), нахождение истинного Креста матерью Константина Еленой, и освящение Церкви Воскресения на месте Гроба Господня. Вторым праздником является Рождество Христово (25 декабря [7 января]). Этот праздник подчеркивает единство Божественной и человеческой природ в Личности Христа. Затем идет праздник Богоявления (6 [19] января), который знаменует Крещение Христа. Вербное Воскресенье (воскресенье перед Пасхой) отмечает въезд Христа в Иерусалим как Иудейского Царя. Праздник Вознесения Христова (через 40 дней после Пасхи) знаменует завершение Христом Своего дела и Его вознесение к Отцу и Духу Святому. Пятидесятница (50 дней после Пасхи) отмечает рождение Церкви посредством схождения Духа Святого. И, наконец, Преображение (6 [19] августа) празднуется в честь откровения Божественной славы Христа людям.

Кроме этих двенадцати великих праздников, в православном календаре отмечается четыре поста, имеющих очень большое значение. Великий Пост начинается в понедельник за семь недель до Пасхи и продолжается до полуночи перед пасхальным утром. Петров Пост начинается в понедельник через неделю после Пятидесятницы и заканчивается вечером 28 июня (11 июля) перед праздником святых апостолов Петра и Павла. Успенский Пост длится с 1 по 14 августа (14–27 августа), и Рождественский — с 15 ноября по 24 декабря (с 28 ноября по 6 января). Согласно православному пониманию, строгий пост подразумевает не полный отказ от пищи, но отказ от мяса, рыбы, яиц, молочных продуктов, оливкового масла и вина. Существуют и различные другие, менее строгие предписания относительно поста в течение года. Абсолютный пост имеет место только в день участия в Евхаристии, когда не должны приниматься никакая пища или питье до непосредственного момента участия в Евхаристии (а в некоторых случаях такой пост начинается с вечера предыдущего дня). В Православии пост не рассматривается как дело отдельного человека: он всегда связан непосредственно с корпоративным богослужением и жизнью Церкви.

Некоторые из приведенных в этом разделе праздников хорошо знакомы евангельским христианам, в то время как другие представляют те аспекты православной жизни, которые нам не характерны. В седьмой главе мы детальнее рассмотрим верования, которые существуют в Православии в связи с праздниками Пресвятой Богородицы. На данный же момент достаточным будет лишь обратить внимание на то, что повторяющийся цикл праздников и постов является одним из главных выражений православного Предания, так как именно посредством такого повторения, а не рассудочного учения, спасительные истины христианства и спасительная жизнь Церкви запечатлеваются в умах и сердцах православных христиан.

Архитектура и иконография в Православной Церкви

Православие являет миру свою жизнь не только посредством письменного и устного выражения, но и посредством множества Церковных символов (праздники, рассмотренные в предыдущем разделе, отмечаются не только словесно, но и визуальным изображением тех событий, которые они знаменуют). Из этих символов наибольшее значение имеют те, которые представлены архитектурными формами церковных зданий и расположением икон внутри церкви.

Типичное здание православной церкви состоит из большого помещения с очень высоким куполообразным потолком и с амвоном (возвышенная

часть храма перед царскими вратами) посередине. На западной стороне находится притвор, а на восточной — иконостас, который отделяет амвон от алтаря. Иконостас по высоте своей не достигает потолка, так что над его верхней частью можно увидеть заднюю стену алтаря. Иконостас имеет трое врат: царские врата посередине, северные с левой стороны, а с правой — южные врата. Посередине алтаря находится престол, который можно увидеть через открытые царские врата. Скамьи в православных церквях на Востоке обычно отсутствуют (хотя в некоторых церквях вдоль стен можно увидеть несколько скамей). Миряне в храме обычно стоят, но многие из них совершают поклоны, становятся на колени или даже prostираются на полу. В настоящее время на Западе и в Греции в православных церквях для мирян стали устанавливать скамьи или сиденья.

Агиоргусий следующим образом объясняет символизм такого расположения:

Притвор есть приготовление ко входу в небеса; амвон церкви, с куполом над ним, знаменует собой само небо; а алтарь, «Святое Святых», с престолом посередине, знаменует собой «обиталище» Бога и Божий престол. Этот символизм является особенно очевидным при совершении Божественной Литургии, во время которой «Царство Божье пребывается», чтобы присутствовать среди мирян.

Из этой цитаты становится ясным, что архитектурные формы православной церкви являются способом выражения жизни Царства Божьего, характерной для Церкви. Православные христиане переступают порог храма с тем, чтобы вкусить небесной жизни и Божественного величия, и это prepares их к участию в Евхаристии, которая преобразует людей в Церковь и дает им жизнь Духа Святого. В таком архитектурном расположении является очевидной эсхатологическая перспектива, о которой мы уже говорили: в евхаристическом собрании присутствует жизнь Грядущего Века — Царство Божье.

Русский иконописец Леонид Успенский предлагает несколько иное, дополнительное объяснение, утверждая, что амвон представляет собой вещественный мир, а алтарь — невещественный мир, жилище Бога. Иконостас же разделяет оба эти мира. Он пишет:

Хотя, с одной стороны, Божественный мир от человеческого отделяет ширма, иконостас в то же самое время объединяет два эти мира в одно целое, в образ, отображающий состояние тварного космоса, когда все разделения будут преодолены, когда будет достигнуто примирение между Богом и тварным, и в самом тварном. Находясь на линии раздела между Божественным и человеческим, он посредством образов насколько

возможно полно открывает путь к такому примирению.

Агиоргусий, говоря, что амвон представляет собой небо, имеет в виду приведение человека к сфере Божественного Царства. Успенский, несмотря на то, что использует другую терминологию, указывает на то же: архитектурные формы церкви показывают путь, которым человек может быть возвышен к неведущей Божьей сущности. Иконостас, пишет Успенский, играет основную роль в открытии этого пути к примирению. Поэтому, будет полезным более детально рассмотреть, каким образом расположены иконы на «линии раздела», иконостасе.

Хотя в православных церквях в расположении икон существует разнообразие, все же характерное местоположение разделяет иконостас на пять уровней или ярусов, каждый из которых покрыт иконами. Самый нижний ярус, наибольший, кроме икон содержит и трое врат, над которыми следуют остальные четыре яруса. На верхнем ярусе иконостаса находятся иконы патриархов и других великих людей раннего периода ветхозаветной истории. Этот ярус знаменует собой Церковь Ветхого Завета, служившую прообразом Церкви Нового Завета, посредством которой становится возможным соединение с Богом. На втором ярусе располагаются иконы больших ветхозаветных пророков, держащих свитки с пророчествами о воплощении. Посредине этого яруса находится икона Богородицы, на которой изображена Мария с поднятыми в молитве руками и с Младенцем в чреве. Эта икона (к которой направлены лики всех пророков) знаменует собой факт, что воплощение является исполнением ветхозаветных пророчеств. Третий ярус содержит иконы, которые изображают события новозаветного периода, составляющие стадии Божьего действия в мире. Таковыми являются события, отмечаемые великими праздниками, о которых говорилось в предыдущем разделе. Этот ярус также именуется «Церковные праздники». Четвертый ярус, который является главным местом всего иконостаса, называется «Чин», и в центре содержит икону, изображающую Христа, сидящего на престоле. Вокруг иконы Христа располагаются: по правую сторону икона Марии, по левую сторону икона Иоанна Предтечи, а также других святых, апостолов и (или) ангелов, лики которых, в молитвенной позе, направлены к Христу.

Как уже говорилось, пятый ярус содержит трое врат. Царские врата — это дверь в Святое Святых, через которую может входить только духовенство. На царских вратах расположены иконы четырех Евангелистов, над которыми находится икона Благовещения. Непосредственно над самими вратами размещается икона, изображающая Последнюю Вечерю. Царские врата знаменуют собой вход в Царство Божье, поэтому иконы на вратах

возвещают об этом Царстве. С левой стороны от царских врат находится икона Девы Марии с Младенцем, а с правой стороны обычно размещается икона Христа Спасителя (хотя на этом месте иногда может находиться икона святого или икона, посвященная празднику, в честь которых названа эта церковь). На северных и южных вратах располагаются иконы либо архангелов Михаила и Гавриила, либо праведных диаконов. Остальную часть нижнего яруса иконостаса покрывают иконы, имеющие отношение к различным месяцам или событиям в литургическом календаре. Эти иконы в дни праздников, посвященных им, выстав-ляются перед кафедрой.

Успенский следующим образом объясняет всеобщий символизм иконостаса:

Разными ярусами в гармоничном порядке и строгой последовательности показываются стадии Божьего Промысла. От Бога к человеку, сверху вниз испускается луч Божественного откровения: постепенно, через подготовку Ветхого Завета, через предвещенное патриархами и предреченное пророками оно спускается к ярусу святых дней, к исполнению того, ради чего подготавливался Ветхий Завет, и через этот ярус к грядущему завершению Промысла, к образу Царства Божьего — Чину. Ниже него происходит общение между Богом и человеком. Это и есть пути восхождения человека. Они исходят снизу вверх. Через принятие Евангельской проповеди и молитвенное общение, через единение воли человека с волей Бога (в этом отношении икона Благовещения знаменует собой иконопись гармоничного единения двух волей), и, наконец, через участие в таинстве Евхаристии человек совершает свое восхождение к Чину, т.е. проникает во вселенское единство Церкви, становится «одним телом» с Христом.

Описание при помощи икон Божьего сошествия к человеку и восхождения человека к Божественной сфере напрямую связано с православной идеей христианской жизни как пути восхождения к единению с Богом. Об этом понятии мы уже упоминали во введении, и более детально оно будет рассмотрено во второй части книги. Мы должны ясно понимать, что архитектурные формы православных церквей имеют большое значение в свидетельствовании и учении об этом важном аспекте жизни Церкви. В Православии образ является не чем-то отделенным от словесного провозглашения, но неотъемлемой частью такого провозглашения. Слово Божье и образ являются выражениями того же Предания, жизни Церкви, которая является источником православной веры и жизни.

Я надеюсь, что к настоящему времени читателю стало понятным,

почему в Православии отсутствует хорошо развитое понятие богословского авторитета, и как оно выражает жизнь Грядущего Века. Православное Предание не является ни авторитетным бытием, ни человеческим откликом на какое-либо авторитетное писание, такое как Библия. Предание, напротив, является потоком благодати, в котором вся Церковь охвачена Духом Святым; оно — жизнь, которой Церковь обладает во Христе. Никакое внешнее выражение жизни Церкви не обладает юридическим авторитетом над другими выражениями и поскольку между ними не существует разногласия или несогласия, то и нет необходимости делать выбор между различными «авторитетами». Писание, творения отцов Церкви, постановления Вселенских соборов, Божественная Литургия и визуальные образы, такие как иконы и церковная архитектура, — все они являются средствами выражения Предания Церкви. Другими словами, ни одно из этих выражений не является источником православного богословия, напротив, они — как бы «окна и двери», через которые мы можем видеть и входить в ту жизнь, которая является источником богословия.

В первой части этой книги мы не только рассмотрели вопрос об источнике православного богословия, но и частично затронули православное понимание христианской жизни. Мы увидели, что снова и снова оживают такие идеи как Царство Божье, путь восхождения к единению с Богом, и совокупная жизнь, которую разделяют христиане в евхаристическом собрании. Поэтому во второй части этой книги мы более детально и систематически рассмотрим эти идеи, изучая сущность зрелого православного богословия, расцветшего в XX веке среди православных богословов-эмигрантов из России, Греции и других стран.

Часть II. Зрелое православное богословие

Глава 4. Учение о Троице

Евангельские христиане в большом долгу перед Православной Церковью в области тринитарного богословия и христологии. Когда нас просят объяснить понятие о Троице, мы, как правило, отвечаем, что Бог извечно существует как одна сущность в трех отдельных Лицах. Мы описываем Личность Иисуса Христа как мистическое соединение двух природ в одной Личности: природы человеческой, и Божественной природы второго Лица Троицы. Мы настолько знакомы с этими выражениями, что склонны забывать, что ни одно из них не присутствует в Писании. Такие термины как «сущность», «личность», и «природа», которые используются в богословии по отношению к Троице, не употребляются в Библии в том значении, которое приписывается им при объяснении Троицы. Да и само слово «Троица» вовсе не встречается в Писании. Эти выражения возникли в результате интенсивных исследований и споров, длившихся на протяжении нескольких сотен лет, в попытке точно и верно выразить библейское учение о Боге. Большинство богословов, принимавших участие в этих спорах (пик которых пришелся на IV и V вв.), были отцами именно Восточной Церкви, предшественниками сегодняшней Православной Церкви.

Несмотря на наш большой долг перед Православной Церковью в этих областях развития богословия, и тот факт, что Православие, Католицизм и Протестантизм используют одну и ту же тринитарную и христологическую формулировки, все же между учениями евангельских христиан и православных о Боге есть существенное различие. Следует также напомнить, что западное христианство больше подчеркивает юридический аспект отношений с Богом, в то время как восточный взгляд характеризуется мистическим и личностным подходами. В этой главе мы рассмотрим и попытаемся более полно объяснить разницу между этими подходами, а также последствия их развития для восточного и западного богословия.

Апофатическое богословие

В предыдущих главах, чтобы охарактеризовать восточный подход к действительности, несколько раз было использовано слово «мистический» без дополнительного объяснения идеи мистицизма. Некоторые богословы утверждают, что мистицизм является противоположностью знанию. Английский ученый в области патристики Эндрю Лаут пишет:

Тем не менее он [мистицизм] может быть охарактеризован как поиск и опыт тесных отношений с Богом. Мистик не довольствуется знанием о Боге, он стремится к единению с Богом... Поиск Бога, или наивысшего, ради Него Самого, и нежелание довольствоваться ничем меньшим кроме Него; поиск тесных отношений с Тем, к Кому так стремится душа: вот что является сердцем мистицизма.

Обсуждая тему поиска Бога, Лосский более полно объясняет эту идею, говоря, что в мистическом богословии субъект (богослов) больше не отличается от своего объекта (Бога): «Бог уже не представляется объектом, ибо здесь речь идет не о познании, а о соединении. Итак, отрицательное богословие есть путь к мистическому единению с Богом, природа Которого остается для нас непознаваемой». В понимании Восточной Церкви, задачей богословия и действительным призванием христианской жизни является достижение такого единения с Богом, такой близости с Ним, при которых человек становится частью Божественной жизни, Божественного общения.

Цитата из Лосского показывает, что путь к такому соединению является «отрицательным» и что, хотя мы ищем близости с Богом, Он остается для нас непознаваемым. Идее о том, что Бог является непостижимым и находится вне нашего познания, Православие придает особое значение. Зернов пишет, что каким бы близким ни было общение верующего с Богом, «Божеская сущность остается непроницаемой для человеческого разума, так как согласно восточной практике апофатического (отрицательного) богословия мы можем только декларировать, что Бог находится вне всех наших определений и предположений». Греческий иеромонах Авксентий также подчеркивает, что поскольку Бог, в конечном счете, непостижим, приоритетом богословия должен быть именно отрицательный метод, который провозглашает, чем Бог не является, что Он не есть, отсюда название «отрицательное» или «апофатическое» богословие. Положительный же метод провозглашает, чем Бог является, что Он есть (отсюда «катафатическое» богословие). Таким образом, вместо перечисления и определения атрибутов Бога, как это часто делают западные богословы, православный богослов, по всей вероятности, станет рассматривать те аспекты нашего мира, которые содержат несовершенство или неполноту, и лишь затем провозгласит, что Бог не имеет этих качеств. Так, например, Он не ограничен, учитывая ограниченность мира, не является временным, учитывая ограниченность мира во времени, не грешен, учитывая греховность мира, и т.д. Через такую концентрацию внимания на том, что Бог не есть, человек, в конечном счете, достигает того момента, когда уже не может делать отрицаний: перед лицом

непостижимости Бога никто не может утверждать, что Бог есть, а что Бог не есть. Максим Исповедник, которого цитирует Зизиулас, утверждает: «Бог имеет сущность не ограниченную условностями бытия, непостижимую, ничем недостижимую и никак не объяснимую, ибо Он находится вне утверждения и отрицания». То же говорит и Лосский: «Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть ... в самой природе Своей Он непознаваем. Он «не-есть». Но (и в этом весь парадокс христианства) Он — Тот Бог, Которому я говорю «Ты», Который зовет меня. Который открывает Себя, Личного, Живого».

Для западного богослова подобные утверждения могут показаться близкими к агностицизму, поскольку православные не верят в то, что человек действительно может что-либо узнать о характере Бога. В действительности это не так. Зизиулас, защищая от подобного обвинения апофатический подход к богословию, говорит: «Главная задача этого богословия состоит в том, чтобы сместить вопрос об истине и знании из области эллинистических онтологических теорий в область любви и общения». Как считают православные, катафатический богословский метод приводит не к познанию истинного Бога, а к ложному пониманию философской идеи о Боге как наивысшем бытии (именно это имеет в виду Зизиулас, упоминая «эллинистические онтологические теории»). Восточная Церковь проводит четкое различие между рациональным (или философским) познанием, и личным, мистическим общением, которое, будучи правильным способом познания Бога и единения с Ним, является целью апофатического богословия. Уэр объясняет это следующим образом: «На самом деле наши отрицания являются сверх-утверждениями. Являясь по форме своей разрушительным, апофатический подход в конечном итоге имеет эффект утвердительный: он помогает нам выйти за пределы утверждений положительных и отрицательных, за пределы языка и мысли к непосредственному опыту познания живого Бога».

Шмеман проливает свет на различие между философским и мистическим подходами к Богу, связывая непостижимость Бога с Его святостью:

«Святой» есть истинное имя Бога, Бога «не ученых и философов», а живого Бога веры. Познание о Боге приводит к определениям и отличиям. Познание же Бога приводит к одному, непостижимому, но очевидному и неизбежному слову: «святой». Этим словом мы выражаем, что Бог является совершенно Другим, о Котором мы не можем знать ничего определенного, и что утоление нашего голода и всех наших желаний — в Нем, недостижимом, оживляющем нашу волю, непостижимом Сокровище, которое привлекает нас; и действительно, нет ничего более достойного для

познания, кроме Него.

Несомненно, что слово «святой» Шмеман использует по отношению к таинственной и непостижимой природе Бога, и не рассматривает под ним Его нетерпимость к греху или отделение от грешных людей, что является другим аспектом этого слова. Подобно Зизиуласу, он противопоставляет философского Бога истинному Богу, живому Богу веры. Очень важно отличать познание о Боге от познания Бога. Рационально (или философски) мы ничего не можем узнать о Боге, так как рациональные доводы приводят нас не к истинному Богу, а только к идее о Боге, которая философски может выглядеть правдоподобной. Мы можем достигать познания истинного Бога и единения с Ним на личностном и мистическом уровне. Апофатизм православного богословия заключается в том, что человек, стремясь к единению с Богом, в то же время осознает, что Бог является непостижимым и находится за пределами человеческого познания.

Для объяснения того, что человек все же может соединиться с Богом, несмотря на то, что Бог рационально непознаваем, православные проводят различие между непознаваемой сущностью Бога и Его познаваемыми энергиями. Агиоргусий объясняет это различие, отмечая, что Бог является и трансцендентным и имманентным, т.е. насколько Он отдален от нас, настолько же Он и близок к нам: «Богословское объяснение православного Предания относительно Божьей имманентности и трансцендентности очень простое: Бог близок к нам через Свои «энергии» (действия), которые «спускаются к нам», несмотря на то, что в то же самое время Он является совершенно трансцендентным, т.е. далеким от нас, недоступным в Своей сущности». Уэр, объясняя идею Божественных энергий, утверждает, что сущность их не в посредничестве между Богом и Вселенной, но что «энергии есть Сам Бог в Своих действиях и в проявлении Самого Себя... Сущность Бога обозначает, Кем Он является в Своем естестве; энергии же Бога обозначают, Кем Он является в Своих действиях».

Из этих утверждений можно предположить, что православное понимание сущности Бога и Его энергий соответствует типичному для Запада различию между атрибутами и действиями Бога. В действительности же это не так. Лосский пишет, что энергии можно было бы назвать атрибутами Бога, а не действиями, на что указывают и Агиоргусий, и Уэр, но при этом необходимо помнить, что «эти динамические и конкретные атрибуты—свойства не имеют ничего общего с атрибутами—понятиями, которые приписываются Богу отвлеченным и бесплодным богословием школьных учебников [т.е. систематическим богословием, написанным западными богословами или богословами, находящимися под влиянием

западной мысли]». Очевидно, что целью проведения различий между сущностью и энергиями Бога, также как и целью апофатического богословия в целом, является защита православного понимания Бога, чтобы оно не было сведено к философской идее. Вопрос о том, являются ли Божьи энергии тем, что мы называем атрибутами или тем, что мы называем действиями, в данном случае неуместен. Суть, напротив, заключается в том, что нельзя сводить Бога к идее, которую можно описать философским языком. В то же время, нельзя сказать что Бог — это отвлеченное существо, невыразительное «Оно». Бог есть Личность, и Его внутренний мир нам совершенно неизвестен, однако Он открывается нам посредством Своего внешнего действительного проявления жизни, через общение любви, которое направлено к Его творению. Православие не стремится заглянуть в тайну Божьего внутреннего мира, но радуется тому, что Он дал нам возможность быть соучастниками Его внешнего действительного проявления жизни, поскольку мы соединены с Ним через Его энергии.

В шестой главе мы еще вернемся к вопросу об энергиях Бога в свете восточного понимания благодати. Сейчас же достаточно будет подчеркнуть, что для православных стремление к познанию Бога не означает познание о Нем, как это происходит в западном богословии. Бог не может быть объектом исследования. Православие не только утверждает, что стремление узнать что-либо о Боге не приводит к единению с Ним, но и настаивает, что подобное стремление уводит человека от истинного Бога к идее, которая с Богом не имеет ничего общего. Вместо стремления к рациональному (или философскому) познанию, православное богословие и жизнь стремятся к преклонению перед таинством Бога, чтобы исполниться благоговейным страхом и трепетом перед Тем, Кто настолько далек от нас, и в то же самое время настолько близок к нам.

Доктрина о Троице

Восточное христианство непознаваемость Бога подчеркивает гораздо больше, чем западное. Это объясняется существованием различных подходов к доктрине о Троице, исторически сложившихся на Востоке и на Западе. Конечно, все христиане рассматривают Бога как Единого в Трех Лицах.

Однако православное богословие преимущественно подчеркивает триединство Бога и различие Лиц, в то время как западные богословы склонны подчеркивать единство Лиц Бога. На Востоке одной из главных

ересей, с которой боролись ранние богословы, являлся «модализм». Суть его заключается в том, что Отец, Сын и Дух рассматривались как три разных проявления (так называемые «модусы» или «модальности», отсюда «модализм») одной Монады (Бога). В Ветхом Завете Бог проявил Себя как Отец, в Евангелиях — как Сын, а после вознесения Сына, от времени основания Церкви, — как Дух Святой. Эти три «модуса», или формы откровения, указывают на Бога как на одно, а не на три Лица. Такое толкование стирает различие между тремя Лицами Святой Троицы, так как Лица здесь всецело поглощены сущностью (или еством). Согласно этому учению, на кресте умер Бог–Отец; а это делало искупление невозможным. Поэтому Церковь верно усмотрела опасность и несоответствие модализма библейскому учению о Боге. В борьбе с этой ересью в IV в. восточные отцы Церкви, ведомые преимущественно великими каппадокийцами (Василием, Григорием Нисским и Григорием Назианзином), провели четкое различие между тремя Лицами Троицы, и определили отношения между Ними в категориях «не–рожденности», «рожденности», и «исхождения»: Отец — не рожденная Ипостась; Сын — Ипостась, извечно рожденная от Отца; Дух Святой — Ипостась, исходящая от Отца.

Запад же, напротив, видел опасность не столько в модализме, сколько в языческом политеизме (многобожии). Поэтому раннее западное богословие стремилось объяснить Троицу таким образом, чтобы было очевидно, что три Лица Святой Троицы не являются тремя отдельными Богами. В борьбе с политеизмом западные богословы, ведомые главным образом Августином (354–430 гг.), подчеркивали единство Божьего ества, определяя его как «сущность» или «субстанцию», ество, под которым они подразумевали полноту Божьих свойств (или атрибутов). Согласно такому пониманию Троицы, Отец, Сын и Дух — это один Бог, потому что Они обладают единым еством, одними и теми же атрибутами.

Поскольку восточное богословие особое значение придает различению Лиц Святой Троицы, Православие относится отрицательно ко всему, что затеняет триединую множественность Бога. Вот почему православные богословы усматривают единство Бога скорее не в единосущии трех Ипостасей Святой Троицы, а в Личности Бога–Отца. Таким образом, Божественность Сына и Духа Святого они видят не столько в том, что Они имеют с Отцом одни и те же атрибуты, сколько в Их отношениях с Отцом. Т.е., единство Бога зависит не от абстрактного понятия сущности или атрибутов Бога, но от Ипостаси Бога–Отца, Который главенствует над Божеством. Авксентий пишет: «Единство Божества сохраняется

единоначалием Отца, Который является Единым Источником Божеского естества».

В соответствии с этим понятием, православные богословы утверждают, что две другие Ипостаси берут Свое начало от Отца как от Единого Начала: Сын от Отца рождается, Дух Святой от Отца исходит. Таким образом, эти две Ипостаси имеют непосредственную зависимость от Отца, но в то же самое время они не зависят друг от друга настолько, как от Отца. Лосский указывает, что доктрина об исхождении Духа Святого исключительно от Отца имеет решающее значение для православного понимания Святой Троицы, потому что именно она указывает как на различие Лиц (т.е. Отца и Сына), так и на полное единоначалие или монархию Отца. К подобному выводу приходит и Зизиюлас: «Единство Бога означает не столько единосущие, сколько то, что Отец есть «Первопричина» и рождения Сына, и исхождения Духа». Евангельские же христиане утверждают, что Святой Дух исходит и от Отца, и от Сына, так как в этой формулировке доктрины об исхождении Духа существует очевидное указание на общность Отца и Сына: Они имеют одну сущность, из которой исходит Святой Дух, единосущный Им.

Во времена Среднековья, различие во мнениях об исхождении Духа Святого привело к ожесточенному спору по вопросу *filioque* (лат. «и от Сына»). В Никейском Символе Веры, появившемся в результате II Вселенского собора в 381 г., первоначально было указано, что Дух Святой исходит от Бога–Отца, вопрос же относительно исшествия Духа от Бога–Сына в символе веры не затрагивался. Однако многие богословы и на Востоке, и на Западе утверждали, что Святой Дух исходит и от Отца, и от Сына, хотя Восточная Церковь чаще использовала выражение «от Отца через Сына». Вследствие того, что в VI–VII вв. к символу веры на Западе было добавлено *ciōBofilioqīe*, к середине IX в. спор по вопросу «и от Сына» достиг пика. В это время восточный патриарх Фотий, настаивавший на исхождении Духа Святого исключительно от Отца, был осужден Константинопольским собором в 869–870 гг. (который Западная Церковь считает VIII Вселенским собором). Таким образом, спор по вопросу «и от Сына» стал одним из важнейших догматических расхождений, предопределивших разделение восточного и западного христианства на Православную (на Востоке) и Римско–католическую Церковь (на Западе).

На самом же деле, причиной спора по вопросу «и от Сына» было не столько различие во мнениях относительно исшествия Духа Святого (так как библейские доводы в пользу какой–либо стороны отсутствуют), сколько различие в понятиях о Троице, лежавших в основе этого спора.

Вопрос заключался в следующем: что же является основной составляющей Божеского естества — сущность (естество) или личность? Православные настойчиво утверждают, что согласно западному учению о Троице такой составляющей является именно сущность (естество), что соответственно определяет суть Троицы скорее как взаимоотношения между тремя Лицами внутри единой Божеской сущности. Лосский пишет:

Поэтому Восточная Церковь и воспротивилась формуле «Filioque», которая как бы наносила урон единоначалию Отца: или надо было нарушить единство и признать два начала Божества, или же обосновывать единство, прежде всего общностью природы, которая тем самым выдвигалась бы на первый план, превращая Лица во взаимосвязи внутри единой сущности.

Признание двух начал Божества, конечно, указывало бы на то, что Бог—Отец и Бог—Сын — фактически два самосущных «Бога», что в христианстве неприемлемо. Лосский обвиняет Западную Церковь скорее в том, что она имела тенденцию подчеркивать единство сущности (естества) Бога в ущерб реальному различению Лиц.

Отрицание Православием «и от Сына» обосновано его апофатическим (отрицательным) богословием, т.е. желанием не позволить свести Бога к абстрактному, философскому понятию, которое превращает Бога в просто идею, не имеющую реальной жизни. Бог существует исключительно как три извечных Личности, Каждая из Которых обладает одной и той же сущностью (или естеством), и одними и теми же свойствами (или атрибутами), и не существует другой сущности, именуемой Божеским естеством. В этом отношении, православные правильно утверждают, что именно три Ипостаси, а не Их природа, являются основными составляющими Божеского естества, в то время как западное богословие, сосредотачиваясь на единосущности Бога, подвергается риску упустить этот факт. Лосский, указывая на существующую в западном богословии опасность полагать сущность Бога выше Его триединства, признает также, что и восточное богословие, настаивая на единоначалии Отца, имеет опасный уклон к суб—ординационизму, т.е. подчеркиванию преимущества Отца над Сыном и Духом Святым. Таким образом, существует, с одной стороны, опасность потерять из виду личностный характер Бога как общение трех Ипостасей, а с другой стороны, в том, что легко упустить из виду равнозначимость трех Ипостасей, превратив Сына и Духа в «меньших богов». Таким образом, ожесточенный спор по вопросу «и от Сына» преимущественно являлся результатом желания и Востока и Запада сохранить учение о Святой Троице от потенциальных ошибок, которые они

усматривали каждый в учении противоположной стороны.

Нет сомнений, что богословские споры о Троице носят чрезвычайно сложный характер. Поэтому среди множества едва различимых отличий и трудно уловимых различий читатель легко может потерять из виду суть самого вопроса. Однако, существуют, по меньшей мере, две причины, почему евангельские христиане должны знать об этих отличиях и различиях в учении о Троице. Первая причина состоит в том, что хотя большинство православных христиан вряд ли до конца понимает суть богословского спора по вопросу «и от Сына», тем не менее, доктрину об исхождении Духа Святого исключительно от Отца они вполне могут использовать как солидаризирующий тезис против евангельских христиан. Общаясь с православными христианами, вы наверняка столкнетесь с этой доктриной, и потому вам полезно будет знать о ее существовании.

Во-вторых, евангельским христианам необходимо осознавать, что хотя и в западном и в восточном тринитарном понятии таятся определенные опасности, оба эти учения о Святой Троице опираются на те аспекты Божьего характера, которые имеют ключевое значение для христианской веры и жизни. Западный акцент на единстве Бога (несмотря на то, что между Ипостасями существует определенное различие, и что Бог—Отец действительно имеет определенный приоритет) помогает нам понять, что три Ипостаси Бога являются одновременно и равными и единосущными. Тот, Кто пришел в этот мир для нашего спасения был не «меньшим Богом», но Сыном Божьим, равным Отцу и извечным, как и Отец. Восточное богословие, бесспорно, соглашается с этим фактом, однако следует иметь в виду, что западный подход предохраняет от субординационизма, оберегая важную истину, что Сын, осуществивший искупление, есть тот же Самый Бог, что и Отец. А восточный подход, указывая на Лица, как на составляющие Божества, выдвигает на первый план тот факт, что Бог — не просто существо, владеющее такими атрибутами как всеведение, всемогущество, вездесущность и т.д., но, скорее, сообщество или общение трех Божественных Личностей. Любовь же, которую эти три Лица разделяют друг с другом, является причиной сотворения и искупления человека, чтобы и он имел такое же общение с Ним. Восточное богословие, настаивая на различии Лиц Святой Троицы, помогает нам избежать опасности сведения Бога к абстрактной философской идее, и выдвигает на первый план личностную, реляционную природу Бога и вытекающую отсюда реляционную природу христианской жизни.

И восточное и западное учения о Троице хранят в себе важные истины, касающиеся вопроса спасения христианина. Тем не менее, различия между

этими учениями заслуживают особого внимания, так как они приводят к разным понятиям о Личности Христа. Мейендорф говорит, что если рассматривать Лица Троицы лишь как внутренние отношения внутри Божественной сущности, то Личность Сына, в таком случае, не могла бы рассматриваться как экзистенциальный центр Его человеческой природы, и не могла бы быть субъектом спасительных страданий Христа. Для того чтобы лучше понять это утверждение, содержащее глубокое значение, ниже мы рассмотрим, как восточное и западное богословия понимают личность Христа.

Доктрина о Личности Христа

Все христиане исповедуют Богочеловечество Христа, но на всем протяжении истории Церкви продолжались горячие споры относительно того, что же Писание подразумевает под тем, что Христос является одновременно и Богом и Человеком. Спор о личности Христа достиг своего пика ко времени Ефесского (431 г.) и Халкидонского (451 г.) соборов. В Ефесе Церковь осудила учение Нестория, который проводил резкое различие между Божественной и человеческой природами Христа, утверждая, что Иисус был Человеком, с которым, с момента Его зачатия, соединился Сын Божий и обитал в Нем как в храме. В Халкидоне Церковь осудила учение Евтихия (монофизитство), согласно которому человеческая природа Христа была настолько поглощена Божественной, что обе они стали одной природой. Халкидонский собор постановил, что Церковь исповедует Христа познаваемого в соединении двух природ неслитных, неизменных, нераздельных и неразлучных. Таким образом, собор, в отличие от учения Евтихия, стремился подчеркнуть именно неслитность и неизменность природ Христа и, в отличие от учения Нестория, нераздельность и неразлучность Его природ.

Истины, которые защищал Халкидонский собор, имеют большое значение для христианского богословия, потому что искупление было возможным только при условии, что Христос одновременно был и всецело Человеком, и всецело Богом. Другими словами, для того чтобы Христу искупить человечество, Он Сам должен был стать Человеком, а чтобы искупление имело силу, Он должен был быть одновременно и Богом. Православные богословы, указывая на необходимость Богочеловечества Христа, утверждают, что искупление должно было совершиться в Боге и Богом, но в то же самое время распространиться на все аспекты человеческой жизни. Или, как выразился Григорий Назианзин, «то, что не

было присвоено, то не было восстановлено». Т.е. Христос мог принести полное избавление и спасение человеческой жизни только при условии, что Он Сам был всецело Человеком. Евангельские христиане, говоря о необходимости признания Богочеловечества Христа, также подчеркивают, что только Тот, Кто имел человеческую природу, мог страдать и умереть за человека, и только тот, кто имеет Божественную природу, мог умереть единожды за все человечество. В шестой главе мы более подробно рассмотрим восточную и западную теории искупления. Сейчас же достаточно будет сказать, что христианские богословы согласны между собой в том, что для совершения искупления Христу надлежит быть Богочеловеком (т.е. имеющим и Божественную и человеческую природы одновременно), и что Христос есть познаваемая Личность именно в двух природах, а не в одной.

Несмотря на это согласие, постановление Халкидонского собора принесло очень много проблем. И хотя последующие события помогли разрешить некоторые христологические споры, это не спасло христианство от двух больших расколов (схизм), причиной которых стали разногласия в установлении терминологии, относящейся к Личности Христа.

Первый раскол разделил православное христианство на халкидонские и нехалкидонские Церкви. Большинство восточных Церквей на Ближнем Востоке и в Северной Африке, не говорящих по-гречески, и известных под названием «восточных православных Церквей», считало, что Халкидонский собор не смог достаточно четко сформулировать доктрину об истинном единстве двух природ Христа и, следовательно, недостаточно осудил учение Нестория. Эти Церкви, говоря о единстве двух природ Христа, предпочитали использовать выражение «одна природа». В результате этого, их епископы были провозглашены еретиками, а восточные Церкви, которые не придерживались Халкидонского вероопределения, были названы «монофизитами».

Однако было очевидно, что «монофизитские» Церкви употребляли слово «природа» в его первоначальном значении, в то время как Халкидон в своем определении заменил его словом «личность». Таким образом, по существу они утверждали то же самое, что и Халкидонский собор: Христос есть цельная (объединяющая в Себе две природы) Личность. Следовательно, проблема заключалась не в вопросе о сущности Христа, а в терминологии. Только более 1500 лет спустя этот долгий христологический спор был решен с приходом осознания, что нехалкидонские Церкви фактически держатся той же веры в Бога-Сына, Который, кроме Божественной, обладал и человеческой природой.

Второй раскол произошел между Востоком и Западом, и был менее заметным, хотя на самом деле имел гораздо большее значение и последствия, чем первый, так как до сих пор современные восточные и западные богословы по-разному объясняют то, что Халкидонский собор подразумевал под выражением «Личность Христа». Западные богословы в большинстве своем рассматривают Христа как необъяснимое и неопишное единение Его Божественной и человеческой природ в результате их сочетания внутри одной цельной Личности при воплощении. Такое объяснение напрямую связано с западным пониманием Троицы, которое подчеркивает сущность (естество) Бога, рассматривая ее как самосущное бытие, которое могло сочетаться с человеческой природой, чтобы таким образом возникла Личность Христа.

Православные же богословы указывают, что такой взгляд на воплощение подразумевает, что во Христе мы получаем воплощение абстрактного Божества в Человеке Иисусе. Но нельзя забывать, утверждают они, что Божественная природа не может рассматриваться как самосущное бытие. Следовательно, с человеческой природой в чреве Марии сочеталось не самосущное бытие, но Личность Бога-Сына. Православные также настаивают, что, поскольку Сын уже являлся Личностью до воплощения, Он и остался этой же Личностью после воплощения. Другими словами. Личность Христа — это не результат воплощения; Личность Христа есть извечная Личность Бога-Сына. Воплощение же является не образованием новой личности из двух природ, а действием, посредством которого Бог-Сын присоединил человеческую природу к тому, Кем Он уже был как Личность. Он присоединил человеческие атрибуты и жизненный человеческий опыт к тому, чем Он уже обладал как Бог. Он принял человеческую природу в Свою Божественную Личность, всецело и неизменно оставаясь при этом Богом; Тем, Кем Он уже был. Иисус Христос, говорят они, обладает Божественной природой не потому, что она является одним из составляющих Его Личности, а потому, что Он является Богом-Сыном, извечно разделяющим Божественную природу с Отцом и Духом. И наоборот, Христос обладает человеческой природой потому, что Он при воплощении присоединил ее к Своей Божественной Личности.

Таким образом, несогласие двух сторон в этом расколе относительно Личности Христа состоит в том, что западная сторона считает Личность Христа соединением двух природ, Божественной и человеческой, возникшим при воплощении; тогда как восточная сторона полагает, что Личность Христа — это извечная Личность Бога-Сына, Который при

воплощении принял человеческую природу. Именно к этому подводит Мейендорф в цитате, которая приведена выше. Как считают православные, чрезмерная концентрация внимания на природе Бога таит для Запада опасность прийти к пониманию Личности Христа как сочетания двух природ. Но, как говорит Мейендорф, Божество могло родиться для нас и искупить нас только при условии, что Личность Христа является той же самой Личностью, что и Бог–Сын. С ним соглашается и Флоровский: «Иначе сказать, воплощение, есть явление и действие самого Бога, есть усвоение и восприятие Им человечества, — Бог–Слово есть единственный действующий субъект в акте воплощения, Сам Логос родился Человеком от жены». Другими словами, православные никоим образом не отрицают человеческую природу Христа, но настаивают на том, что Его человеческая природа носит Божественный характер и, что ради нас родился Человеком, жил Человеком, умер и воскрес именно Бог–Сын. Только в таком случае, утверждают они, спасение является возможным и осуществимым.

В настоящее время среди богословов все еще существует немалое расхождение во взглядах относительно того, что Халкидон подразумевал под «Личностью Христа». Для нас же особенно важным является тот факт, что все православные Церкви (халкидонские и нехалкидонские) настаивают, что Бог–Сын присоединил к Своей Личности человеческую природу, в то время как большинство современных западных богословов утверждает, что Личность Христа является результатом соединения (при воплощении) Его Божественной и человеческой природ. Таким образом, видимой причиной разделения между халкидонскими и нехалкидонскими Церквями в значительной степени было недоразумение, вызванное терминологией, тогда как более глубокое разделение фактически охватывает как раз Церкви, декларирующие свою приверженность Халкидонскому вероисповеданию.

* * *

Евангельские христиане могут спросить, зачем им нужно в таких подробностях знать православное понимание природы Бога? Разве недостаточно просто верить в триединство Бога, и что Христос является и Богом и Человеком одновременно? В каком то смысле, конечно, достаточно просто верить в эти истины, особо не вникая в них. Но, с другой стороны, различия в понимании Бога между православными и евангельскими христианами напрямую касаются вопроса понимания духовной жизни, в которой особую роль играет различие между апофатическим и катафатическим подходами в богословии. Евангельские

христиане обращаются к Богу как к Кому-то близкому, Которого они могут описать, в Чьей милости могут быть уверены, или как к близкому Другу. Православные же христиане обращаются к Богу скорее с чувством благоговейного страха, умоляя Его о милости, не будучи до конца уверенными в ней, как к Судье, а не к Другу. Однако необходимо указать, что эти различия в обращении к Богу не являются абсолютными. Православие рассматривает Бога не как непредсказуемого или нежелающего проявить милость, но на самом деле видит в Нем Того, с Кем человек может разделять общение или даже дружбу. И хотя эти различия носят тенденциозный, а не нормативный характер, они все же порождают ощутимую разницу в духовной атмосфере, о чем свидетельствует даже простое сравнение, как церковных строений, так и богослужений евангельских христиан и православных.

На эти же различия указывает и то, как верующий человек говорит о Боге: подчеркивая Его троичность или единство. Говорят, что если бы протестанты перестали верить в Троицу и приняли унитаризм, то им не пришлось бы даже особо трудиться над изменением других аспектов учения. Это утверждение, конечно, является большим преувеличением. Однако протестантский акцент на юридическом и личностном аспектах спасения, а также другие характерные для протестантов идеи действительно оставляют мало места для таких понятий как общение между Божественными Личностями, и каким образом это общение передается людям, которых Бог создал и искупил. В восточном же богословии этим идеям (общению внутри Божества и общению с Ним Церкви) придается особое значение, так как они исходят из восточного понимания о Боге.

Что касается христологии, можно утверждать, что православная терминология при описании Личности Христа больше соответствует верованию евангельских христиан, чем их собственная. Как и православные, за исключением некоторых ветвей Протестантизма, мы верим, что результатом воплощения Христа стало истинное, личное присутствие Бога-Сына на земле, а не только присутствие Божества или Божеской сущности в Человеке Иисусе. Как и православные, мы верим, что искупление является в значительной степени Божьим действием: за нас умер не просто Человек, но Сам Бог. Таким образом, мы видим, что иногда то общее, во что верят православные и евангельские христиане относительно воплощения, затеняется лишь различными способами выражения веры. К этому вопросу мы еще вернемся в восьмой главе. Сейчас же мы переходим к православному учению о сотворении человека, так как именно в этой области различия между богословием евангельских

христиан и православным богословием становятся наиболее очевидными.

Глава 5. Сотворение, призвание и грехопадение человека

Евангельские христиане считают, что до грехопадения человек находился в совершенном состоянии общения с Богом, и что первоначальной задачей Адама и Евы было оберегать и наслаждаться этим состоянием. Православное же богословие, в свете учения о непознаваемости Бога, и более сильного, чем у евангельских христиан, акцента на свободной воле человека, имеет несколько иное понятие о состоянии человека в период после сотворения и до грехопадения, и о его призвании. Это, в свою очередь, ведет к отличному от евангельских христиан взгляду на грехопадение человека, а также имеет важные последствия для православного учения о спасении. В этой и следующей главах мы рассмотрим различия между взглядами евангельских христиан и православных относительно человеческого рода: его сотворения, призвания и грехопадения.

Сотворение человека

Борьба с гностицизмом во II в. стала причиной одного из первых богословских конфликтов в Ранней Церкви. Отличительной чертой гностицизма среди прочего был крайний фатализм: каждый человек уже при рождении принадлежал одному из двух классов, и спастись мог только тот, кто родился в «высшем» классе, предназначенном к спасению. Богослов конца II в. Иринеи Лионский, выступая против гностицизма и отстаивая свободу выбора человека, утверждал, что первоизначальным состоянием человека было младенчество и неустойчивое совершенство, и что призвание человека заключается в достижении зрелости и совершенства. Несмотря на то, что такой взгляд на изначально сотворенное состояние Адама и Евы был не единственным среди ранних отцов Церкви (да и сам Иринеи описывал их состояние по-разному), он оказал значительное влияние на последующее развитие православного богословия.

Лосский, обсуждая в своей книге учение богослова, известного как Дионисий Ареопагит (III–VI вв.), утверждает, что изначально вся тварь была призвана к совершенному единению с Богом, и что это единение совершается «синергией», т.е. взаимодействием воли тварных существ и идей-волений Божественных. Он пишет: «Впрочем, если это соединение предполагает ... «взаимодействие» и согласованность воли, а значит —

свободу, то первоизданное состояние тварного космоса можно воспринимать как неустойчивое совершенство, в котором полнота соединения не была еще достигнута, и в котором тварь должна была возражать в любви, чтобы полностью исполнить Божественное о ней смирении». Позже он более полно объясняет эту идею:

Ибо тварь уже в своем первоизданном состоянии была разлучена с Богом, так как обожение, соединение с Богом было ее целью, ее конечным завершением. Итак, первоизданное блаженство не было состоянием обожения, но известным к нему предрасположением, совершенством твари устроенной и устремленной к своей цели.

Описывая изначально сотворенное состояние человека, подобное утверждает и греческий богослов Панагийотий Кресту: «Человеку изначально не предлагалось полное совершенство, так как это предполагало бы принуждение. Но совершенство было поставлено перед ним как цель, к которой он должен был стремиться и достигать». На первый взгляд может показаться, что Лосский и Кресту противоречат друг другу, так как Кресту настаивает, что Адам и Ева при сотворении не были совершенными, в то время как Лосский, используя слово «совершенство», говорит об их состоянии. Однако эти два богослова имеют в виду два разных вида совершенства, что становится очевидным из следующего утверждения Лосского: «Совершенство первоизданной природы выражалось, прежде всего, в способности приобщаться к Богу, все более и более прилепляясь к полноте Божества, которая должна была пронизать и преобразить всю тварную природу».

У обоих богословов просматривается сильный акцент на свободу выбора человека: Бог не хочет принуждать человека строить с Ним отношения против его воли; поэтому Он и не создал человека в изначально совершенном единении с Ним. А точнее, Бог создал человека в состоянии незрелости, младенчества в смысле его «разлучения» с Богом, и для достижения единения с Ним предоставил ему возможность использовать свою свободу. Кто-то может предположить, что под словом «разлучение» Лосский имеет в виду абсолютную, качественную разницу между Творцом и тварью. Но его утверждение, что конечная цель человека — соединение с Богом, показывает, что разлучение, о котором он говорит, не является постоянным, как, например, различие между Творцом и тварью. Таким образом, получается, что Лосский и другие православные богословы подразумевают человека изначально разлученным с Богом в смысле отсутствия у него совершенного общения с Ним. Следовательно, первоизданное «совершенство» человека выражалось только в способности

иметь отношения с Богом, приобщаться к Нему, а не в фактическом осуществлении этого общения и соединения с Богом.

Этого взгляда на изначально сотворенное состояние человека придерживались также несколько богословов Ранней Церкви (в частности, Ириней и Ориген), которые проводили различие между словами «образ» и «подобие». В Быт. 1:26 Бог говорит: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему». В следующем стихе, однако, указано, что «сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его». Восточные богословы, следуя Иринею и Оригену, утверждают, что упущение слова «подобие» в ст. 27 указывает на то, что образ Божий — это сотворенная характеристика, а подобие — нет. Кресту объясняет это различие следующим образом:

Образ не обладает всем в совершенстве, как мы уже увидели, но имеет способность к совершенству; недостаток образа исправляется подобием.... Под выражением «по подобию» подразумевается склонность к самоопределению с целью достижения совершенства посредством мучительной борьбы в бесконечном процессе совершенствования.

С ним соглашается Леонид Успенский, говоря что «призванием человека, сотворенного по образу Божию, является стяжание Его подобия. Иметь образ Божий означает иметь возможность стяжать Божественное подобие». Подобное утверждает и Уэр:

Образ ... указывает на потенциальную возможность жизни в Боге, подобие же — на осуществление этой возможности. Образ — это то, чем человек обладает изначально, то, что дает ему возможность стать первым делом на Путь духовного восхождения; подобие — это то, чего человек надеется достичь в конце этого восхождения.

Из этих утверждений становится очевидным, что в православном богословии образ Божий заключается в способности, данной человеку Богом при сотворении, достигать единения с Ним. Подобие же заключается в совершенстве, предназначенном Богом для человека, которым он должен овладеть по своему свободному выбору, взаимодействуя с Божьей благодатью и стремясь к полному единению с Богом. Из утверждений Кресту и Уэра также явствует, что и жизнь человека до грехопадения рассматривалась как путь восхождения, ведущий к совершенству и соединению с Богом. Бог сотворил мир, в котором человек находился в состоянии младенчества, но имел способность достигнуть зрелости, используя данную им Богом при сотворении возможность.

Более подробное описание Агиоргусием поможет нам лучше понять проводимую православными богословами разницу между образом и

подобием Бога:

Образ Божий в человеке означает, что человек имеет духовную душу, отображающую Бога—Отца как личность. Человек способен познавать Бога и быть в общении с Ним. Человек принадлежит Богу, так как, будучи Божьим чадом и имея образ Божий, он родствен Ему.... Отцы Церкви также проводят различие между образом Божьим в человеке, и его подобием Богу: образ является потенциальной возможностью, данной человеку, вследствие которой он может достигнуть жизни теозиса (общения с Богом). Подобие же Богу является осуществлением этой возможности; т.е. все больше и больше становиться тем, кем человек уже есть: Божьим образом, Божьим подобием. Различие между образом и подобием, другими словами, является различием между быть и становиться.

Следует отметить, что разлучение человека с Богом, о котором Лосский говорит в вышеприведенной цитате, — не абсолютное. Адам и Ева были чадами Бога с самого начала их существования. Тем не менее, общение с Богом было поставлено перед ними как цель, которую им следовало достигать. Таким образом, первоначальным призванием человека было стяжание Божьего подобия, устремление к единению с Богом. Для описания этого процесса Агиоргусий использует термин «теозис», а Лосский — «обожение».

Ниже мы более подробно остановимся на том, что православные богословы подразумевают под этой ключевой идеей.

Призвание человека — «обожение»

Особого внимания в Ранней Восточной Церкви (и до некоторой степени в Западной) заслужили два библейских отрывка. Первый содержит утверждение в Пс.81:6 «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы». Второй провозглашает во 2Пет. 1:4, что Божьи обетования были даны нам, чтобы через них мы «соделались участниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью». С помощью этих стихов отцы Церкви подчеркивали свою веру в то, что призвание человека — стать в определенном смысле Богом, а именно стать сопричастником Божеской природы, Божеского естества. Идея «обожения» была одним из самых ранних понятий, посредством которой Ранняя Церковь выражала свое понимание призвания человека. Хотя современное Православие следует этой идее Ранней Церкви, тем не менее, оно не всегда выражает ее термином «обожение». В определенном смысле это слово является специальным богословским термином, часто используемым

православными богословами, и в повседневном употреблении оно появляется довольно редко. Так как это слово отсутствует в Литургии, многие православные христиане никогда о нем и не слышали. Эти идеи — стяжание Божьего подобия, достижение единения с Богом, участие в Божественной жизни, восхождение к Царству — подразумеваются под одним термином: «обожение».

Лосский ясно выражает православную веру в то, что призванием сотворенного человека является восхождение к Божественной природе. Отвечая на вопрос относительно того, почему Бог сотворил человека свободным и ответственным, он говорит, что «именно потому, что Он хотел призвать его к высочайшему дару — «обожению», т.е. к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что Бог есть по Своей природе». Мейендорф также пишет, что мы не должны понимать природу человека как самодостаточное и закрытое начало, так как его предназначением является восхождение в богопознании через приобщение к Божественной жизни. Так как мы, евангельские христиане, подчеркиваем именно уникальность Бога, термин «обожение» и утверждение, что человек может стать по благодати тем, кем Бог есть по Своей природе, могут показаться для нас кощунственными. Вот почему евангельские христиане не допускают и мысли о рассмотрении этих понятий.

Однако в то же самое время нам необходимо признать, что православные богословы не вкладывают в термин «обожение» того смысла, который вкладываем в него мы. Мейендорф говорит, что «обожение» не отрицает трансцендентности Бога и не утверждает, что человек фактически становится «Богом». Наоборот, он пишет, что Бог «дает нам Свою собственную жизнь. Обретая ее, человек не становится «обладателем» Божества, и не становится в сущности своей Богом; он становится сопричастным тому, что дано ему Богом, и благодарит Бога за Его невыразимую благодать». Также и Лосский говорит, что сопричастность Божественной природе не означает стать в сущности своей Богом, так как в этом случае подразумевалось бы, что Бог — это не Троица, а мириады личностей. Он объясняет это следующим образом:

Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для трех Лиц Пресвятой Троицы. Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, «причащающей» нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным.

Из этих цитат становится очевидным, что православные богословы проводят разницу между такими понятиями как «быть Богом по естеству» и «быть сопричастным» Божественной жизни, быть Богом по природе и стать «богами» по благодати. Лосский указывает, что эта разница является следствием проводимого различия между сущностью и энергиями Бога, о чем мы говорили в предыдущей главе. Следовательно, православные не утверждают, что человек может стать «Богом» по естеству или по природе, что действительно было бы кощунством. Наоборот, они настаивают, что утверждение о том, что человек становится Божественным по природе, приобщаясь к Божественным энергиям, не стирает границы между Богом и творением.

Но если действительно существует различие между такими понятиями как быть Богом по естеству и стать Божественным по природе, приобщаясь Божьим энергиям, то в чем это различие заключается? В каком смысле, согласно православному богословию, человек становится Божественным по природе? Существует, по крайней мере, три основных аспекта «обожения», или стяжания Божественного подобия. Первый аспект состоит в том, что «обожение» включает в себя стяжание присущих Богу качеств. Как уже говорилось в предыдущей главе, Божьи энергии — это проявление Его Божественной жизни вне Его сущности, Его характера настолько, насколько Он раскрыл Себя Своему творению. Таким образом, Божьи энергии включают в себя такие качества как любовь, справедливость, милость и сострадание, которые Он разделяет с человеком. И «обожение», в таком случае, является стяжанием этих качеств. Успенский утверждает, что достижение Божественного подобия — это взаимодействие между Божьей благодатью и человеческими усилиями, чтобы «стяжать добродетели, из которых любовь наибольшая, наивысшая черта Божьего подобия». Его поддерживает Уэр, говоря, что человек был сотворен с призванием «возрастать в любви от образа Божьего к подобию Божьему».

Первый аспект «обожения» несколько похож на такие понятия евангельских христиан как «быть благочестивым» или «быть подобным Христу» (Рим.8:29). Необходимо помнить, что выражение «причастники Божеского естества» в 2Пет. 1:4 находится в начале обсуждения качеств, таких как добродетель, рассудительность, воздержание, терпение, благочестие, братолюбие, любовь (2Пет.1:5–9). К возрастанию в них должен стремиться каждый человек. Таким образом, для православных «обожение» состоит отчасти в том, чтобы соединяться с Богом в Его энергиях, приобщаясь к Нему по благодати и посредством проявления тех качеств, которые Бог разделяет с человеком.

Вторым аспектом «обожения» является приобщение человека к Божьему бессмертию, разделение с Ним Его вечного существования. В 2Пет. 1:4 причастность Божескому естеству описывается как удаление «от господствующего в мире растления похотью», и одной из главных идей Ранней Церкви было как раз понятие о том, что человек призван к переходу от состояния смертного и тленного к состоянию бессмертному и нетленному. Греческий богослов Христофор Ставропулос пишет, что «обожение» «означает восхождение человека к Божественной сфере, к атмосфере Бога, а также соединение человека с Божеством». Особое значение он придает тому, что «обожение» является не преобразованием нашего естества в естество Божье, но «всцелым соединением человека с Богом как неограниченным счастьем в Божьем Царстве». Флоровский также пишет, что «обожение» есть участие в жизни бесконечной и нетленной. Это не означает, что человек онтологически становится Богом, но что он имеет личное и вечное общение с Богом. Божественная жизнь, в этом смысле, является жизнью, которая не подвержена разрушению. Возвращаясь к замечанию Лосского относительно того, что по благодати человек становится Божественным по природе, православная мысль утверждает, что в естестве Своем Бог есть бессмертный и нетленный, в то время как человек в естестве своем был сотворен смертным и тленным, поэтому нетленность он может обрести только по благодати. Нетленная жизнь является целью, к которой Бог призвал человека при сотворении. Этот аспект «обожения» соотносится с таким понятием евангельских христиан как «вечная жизнь с Богом», вечное наслаждение Его присутствием.

Третий аспект «обожения», общение с Богом, непосредственно следует из второго. В вышеприведенной цитате, Флоровский связывает жизнь бесконечную с радостью личного общения с Богом. В другом труде он указывает на «обожение» как на «близкое общение человека с живым Богом. Быть с Богом — означает пребывать в Нем и разделять Его совершенство». Мейендорф также говорит, что окончательным предназначением человека является общение с Богом. Этот аспект «обожения» в некоторой степени соотносится с таким понятием евангельских христиан как «общение с Богом», но православные вкладывают в это понятие более широкий смысл, чем протестанты. Зизиулас пишет, что «обожение» «означает приобщение не к естеству или сущности Бога, а к Его собственной жизни. Цель спасения состоит в том, что Божья жизнь должна осуществиться и на уровне человеческой жизни». Под Божественной жизнью Зизиулас подразумевает общение Лиц Троицы

между собой. Бог сотворил человека с призванием стремиться к мистическому участию в той жизни и общении, которые Бог имеет в Себе. Это — самый важный аспект «обожения» и окончательная цель человеческого рода. Говоря о процессе становления сынами Божиими (в Пс.81:6 быть «богами» связано с тем, чтобы быть «сынами Всевышнего»), православные имеют в виду приобщение человека к сыновству Бога-Сына, которое Он имеет с Богом-Отцом, и общению внутри Троицы.

Следует также отметить, что призвание человека состоит не только в том, чтобы самому соединиться с Богом посредством «обожения», но и в том, чтобы соединить с Ним весь тварный мир. Авксентий указывает, что на Адама и Еву была возложена миссия соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть «обожения»:

Человек, отдав всего себя Богу, соединяя в себе «разделения» мира сотворенного и одновременно подчиняясь Богу с отрешающей его от всего любовью, осознанно передал бы Ему все творение. От Бога же, в свою очередь, он получил бы все, чем Бог обладает по природе. Таким образом совершилось бы обожение венца творения (человека) и через него всего творения. Эта потенциальная возможность и есть Божье предназначение человека.

Эта цитата ясно показывает, что призвание человеческого рода может осуществиться только посредством синергии (взаимодействия) Бога и человека, и что частью его миссии также является передача всего тварного космоса Богу. Агиоргусий, обсуждая учение Максима Исповедника, пишет:

Чтобы передать все Божье творение Богу, человек должен преодолеть все виды разделений в Божьем творении: между мужским и женским полом, землей и раем, небесным и земным, зримым и незримым, и, наконец, разделение между тварным и нетварным, соединяя, таким образом, Божье творение с Творцом.

Несмотря на то, что из этих двух цитат трудно определить, каким именно образом человеческий род должен соединить в себе весь тварный космос, очевидным является факт, что «обожение» относится не только к человеку, но и ко всему тварному миру.

Краткий обзор понятия «обожения» обнаруживает, что эта идея не так уж и чужда Протестантизму. Несмотря на это, само слово «обожение» может вызвать резкую критику со стороны евангельских христиан. Прежде, чем мы станем отрицать православный взгляд на призвание человека, нам полезно вспомнить, что термин «обожение» в православной лексике редко используется вне специальной богословской литературы, и что его идея во многих отношениях близка богословию евангельских христиан. Тем не

менее, православная идея о том, что Адам и Ева после сотворения не находились в состоянии общения с Богом, но призваны были достигать общения и соединения с Ним, действительно отличается от нашего богословия, так как из-за юридического подхода к оценке окружающей нас действительности, мы склонны придавать особое значение состоянию, в котором был сотворен человек. Восток же, с его мистическим и личностным подходом, сосредоточивается более на цели, к которой был призван человеческий род, так как православные богословы утверждают, что важным было не столько изначальное состояние, сколько восхождение, которое Адам и Ева должны были совершить; восхождение, ведущее к Богу. Таким образом, разные способы, которыми православные и евангельские христиане описывают изначальное сотворенное состояние человека, отображают и разницу в богословских взглядах, о которой упоминалось выше.

Грехопадение человека

Восточный взгляд на изначальное состояние Адама и Евы после сотворения и их призвание приводит православное богословие к отличному от евангельских христиан пониманию грехопадения человека. Авксентий, описав призвание человека (см. его вышеприведенную цитату), продолжает: «Для Православия грехопадение человека, lapsus, сравнимо не с утратой изначальное статической и совершенной природы, но с уклонением странника со своей стези, единственной стези, ведущей к принадлежащему ему по праву дому; грехопадение является задержкой — временным прекращением бесценного процесса». Здесь необходимо отметить, что Авксентий отрицает идею о том, что Адам и Ева до грехопадения имели «изначально статическую и совершенную природу», и, в свою очередь, считает (возможно, правильно), что статическое состояние человека до грехопадения подчеркивает как раз западное богословие. Истолкование Авксентием грехопадения как отклонения от пути восхождения соответствует восточному пониманию жизни человека как процесса восхождения, а не состояния до или после грехопадения. Подобное утверждает и Лосский: «Адам не выполнил своего призвания. Он не сумел достичь единения с Богом и обожения тварного мира». Путь восхождения, по которому человек должен был пройти от состояния младенчества к зрелости, Агиоргусий именуется «испытанием», и утверждает, что грехопадение Адама указывает на то, что он не выдержал этого испытания.

Зизиулас заостряет наше внимание на следующем: «Греческие отцы

понимают грехопадение человека, и соответственно, грех — не как осуществление чего-то нового [т.е., нового положения или состояния].., но как обнаружение и проявление тех недостатков и потенциальных опасностей, которые были присущи творению, когда оно предоставлено самому себе». Это утверждение удивительным образом обнаруживает то, что в вышеприведенных цитатах только подразумевалось. Когда Бог сотворил мироздание, оно имело определенные недостатки, и даже таило в себе опасность, так как не было еще соединено с Богом. (Выражение «оно предоставлено самому себе» относится к творению, которое не участвует в «обожении», и не приведено еще к общению с Богом.) Таким образом, задача человеческого рода состояла не в том, чтобы оставаться в изначально сотворенном состоянии, радоваться совершенному мирозданию, и поддерживать совершенное общение с Богом. Перед Адамом и Евой была поставлена цель достичь соединения с Богом, а их грехопадение было «уклонением от пути» или «неспособностью исполнить свое призвание». Грехопадение только обнаружило то, что прежде уже было присуще творению; оно не привело творение к какому-либо существенно новому состоянию. Таким образом, в восточной мысли отсутствует представление о грехопадении как о потере состояния совершенства и блаженства, поскольку православные богословы не считают, что Адам и Ева при сотворении находились в таком совершенном состоянии. Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что это не означает, что Адам и Ева до грехопадения не имели никаких отношений с Богом. В некотором роде, они были его чадами. Тем не менее, Православие объясняет грехопадение не как потерю положения или состояния, которым они предварительно обладали, но как неудачу в достижении цели, поставленной перед ними Богом.

Следствием такого понимания грехопадения является то, что в Православии имеется отличное от евангельских христиан понятие о грехе. Зернов пишет: «Восток рассматривает грех как временную болезнь, которая причиняет человеку боль, но не уничтожает в нем Богоподобный образ». Евангельские христиане также верят, что, несмотря на грех, человек все еще носит в себе образ Божий. Однако православные настаивают, что грех — это просто «временная болезнь». Подобное объяснение предлагает и Авксентий: «Человек не «впал» в состояние, в котором его природа стала греховной, но избрал пребывание и потакание своей необоженной природе». Он продолжает: «Человек приходит к Христу как поврежденное, а не разрушенное творение. Он не упал с небесных высот, но уклонился от прекрасного пути; поэтому, «не следует осуждать его за ошибку слишком строго»».

Принимая во внимание такие высказывания, евангельские христиане склонны считать, что православные недооценивают серьезность греха. Но точнее будет выразиться, что они понимают грех по-другому. Шмеман пишет: «С нашей точки зрения, однако, «первородный» грех заключается не в том, что человек «ослушался» Бога; грех состоит в том, что он перестал жаждать Бога и только Бога, перестал видеть свою жизнь как таинство общения с Богом в тесной связи с мирозданием». Уэр утверждает, что первородный грех означает не унаследованную вину, но «рождение в среде, где легко творить зло, и трудно творить добро». Из этих утверждений становится очевидным, что в православном богословии под грехом подразумевается не столько непослушание и являющаяся результатом вина, сколько несостоятельность исполнить призвание, заключающееся в «обожении» (т.е., жаждать только Бога). Эта идея хорошо совместима с тем, что, как уже было сказано выше, восточное богословие рассматривает действительность не столько с юридической точки зрения, как это делает западное, сколько в терминах жизни и отношений. Поэтому, с нашей точки зрения, их понятие о грехе без придания особого значения фактору вины не является столь серьезным как наше. Тем не менее, это не означает, что православные недооценивают всю серьезность греха.

Главным следствием грехопадения и греховности человеческого рода, согласно православному богословию, является то, что человек стал неспособным достичь соединения с Богом, т.е. выполнить задачу, которую Бог поставил перед ним при сотворении. Лосский объясняет эту идею следующим образом:

Бесконечное расстояние между тварным и нетварным, естественное разделение между человеком и Богом, которое, тем не менее, должно быть преодолено обожением, становится для человека непреодолимой бездной после его самоопределения в новом, граничащем с небытием, состоянии — состоянии греха и смерти.

Это утверждение удачно суммирует основные аспекты православной мысли, представленные в этой главе: сотворенный человек не имел совершенного общения с Богом, хотя и был наделен способностью достичь соединения с Ним через «обожение». Грехопадение же состояло в том, что человек уклонился от пути, который вел его к соединению с Богом. Следствием этого является неспособность человека достичь «обожения».

Если мы вспомним, что в Православии одним из главных аспектов единения с Богом является приобщение к жизни, нетленности и бессмертию Бога, мы не будем удивляться тому, что восточное христианство

неспособность человека достичь «обожения» объясняет тем, что человек стал рабом греха и смерти. В вышеприведенной цитате Лосский утверждает, что падшее человечество находится в состоянии греха и смерти, а Мейендорф указывает на то, что в результате грехопадения человек «оставил свою цель, истинное предназначение своего естества, будучи поработщен силой смерти, потому, что он не обладал бессмертием как собственностью». Идеей поработщания силой смерти, частично взятой из Евр.2:14, православное богословие объясняет изменение происшедшее с человеком при грехопадении. Неспособность достичь своего призвания и выполнения своего предназначения привела человечество к рабству смерти и тления, которые человечество могло бы преодолеть, следуя путем соединения с Богом. Человек не стал смертным в результате грехопадения (потому что был смертным от сотворения), но в результате грехопадения утратил способность превозмочь свою смертность. В этой главе мы рассмотрели то, что лежит в основе различия во взглядах евангельских христиан и православных богословов на сотворение человека. Эти два разных понятия о сотворении человеческого рода, его призвании и грехопадении, а также его жизни и спасении, можно кратко обобщить следующим образом: евангельские христиане в большинстве своем верят, что существует три «стадии» спасения: первая — это состояние при сотворении, в котором Адам и Ева разделяли совершенное общение с Богом и друг с другом; вторая — греховное состояние, в котором было полностью утрачено общение с Богом и нарушены человеческие отношения друг с другом и с естественным миром; третья — искупленное состояние. Следовательно, Божье искупление и спасение состоят в восстановлении человека в состояние, в котором он первоначально находился до грехопадения.

Православные верят, что существует две «стадии» спасения. Хотя в данном случае использование слова «стадия» не совсем уместно, однако поскольку православные богословы обычно говорят о жизни человека как о пути восхождения, мы будем использовать этот термин для удобства сравнения. Согласно православному пониманию, человек в первоизданном состоянии имел не столько подлинное общение и единение с Богом, сколько потенциальную возможность к оным. Призванием человека было стяжание «обожения», чтобы стать причастником Божеского естества. Падшее положение не имеет радикального отличия от изначально сотворенного состояния — это состояние человека, уклонившегося от пути, по которому ему следовало идти. Соответственно, падшее состояние мы можем именовать первой «стадией». Вторая «стадия» состоит в том, что человек

имеет полное общение с Богом и приобщается к Божественной жизни. Это именно и есть цель пути восхождения человека, а не его состояние, которым он обладает. Согласно такому пониманию, спасение есть не восстановление, но путь восхождения к новому состоянию, к Божественной природе. В действительности, Православие считает, что слово «спасение» не наилучшим образом описывает процесс восхождения, так как оно является негативным термином, подразумевающим спасение от чего-то, в то время как Православие имеет в виду именно преодоление препятствий, мешающих человеку исполнить свое призвание. Таким образом, евангельские христиане заостряют внимание на спасении как восстановлении человека до первоначального состояния, а православные — на призвании как пути восхождения к этому новому состоянию.

Итак, разные взгляды на призвание и спасение являются следствием разных подходов (юридический и мистический, которые уже обсуждались выше) к оценке окружающей нас действительности. Разница же в этих понятиях является скорее вопросом акцента, чем абсолютным противоречием. Вряд ли кто-то из евангельских христиан станет утверждать, что искупленное состояние спасенного человека будет точно таким, каким было состояние Адама и Евы до грехопадения — для нас спасение является чем-то несравненно большим. Точно так же, вряд ли кто-то из православных богословов станет утверждать, что грехопадение не является серьезным вопросом, и что никаких серьезных изменений в человеке не произошло, если он не сумел достичь поставленной цели — «обожения». Тем не менее, разница в подходах является достаточно существенной. Поэтому в следующей главе мы подробнее рассмотрим православное понимание искупления и спасения, а также идею «обожения», или единения с Богом.

Глава 6. Спасение — путь «обожения»

После грехопадения человека, осуществление людьми их призвания, которое заключалось в развитии отношений с Богом, стало невозможным по причине разделения с Богом. Поэтому Богу нужно было вмешаться в человеческую историю, чтобы открыть человеку путь к соединению с Богом посредством искупления и спасения человека. Лосский объясняет это следующим образом:

Предложенный первому человеку путь к обожению станет отныне возможным только тогда, когда человеческая природа восторжествует над грехом и смертью. Путь воссоединения с Богом отныне станет для падшего человечества путем спасения. Этот негативный термин указывает на преодоление какого-то препятствия: можно спастись от чего-то, — от смерти и от греха, который является ее корнем. Божественный план не был выполнен Адамом; вместо прямого восхождения к Богу, воля первого человека уклонилась путем противоприродным, приводящим к смерти. Один только Бог может теперь вернуть людям возможность обожения, освобождая их одновременно от смерти и от пленения греху. То, что человек должен был достигнуть, восходя к Богу, то осуществляет Бог, снисходя к человеку.

Из этой цитаты явствует, что в православном богословии между такими понятиями как «призвание» и «спасение» существует тесная связь. Призванием человека было (и остается) достижение соединения с Богом. Спасение, нужда в котором возникла только после грехопадения, является негативной стороной призвания, освобождением от греха и смерти, которые препятствуют человеку достичь «обожения». Следует также отметить, что Бог, посредством искупительной жертвы Христа, снисходя к человеку через воплощение, не осуществил его полного «обожения», но предоставил ему возможность достигать «обожения». В этом утверждении заключается суть православного учения о воплощении и искупительном деле Христа. Ниже мы более подробно рассмотрим православное учение об искуплении.

Три теории искупления

В христианском богословии существует, по меньшей мере, три теории искупления, которое Христос осуществил для человечества. Классическая теория рассматривает воплощение, жизнь, смерть и воскресение Христа как победу над грехом и смертью. В соответствии с этой теорией, воплощением и смертью Нетленный Сын поборол силы смерти и тления, возвратив

человеку возможность достигать бессмертия и вечной жизни. Богословы, придерживающиеся этой теории искупления, утверждают, что человек по причине своей греховности стал пленником диавола, имеющего державу смерти (см. Евр.2:14), но Бог–Сын через воплощение вторгся во владения диавола, чтобы одержать над ним победу и положить конец его власти над человеком. Святая жизнь Христа провоцировала диавола на поиски способа убить Его, несмотря на то, что он не имел власти над безгрешной личностью. Хотя диавол не имел абсолютно никакого права убивать Иисуса, Бог позволил ему сделать это, чтобы смерть Христа стала выкупом за человеческий род.¹⁶¹ Таким образом, смертью Христа диавол лишился власти над смертью, Христос же одержал победу над силами греха и смерти для всего человечества. Воскресение Христа является провозглашением этой победы. Итак, в классической теории искупления из всех аспектов жизни Христа более всего подчеркивается именно воплощение, которое рассматривается как победное вторжение Бога в царство смерти.

Юридическая («латинская») теория состоит в том, что Христос понес на Себе наказание за грехи человеческого рода. Воплощение и жизнь Христа в соответствии с этой теорией рассматриваются как необходимое условие для принесения совершенной жертвы за грех. Поскольку Иисус был безгрешен, Он смог предложить Себя вместо грешников, заслуживших наказание. Гнев Божий Христос претерпел на кресте вместо греховного человечества. Полностью взяв на Себя наказание за грехи человеческого рода, Иисус отвернул от человека Божий гнев за грех и снял с него вину за грех. Таким образом, это позволяет человеку быть принятым Богом. Воскресение Христа засвидетельствовало о том, что Бог–Отец принял жертву Сына. После вознесения Христос занял место одесную Отца, ходатайствуя за Своих людей. Итак, юридическая теория искупления выделяет смерть Христа как средство осуществления искупления.

Согласно третьей теории, именуемой теорией «нравственного примера», Иисус для падшего человечества является примером нравственности, потому что целью Его земной жизни было продемонстрировать то совершенное, жертвенное посвящение, которое Бог ожидает от человека. Иисус как Человек неоднократно игнорировал свои права и желания, чтобы жить жизнью любви. Смерть Христа была высшим примером Его жертвенности, потому что Он не защищался от ложных обвинений, воздвигнутых против Него. Воскресение Иисуса должно пробуждать в человеке желание бороться с греховностью, подражая Ему. Эта теория главным образом выделяет земную жизнь и служение Христа.

Теория «нравственного примера» в своей чистой форме существует

только в среде либеральных протестантов. Евангельские же христиане рассматривают пример Христа не как часть искупления, а как важный мотивирующий фактор в процессе освящения верующих. Юридическая теория искупления часто именуется «западной», и ее придерживается подавляющее большинство евангельских христиан. Этот взгляд на искупление соответствует западному (юридическому и индивидуалистическому) подходу к оценке окружающей нас действительности, о чем уже упоминалось, потому что западные (и евангельские) христиане усматривают главную проблему, которую решает искупление, в индивидуальной вине и наказании человека. Классическую же теорию искупления евангельские христиане именуют «восточной», или «православной», что отражает обычное среди них убеждение, что в православном богословии искупление понимается только в терминах победы над грехом и смертью. И действительно, победа является одним из аспектов искупления, которому Православие придает особое значение, что соответствует восточной идее о том, что порабощение смертью не позволяет падшему человеку достигнуть соединения с Богом.

Так как в Православии особое значение придается идее победы над смертью и, как кажется на первый взгляд, игнорируются заместительный и юридический аспекты искупления, которые с нашей точки зрения имеют ключевое значение в искупительном деле Христа, евангельские христиане могут критически относиться к православной идее искупления. Однако утверждение об игнорировании названных аспектов является не совсем верным, так как на самом деле православное богословие признает заместительный и юридический аспекты искупления, которые так важны для евангельских христиан, хотя и не придает им такого большого значения как последние. Отличие православного взгляда на искупление от взгляда евангельских христиан заключается не в исключительной приверженности какой-то одной точке зрения, а в том, как восточное христианство связывает искупление с целью человечества — «обожением».

Классическая и юридическая теории искупления в православном богословии

Классическая и юридическая теории в православном понимании искупления подтверждаются Божественной Литургией. Классическая теория искупления находит отражение, например, в службе на праздник Воскресения Господня, во время которой священник утверждает следующее о Христе: «Егда снизшел еси к смерти, Животе Бес смертный,

тогда ад умертвил еси блистанием Божества: егда же и умершия от преисподних воскресил еси. вся силы небесныя взываху: Жизнодавче, Христе Боже наш, слава Тебе»; «Да веселятся небесная, да радуются земная, яко сотвори державу мышцею Своею Господь, попра смертию смерть, первенец мертвых бысть; из чрева адова избави нас, и подаде мирови велик» милость». Из этих утверждений мы видим, что Христос имеет образ могущественного Царя, победно борющегося с силами, противостоящими человеку. Так как эти силы есть силы греха и смерти, победа главным образом рассматривается в терминах жизни.

Приготовление Святых Даров для Евхаристии также включает в себя молитву, в которой усматриваются классическая и юридическая теории искупления: «Боже, очисти мя, грешного, и помилуй мя! Искупил ны еси от клятвы законныя честною Твоею Кровию, на Кресте пригвоздився и копием прободся, бессмертие источил еси человеком, Спасе наш, слава Тебе». Очевидно, что молитва включает в себя как терминологию юридическую (Христос искупил человечество от Суда), так и терминологию, ассоциирующуюся с жизнью и победой над смертью (Христос излил на человечество Свое бессмертие). Несмотря на то, что в Божественной Литургии преобладает классическая теория, мы видим, что находит отражение также и юридическая теория искупления.

Из православных богословов Лосский наиболее убедительно иллюстрирует связь между классическим и юридическим аспектами в православном взгляде на искупление. Делая краткий обзор понятия об искуплении, он утверждает, что воплощение устраняет разлучение Божественной и человеческой природ, смерть Христа устраняет преграду, воздвигнутую грехом между человеком и Богом, а Его воскресение лишает смерть ее «жала». В этом утверждении обнаруживаются следующие две мысли: Иисус страдал в наказание за наши грехи, и Иисус победил смерть. Юридический аспект искупления Лосский подчеркивает следующим заявлением: «Оставленностью, проклятием Невинный принимает на Себя весь грех, «заступает Собою» справедливо осужденных и за них претерпевает смерть». Трудно представить себе более прямое утверждение о том, что Христос умер вместо нас в наказание за наши грехи.

Однако Лосский указывает, что такое понимание искупления не является полным, и утверждает, что, несмотря на то, что в Писании действительно подчеркиваются определенные юридические аспекты искупления, они являются не единственными составляющими понятия об искуплении в Новом Завете. Он пишет, что искупление в определенном смысле было и Божьей уловкой для дьявола. Идя на смерть, Христос

Своей невиновностью спровоцировал диавола на убийство (хотя он и не имел власти над Ним), и, не имея на это никакого права, диавол убил Иисуса, таким образом лишившись власти над Ним и теми, которые были подвластны силе смерти. (Такое понимание основывается на словах Иисуса в Мф.20:28, что Он пришел, чтобы «отдать душу Свою для искупления многих»). Итак, смерть Христа стала победой, освободившей человека от силы смерти и диавола. В конце своих рассуждений об искуплении Лосский заключает, что искупление является уплатой долга и Богу (юридический аспект), и диаволу (искупление как победа над смертью, лишившая его власти над смертью).

В свете слов Лосского будет уместным задать вопрос, почему именно классическая теория искупления отождествляется с Православной Церковью. Возможный ответ заключается в реакции православных богословов на чрезмерное уклонение Запада к юридическому пониманию искупления как оплате долга за наши грехи. Так, например, Лосский критикует Ансельма (английского богослова XI в., окончательно сформулировавшего юридическую теорию искупления) за то, что в его определении искупления не находится места победе Христа над смертью, но при этом указывает, что Афанасий в своем определении искупления уравнивал юридическое понятие с понятием триумфа над смертью. Таким образом, Лосский делает вывод, что юридический взгляд на искупление является не единственным, а лишь одним из образов, которые используются в Новом Завете для описания искупления.

Флоровский также пишет, что о кресте нельзя говорить в терминах карающего правосудия, поскольку крест является символом не правосудия, а Божественной любви. Хотя на первый взгляд кажется, что в целом Флоровский отрицает западную точку зрения на искупление, далее он говорит, что «смерть нашего Господа была не только отпущением грехов, не просто оправданием человека, и к тому же не удовлетворением абстрактного правосудия, но победой над смертью и смертностью человека». Использование Флоровским таких фраз как «не только» и «не просто» свидетельствует о том, что он не отрицал эти аспекты искупления, но предостерегал от опасности ограничивать понятие об искуплении только этими аспектами. Присоединяясь к Лосскому, он утверждает, что Христос Своей смертью достиг победы над смертью и смертностью человеческого тела. Более того, его утверждение, что о кресте нельзя говорить в терминах «карающего правосудия» показывает, что точка зрения, которую он осуждает, настолько подчеркивает Божий гнев по отношению к греху, что совсем упускает из виду Божью любовь к тем, кого Он оправдывает

посредством креста. Т.е. Флоровский говорит, что именно любовь, а не правосудие, служила мотивом жертвы Христа.

Рассуждения Лосского и Флоровского показывают, что Православие не придерживается исключительно классической теории искупления. Высказывание Лосского содержит в себе юридический аспект; анализ утверждения Флоровского обнаруживает, что он приводит доводы не против заместительного аспекта, но против крайностей западной теории искупления. Кроме того, Булгаков также подчеркивает юридический аспект искупления, говоря, что Христос понес на Себе тяжесть человеческого греха и «предложил Богу правды жертву умилоствления».

Уэр предлагает несколько иное истолкование Христовых страданий, которое может показаться противоречащим утверждениям Лосского и Флоровского; в действительности же, с их пониманием искупления оно согласуется. Говоря, что страдания Христа сделали для нас то, чего мы не смогли бы сделать сами, он продолжает:

В то же самое время, мы не должны утверждать, что Христос претерпел «вместо нас», но что Он претерпел от нашего имени. Сын Божий претерпел «до смерти» не для того, чтобы освободить нас от страданий, но чтобы наши страдания уподобились Его страданиям. Христос предлагает нам путь не в обход страданий, но путь страданий вместе с Ним; не замещение, но спасительное соучастие.

Это истолкование, как кажется на первый взгляд, противоречит утверждению Лосского, что Христос является нашим Заместителем. Однако следует помнить, что Лосский имел в виду то, что Христос вместо нас претерпел оставленность и проклятие Богом, т.е. то, чего мы не испытывали и никогда не испытаем. Уэр же больше подчеркивает, что смерть Христа не освобождает нас от страдания вообще, а предлагает нам Свое соучастие в наших страданиях. Согласно его определению, страдая с соучастием Бога, мы при этом не испытываем той оставленности Богом, которую претерпел Христос. Следовательно, Уэр отклоняет именно тот неверный взгляд на замещение, который гласит, что христиане вообще не должны страдать, потому что Христос уже пострадал вместо нас. Таким образом, мы снова видим, что православные богословы отрицают не библейскую идею о том, что Христос претерпел разлучение с Богом—Отцом вместо нас (что так сильно подчеркивают евангельские христиане), а искаженное понятие о заместительной жертве Христа, т.е. понятие об искуплении, ограничивающемся только заместительным аспектом.

В вышеприведенной цитате Уэр связывает страдания Христа с нашим путем страданий и говорит, что в наших страданиях мы будем иметь

спасительное соучастие Христа. Здесь снова просматривается православное понимание христианской жизни как пути восхождения к Богу, проходящего через страдания, пути, на котором нашим Путеводителем является Христос. Уэр таким способом связывает понятие об искуплении с призыванием человека к «обожению». Поэтому в следующем разделе мы более подробно рассмотрим взаимосвязь между искуплением и «обожением».

Искупление и «обожение»

Ключом к пониманию взаимосвязи между искуплением и призыванием человека к достижению соединения с Богом является воплощение. В четвертой главе мы увидели, что православные истолковывают воплощение не как соединение Божественной и человеческой природ, образующих

в результате Личность Христа, но как принятие Богом—Сыном человеческой природы в Свою Божественную Личность. Уэр объясняет такое понимание следующим образом:

В Своей «экстатической» любви Бог соединился со Своим творением в наиболее близком из всех возможных союзов, становясь тем, что Он сотворил. Бог, как Человек, исполняет посредническую функцию, которую человек отвергнул при грехопадении. Иисус, наш Спаситель, является мостом через пропасть между Богом и человеком, ибо Он Сам является и Богом и Человеком одновременно.

Далее он продолжает:

Через воплощение Христа ... осуществляется нечто большее, чем устранение последствий грехопадения или восстановление человека до его первоначального состояния в раю. Когда Бог становится Человеком, это означает не возвращение к прошлому, а начало новой стадии в истории человечества. Воплощение выводит человека на новый уровень; последнее состояние является выше первого.... Христос является первым совершенным Человеком — именно совершенным, т.е., не в смысле потенциальной возможности, которую Адам имел в своем невинном состоянии перед грехопадением, но в смысле полностью осуществленного «подобия». Воплощение, к тому же, является не просто способом устранения последствий первородного греха, но необходимой стадией на пути человеческого восхождения от Божественного образа к Божественному подобию.

В этих утверждениях четко прослеживается православное понимание искупления. Призыванием человека было соединение с Богом, которого он не только не достиг, но и потерял способность к таковому. Бог—Сын, приняв

человеческую природу в Свою Божественную Личность, осуществил совершенное соединение Божественной и человеческой природ; Он преодолел в Своей Личности «пропасть» между этими двумя природами. В результате, воплощение не просто восстанавливает человека до того состояния, в котором он находился до грехопадения, но полагает начало новому состоянию, в котором человеческое естество Христа имеет совершенное единение с Богом. Это единение открывает перед человеком возможность достижения «обожения». Мейендорф пишет, что окончательным предназначением человека является «обожение», основанием которого служит ипостасный союз Божественной и человеческой природ во Христе. Подобное утверждает и Флоровский, говоря, что поскольку искупление рассматривается как союз между Богом и человеком, необходимо было, чтобы Искупитель имел две природы.

Из этих утверждений может показаться, что православные верят в то, что соединением Божественной и человеческой природ во Христе было исполнено человеческое призвание к «обожению», причастности Богу. В действительности же это не так. Комментируя такое предположение, Лосский говорит, что сущностью христианства является «невыразимое сошествие Бога к крайнему рубежу падшего состояния человека, даже до смерти, такое сошествие Бога, которое открывает перед человеком путь восхождения и неограниченные возможности соединения тварных существ с Божеством». В другом месте он пишет, что после грехопадения «обожение» остается задачей человеческого рода, и что Христос не выполняет эту задачу за человека. Однако Его жизнь, смерть и воскресение служат соединению человека с Богом, «возвращают ему возможность совершить свое дело, снова открывают ему путь к обожению». Здесь мы видим, что искупление совершается не только через воплощение, т.е. Бог должен был снизойти не только к человеческой жизни, но и к смерти, чему содействовали вся Его жизнь и служение. Роль искупления как раз и состоит в том, чтобы снова предоставить человеку возможность соединения с Богом. Христос не исполнил человеческого призвания вместо человека; Он исполнил его для того, чтобы вести и сопровождать человека по пути восхождения к вечности. Поэтому, целью воплощения и служения Христа было предоставить падшему и потерявшему способность к «обожению» человеку возможность снова ступить на путь, ведущий к соединению с Богом. Такое понимание искупления, как восстановление возможности «обожения», очень удачно было сформулировано Афанасием в IV в., и часто цитируется православными богословами: «Он действительно принял человечность, чтобы мы стали Богом».

Православное понимание искупления поднимает два важных вопроса. Первый вопрос — как искупление восстанавливает способность человека к «обожению»? Из вышесказанного можно сделать вывод, что падшее человечество удерживается от пути «обожения» личностным грехом и порабощением силам греха и смерти, которые в Православии считаются большими, чем грех. Искупление соответственно устраняет эти два препятствия и восстанавливает способность человека к достижению «обожения». Второй вопрос состоит в том, каким именно образом человек обожествляется после грехопадения. Мы видим, что человек, будучи грешником, не способен сам совершить процесс «обожения», и что Христос не исполняет вместо него призвание к «обожению». Что же тогда необходимо для того, чтобы человек мог соединиться с Богом? Об этом пойдет речь в следующем разделе.

Спасение по благодати через действие Святого Духа

Агиоргусий выделяет семь ключевых идей православного учения о спасении. Первая: дело Христа относится не только к Его крестной смерти, но и к воплощению и Личности Христа. Вторая: сущностью спасения является общение с Христом, соучастие в Божественной жизни и освящение энергиями Бога. Третья: искупление рассматривает смерть Сына не как уплату долга, а как средство для победы над смертью. Четвертая: спасение совершается Христом, но применяется к человеку Духом Святым. Пятая: человек имеет реальную свободу выбора при принятии спасения и может осуществить его посредством любви. Шестая: Церковь является ковчегом, через который осуществляется спасение во Христе в Духе Святом, а таинства играют ключевую роль в приведении человека ко спасению. И, наконец, седьмая: спасение будет завершено с Пришествием Христа и наступлением Последнего Суда. Первые три понятия мы рассмотрели в предыдущих главах, а седьмого коснулись, говоря о православном понимании спасения как пути восхождения, фокусирующегося на конечной цели. Поэтому в следующих разделах этой главы мы рассмотрим четвертую, пятую и шестую из этих идей, которые говорят о том, каким именно способом человек достигает соединения с Богом или спасения.

Как видно из обобщения Агиоргусия, в православном богословии «обожение» рассматривается как результат действия Святого Духа в человеке. Лосский пишет: «Сын стал Человеком, подобным нам; мы становимся подобными Ему через обожение и приобщение к Божеству Святым Духом». Также и Ставропулос говорит, что «обожение»

предлагается Христом, но осуществляется Духом Святым: «Только с помощью Духа Святого мы достигаем того момента, когда становимся богами, подобием Бога». Таким образом, именно Дух Святой дает нам Свои энергии, даруя человеку те качества, которые Православие связывает с «обожением».

Как уже было упомянуто во второй главе, в Православии дар Святого Духа связывается с таинством миропомазания, которое совершается немедленно после крещения. Шмеман задает следующий риторический вопрос: «Можем ли мы понять, что исключительность нашей личной Пятидесятницы состоит в том, что мы получаем как дар Того, Кого Христос и только Христос имеет по природе: Святого Духа». Затем он продолжает: «Подготовленное и получившее возможность своего исполнения благодаря крещению, оно [миропомазание] выводит человека за пределы крещения, за пределы «спасения»: делая его «Христом» во Христе, помазуя его помазанием Помазанника, он открывает дверь обожения (теозиса)». В связи с этим утверждением необходимо напомнить, что стать Богоподобным означает приобщиться по благодати к Божественной жизни, которой Бог обладает по природе (см. пятую главу). Утверждение Шмемана показывает, что такое приобщение делает возможным именно принятие Духа Святого. Христос обладает Духом Святым по природе, поскольку Он является Сыном Божьим и соучаствует в общении Троицы. Мы принимаем Духа Святого как дар, и Его присутствие открывает перед нами путь к «обожению». Шмеман использует слово «спасение» исключительно в негативном смысле, подразумевая под ним устранение искуплением препятствий на пути к «обожению». Принятие же Духа Святого ведет человека дальше, к возможности соединения с Богом. Действие Святого Духа, а именно предоставление человеку возможности «обожения», является функцией Божьей благодати. Успенский пишет:

Православное богословие настаивает на нетварном характере благодати и определяет ее как естественные исхождения, характерные черты энергий единой природы трех Божеских Лиц. С помощью этих энергий человек выходит за пределы тварного и становится «причастником Божеского естества».

Лосский предлагает следующее описание благодати: «По учению Восточной Церкви, благодать вообще означает все богатство Божественной природы, как сообщаемой людям; она — Божество, действующее вне Своей сущности и Себя отдающее: Божественная природа, которой мы приобщаемся в ее энергиях». Он продолжает: «Благодать нетварна и

Божественна по своей природе. Она — энергия или преизбыточествующее исхождение единой природы, Божество в аспекте Своего неизреченного отличия от сущности, в аспекте сообщения тварному, их обожению». Выше мы уже рассматривали различие между сущностью Бога и Его энергиями, которое православные проводят в связи с учением о непознаваемости сущности Бога. Из утверждений же Успенского и Лосского становится очевидным, что благодать в православном понимании состоит из энергий, участниками которых являемся мы.

Таким образом, выражение «спасение по благодати» для православных означает, что человек обоживается в результате Божьего действия, сообщающего ему Свои энергии, те сферы Его Божественной жизни, которые Он разделяет с человеком. Православное учение о том, что благодать является энергиями Бога, сообщаемыми человеку и ведущими его к соединению с Богом, противоречит учению евангельских христиан о благодати. Под словом «благодать» мы обычно понимаем Божье отношение к человеку, на основании которого Бог дарует ему спасение. В нашем понимании благодать рассматривается, как правило, в противовес добрым делам и естественным способностям человека: Бог Сам дарует человеку то, чего он не заслужил или то, чего человек сам не смог бы достичь. В православном же понимании, благодать — это Бог, отдающий Себя человеку, т.е., Свой Дух, сообщающий человеку Божьи энергии, чтобы человек мог воссоединиться с Ним.

Место и средства действия Святого Духа

Согласно православному богословию, местом, где осуществляется «обожение», является Церковь, а таинства и человеческие усилия в сотрудничестве с Божиим благодатным действием являются теми средствами, через которые Дух Святой сообщает благодать и обоживает человека. Флоровский следующим образом объясняет, почему именно Церковь является местом «обожения» человека:

Он [Христос] непрестанно живет и обитает в Церкви. В Церкви мы получаем Духа усыновления. Через обретение и принятие Духа Святого мы навеки становимся Божьими. В Церкви совершенствуется наше спасение, а также совершается освящение, преобразование и обожение человека.

С Флоровским соглашается и Агиоргусий: «Принятие Духа Святого и жизнь «обожения» в общении с Богом, исцеление и преобразование человеческой природы являются конечной целью христианской жизни. Церковь Христа есть тем местом, где этот процесс является возможным и

происходит». Следует обратить внимание на то, что в православном понимании получение Духа Святого является не одноразовым действием, а процессом. Человек получает Духа Святого не только при миропомазании, но и продолжает получать Его на протяжении всей своей христианской жизни. Церковь — место этого постоянного принятия Духа Святого. Церковь также является местом, где рождается, воспитывается, достигает зрелости и своей конечной цели — сопричастности Божескому естеству — христианская душа.

Каким же образом в Церкви можно постоянно получать Духа Святого? Ставропулос пишет, что получение Духа Святого и соединение с Богом происходят посредством христианской жизни, а «христианская жизнь возникает посредством Таинств и святых дел — тех добродетелей, которые творятся во имя Христа из побуждения чистого и святого». Далее он пишет, что Божественная благодать придает человеку силы на пути «обожения», и что эта благодать передается и осуществляется посредством таинств, в особенности, таких как крещение, покаяние и причащение. Во второй главе говорилось о том, что эти три таинства являются основными составляющими выражения жизни Церкви. Поэтому не удивительно, что они способствуют и процессу спасения. Посредством крещения Бог начинает в верующем процесс «обожения», так как оно вводит человека в жизнь Церкви. Покаяние является непрерывным действием, посредством которого человек возвращается к жизни Церкви. Высочайшим же средством «обожения» является причащение, так как посредством этого таинства люди преображаются в Тело Христа, соединяясь с Главой Церкви через Духа Святого, которого они получили. Не следует, однако, воспринимать такой акцент на Церкви и таинствах как указание на то, что православные верят, что Церковь распоряжается Духом Святым или распределяет благодать по своему усмотрению. Мейендорф, исправляя такое неправильное представление о православном понимании Церкви и таинств, говорит: «Не Церковь посредством своих установлений дарует Духа Святого, но Дух придает законную силу каждому аспекту жизни Церкви, включая и ее установления». Убеждение в том, что «Дух придает законную силу каждому аспекту жизни Церкви» является результатом православного понимания Церкви. Восточное христианство утверждает, что Церковь является местом деятельности Духа Святого среди людей. Поэтому, несмотря на то, что благодать сообщается человеку не Церковью, можно быть уверенным в том, что человек получает благодать посредством участия в таинствах именно в Церкви потому, что Дух Святой действует через Церковь. Булгаков также утверждает, что способом передачи Духа

Святого являются таинства, которые совершаются священником, имеющим апостольское преемство.

Акцент на таинствах как средстве «обожения» связан с православной идеей, что Церковь в первую очередь есть сакраментальный организм, евхаристическая община. Целью человека является «обожение», а Церковь являет собой жизнь Святого Духа в человеческом сообществе, главной целью существования которого является совершение таинств. Соответственно, посредством Церкви и таинств, совершаемых в ней, Дух Святой сообщает человеку «обожение». Таким образом, православные понятия о Церкви и «обожении» человека тесно связаны друг с другом, а восточный акцент на Церкви как месте спасения исходит из взаимосвязи этих идей.

Дух Святой, в дополнение к таинствам, обоживает человека и посредством усилий человека. В процитированном тремя абзацами выше отрывке, Ставропулос говорит, что христианская жизнь возникает не только посредством таинств, но и посредством «святых дел». Далее он утверждает, что истинной целью христианской жизни является принятие Духа Святого, Который обоживает человека. Молитва, пост и другие Богоугодные дела являются не целью жизни, а «необходимыми средствами для достижения цели». Лосский утверждает, что добрые дела необходимы потому, что грех в жизни человека содействует благодать бездейственной. Он пишет: «Сакраментальная жизнь, "жизнь во Христе", есть непрерывная борьба за стяжание благодати, которая должна преобразовать природу; борьба, в которой чередуются восхождения и падения, но объективные условия спасения никогда не отнимаются у человека». Под «объективными условиями спасения» Лосский подразумевает дело Христа и существование Церкви, которая является местом и средством (в смысле совершения таинств) стяжания благодати.

Таким образом, становится очевидным, что стяжание благодати в православном понимании является постоянным, действенным процессом, в котором главную роль играет стремление человека к добродетели. Уэр подчеркивает действующую, борющуюся природу христианской жизни, говоря о ней в терминах трех стадий. Практическая стадия, именуемая «практическое умение», включает в себя борьбу со страстями, чтобы достигнуть сердечной чистоты. Вторая стадия называется «начала естествознания» и состоит в созерцании природы, чтобы увидеть везде присутствие Бога. Третьей стадией, именуемой «богопознание», является прямое видение Бога и единение с Ним. Уэр также подчеркивает, что не следует понимать эти стадии слишком буквально, и что они не имеют

строгой последовательности, так как в этой жизни никто не достигает второй и третьей стадии; тем не менее, можно принимать участие в других двух стадиях, не достигая совершенной сердечной чистоты. Такое деление христианской жизни на три стадии ясно показывает, что человеческим усилиям и человеческой борьбе, как важным и необходимым средствам стяжания благодати и Духа Святого, в Православии придается особое значение.

Однако это не подразумевает, что соединение с Богом достигается посредством добрых дел. Не только Ставропулос подчеркивает, что обоживает человека именно Дух Святой, хотя и посредством добрых дел. Булгаков также говорит, что «обожение» не заслуживается добрыми делами: «Подвиг (добрые дела) есть не заслуга (ибо благодатного спасения человеческими делами никто не заслуживает и заслужить не может), но личное участие человека в осуществлении своего спасения, которое вообще не имеет меры, ибо сила обожения бесконечна, как вечность».

Лосский, предлагая богословское обоснование, почему же Православие особое значение придает человеческим усилиям в процессе «обожения», утверждает следующее: «Бог становится бессильным перед человеческой свободой, Он не может ее насиловать, потому что она исходит от Его всемогущества. Человек был сотворен одной волей Божьей, но ею одной он не может быть обожен». Это утверждение отображает то же самое убеждение в свободе человеческого выбора (см. пятую главу), которое приводит православных богословов к отрицанию того, что человек изначально был сотворен в состоянии совершенного общения с Богом. Согласно восточному богословию причиной, по которой Бог сотворил Адама и Еву имеющими возможность соединения с Богом и не принуждал их к общению с Ним (которого они могли и не захотеть), было Божье уважение к свободе человека. По этой же причине, утверждают православные, Бог слагает Свою силу перед свободой человеческого выбора, отказываясь обоживать человека без его действительного согласия и участия. Человеческое участие в «обожении» подчеркивает также и Флоровский: «Бог по Своей воле выбрал синергический путь искупления, в котором человек должен принимать духовное участие». Восточное богословие больше подчеркивает свободу человеческого выбора, а не суверенность Бога, которой особое значение придают августиновские и реформированные ветви западного богословия, хотя взгляды некоторых ветвей евангельских христиан на свободу человеческого выбора (например, веслианцев) ближе к Православию.

Таким образом, процесс «обожения» следует понимать как результат

действия Духа Святого, совершаемого посредством совершения таинств в Церкви и человеческих усилий в стяжании добродетелей, благодати и Духа Святого. Для православных не существует никакого противопоставления благодати добрым делам, а отсюда и не возникает вопроса о том, спасается человек верой или делами. Причиной этого является то, что восточные христиане не мыслят категориями наличия заслуг или отсутствия таковых, и рассматривают благодать не как выражение незаслуженности спасения, а выявления энергий Бога, сообщаемых человеку.

«Обожение» как процесс

Из рассмотренного выше должно быть достаточно ясно, что в восточном понимании спасения особое внимание уделяется процессу соединения с Богом через «обожение». Как уже упоминалось ранее, православная духовность характеризуется чаянием, а не озиранием, как у евангельских христиан. Жизнь — это путь восхождения от земного мира к небесному, и его притяжение к конечной цели настолько сильное, что американский православный богослов Пол О'Каллаган однажды сказал: «Мы не можем говорить о полном спасении христианина до тех пор, пока он не войдет в Небесное Царство». Хотя евангельские христиане подобным же образом могли бы выразить свое понимание спасения, тем не менее, мы чрезвычайно редко используем слово «спасение» по отношению к завершающей его «стадии» — прославлению верующего. Православные же используют слово «спасение» (или «призвание») главным образом по отношению к конечной цели, к которой человек призван.

Поскольку в восточном понимании спасения «обожение» — это процесс, а не мгновенное изменение человека, православные богословы заключают, что человек не достигает соединения с Богом ко времени завершения земного пути. Таким образом, православное богословие подтверждает продолжение процесса «обожения» и после смерти личности. Зернов говорит, что христианин получает награду не сразу после смерти, а в конце человеческой истории, что делает возможным дальнейшее его совершенствование. Тем не менее, в Православии эта идея развита не настолько, как католическое понятие о чистилище. Булгаков, например, утверждает, что Православие не признает такого места как чистилище, однако подтверждает, что после смерти человек может находиться в состоянии очищения. Эта идея естественным образом приводит к убеждению, что молитвы к усопшим святым могут помочь православным завершить процесс «обожения». И такие молитвы в православном

понимании благочестия играют особую роль, занимая особое место в Литургии.

В результате такого заострения внимания на процессе соединения с Богом, православное богословие не придает большого значения тому аспекту спасения, который более всего подчеркивают евангельские христиане, а именно — мгновенному изменению, которое происходит в стоящем перед Богом человеке в момент рождения спасительной веры (т.е. рождения свыше). Фактически, используя терминологию западного богословия, можно сказать, что православное понимание спасения состоит главным образом из понятий, которые в нашем понимании относятся к процессу освящения (уподобления Христу). Понимание же спасения евангельскими христианами состоит из понятий, относящихся к оправданию: на основании праведности Христа Бог провозглашает человека праведным и принимает его.

Агиоргусий, объясняя такую разницу в акцентах, утверждает, что в Рим.8:28–30 Павел, проводя различие между предопределением, призванием, оправданием и прославлением, имеет в виду стадии процесса «обожения» или освящения. «Другими словами, — говорит он, — оправдание является не обособленным действием Бога, но негативным аспектом спасения во Христе, означающим освобождение от греха, смерти и диавола; освящение же является позитивным аспектом Божьего спасительного действия, духовного роста в новой жизни во Христе, сообщенной Божьим Святым Духом». Такое объяснение ясно показывает сосредоточение именно на духовном росте. И в действительности, в определении Агиоргусием оправдания не содержится даже намек на то, что Бог провозглашает человека праведным в момент рождения спасительной веры. В евангельской же богословской мысли идея оправдания является ключевой. Флоровский, критикуя понимание Лютером оправдания верою, которого придерживается большинство евангельских христиан, говорит следующее: «Для Лютера слово «оправдывать», означающее провозглашать человека праведным, а не «делать» праведным, есть апелляция к вмененной праведности, которая в действительности является духовной фикцией».

Таким образом, снова становится очевидным, что в православной мысли юридические категории отсутствуют. Для евангельских христиан вопрос состояния человека перед Богом имеет решающее значение. В православном же богословии, в свете акцентирования на достижении праведности через «обожение», этот вопрос едва ли возникает. В результате, православное понимание христианской жизни существенно

отличается от понимания ее евангельскими христианами, для которых самым важным элементом спасения является принятие Богом (или провозглашение праведным), совершаемое в момент рождения свыше. Процесс же освящения начинается с момента изменения положения человека перед Богом. Однако для православных, процесс освящения или «обожения» является средством достижения конечной цели (нового состояния) — единения с Богом.

Тем не менее, не следует полагать, что в православном богословии совершенно не придается значения началу христианской жизни. Шмеман, описывая взаимосвязь между верой и тем, что он называет «культом», т.е. литургической и сакраментальной жизнью Церкви, говорит:

В результате [того, что Христос проповедуется], Царство Божье входит в этот мир, открывается в этом мире; вера же приводит человека к Божьему Царству. Культ является только реализацией, осуществлением того, чего верующий уже достиг верою, и смысл культа состоит в .. том, что он приводит к Церкви, к новому народу Божьему, сотворенному и вызванному к жизни верою.

Следует обратить внимание, что Шмеман, несмотря на отсутствие юридической терминологии, ясно показывает, что христианская жизнь начинается и продолжается верой. Человека гражданином Божьего Царства делает вера, та же вера, которая приводит человека в Церковь, к народу Божьему. Подобное утверждает и Уэр: «Через нашу веру во Христа мы обретаем живые, личные отношения с Богом уже здесь и сейчас; и мы знаем, не как гипотезу, а как существующий факт, из опыта, что эти отношения уже содержат в себе семена вечности». В этом заявлении прослеживается язык отношений, и очевидное указание на начало христианской жизни (рождение веры). С утверждением Уэра, что человек обретает личные отношения с Богом через веру, может согласиться любой евангельский христианин. Таким образом, мы видим, что совсем не обязательно использовать юридические термины для того, чтобы в достаточной мере подчеркнуть изменения, происходящие в человеке в момент рождения свыше.

Пояснения Шмемана и Уэра показывают, что зрелое православное богословие действительно уделяет должное внимание рождению свыше, и хотя православная духовность характеризуется чаянием, все же ее основанием является то изменение, которое совершает Бог в жизни верующего. Таким образом, различие между взглядами православных и евангельских христиан на христианскую жизнь не является абсолютным противоречием друг другу, а лишь разницей в акцентах. Тем не менее,

именно в вопросе христианской жизни существует опасность, что в руках менее одаренных богословов, чем Шмеман и Уэр, эта разница в акцентах может превратиться в абсолютное противоречие. В акценте евангельских христиан на определенном моменте начала христианской жизни (рождении свыше) существует опасность ложного понимания, что если человек «принял Христа» или «молитвою помолился», то он уже спасен, несмотря на то, продолжает ли он жить в вере. В действительности, большинство православных имеет именно такое представление о западных евангельских христианах, и в нем есть определенная толика истины. С другой же стороны, в православном акценте на процессе достижения соединения с Богом также существует опасность забыть, что христианин ищет святости и освящения только потому, что Бог уже сделал его Своим чадом, а не для того, чтобы быть принятым Богом. Как только человек упускает из виду или забывает об изменении в отношениях с Богом при рождении свыше, его христианская жизнь может превратиться в темное существование, полное неопределенности относительно Божьего принятия, полное страха и ужаса в ожидании Божьего Суда, когда человек перестает радоваться тому, что Бог сделал для его спасения.

Еще раз хочется повторить, что, как православное богословие, так и богословие евангельских христиан, в своих наилучших проявлениях не впадают в подобные крайности. И поскольку вторая часть этой книги касается зрелого православного богословия, сформировавшегося в период его возрождения, сейчас я больше внимания обращаю только на разницу в акцентах. Но к различиям между богословиями мы еще вернемся в восьмой главе, когда будем оценивать восточное Православие, и в третьей части этой книги, когда будем рассматривать популярное православие.

В этой главе мы рассмотрели несколько необычную разницу между восточным и западным пониманиями искупления и спасения. Некоторые евангельские христиане, мало знакомые с Православием, могут быть встревожены тем, до какой степени православные богословы подчеркивают свободу человеческого выбора и роль Церкви в вопросе спасения, и тем, что у них отсутствует акцент на праведности, т.е. что Бог на основании праведности Христа провозглашает грешника праведным в момент рождения свыше. Несмотря на то, что православные идеи могут привести нас в замешательство, учение Православной Церкви о спасении полностью согласуется с другими аспектами православной мысли, о которых уже говорилось выше.

Православное «двухстадийное» понимание человеческого призвания согласуется естественным образом с православным учением о спасении,

которое фокусируется на конечной цели — соединении с Богом — и рассматривает спасение как процесс, а не состояние. «Трехстадийный» же взгляд евангельских христиан на спасение согласуется с нашим акцентом на начале христианской жизни (рождении свыше), и изменении в положении и статусе верующего перед Богом. Православный акцент на человеческих усилиях в достижении спасения соответствует восточному пониманию свободы человеческого выбора, которое приводит православное богословие к определению изначально сотворенного состояния человека как незрелого, лишенного реального единения с Богом, и лишь наделенного возможностью достигнуть такового. В свете восточного понимания Церкви как источника богословия, нас не должно удивлять и то особое значение, которое в православной сотериологии придается Церкви, потому что роль Церкви в преобразовании людей в Тело Христа, и роль Церкви в содействии человеку на пути к соединению с Богом фактически являются одной и той же ролью. «Обожение» относится не только к отдельным личностям, но и ко всей Церкви, и ко всему тварному космосу. Таким образом, никто не стремится стать причастником Божеского естества в одиночку; человек может достичь «обожения» только в сообществе с сонмом святых.

В православной сотериологии идея о лике святых занимает выдающееся положение, и кто-то, возможно, уже обратил внимание на то, что, говоря о средствах «обожения», мы не остановились более подробно на идее о роли святых в процессе спасения. Поэтому в следующей главе мы перейдем к рассмотрению этого вопроса и, как увидим, именно в этом вопросе отличие православного богословия от богословия евангельских христиан будет наиболее очевидным.

Глава 7. Спасение и общение со святыми

В православном богословии евангельских христиан более всего смущает почитание святых и использование икон в богослужении, о чем и будет идти речь в этой главе. Среди евангельских христиан бытует мнение, что православные якобы верят, что святые помогают преодолеть пропасть между человеком и Богом, поскольку Бог является слишком далеким, недоступным и недостижимым. Поэтому типичная реакция евангельских христиан состоит в том, что православное (да и католическое) почитание святых равносильно богохульству, как отрицающее уникальность Христа, Единого Посредника между Богом и человеком (в 1Тим.2:5 апостол Павел недвусмысленно утверждает, что есть только один Посредник), и что такое почитание предполагает поклонение иным «богам» (помимо Троицы). Такая наша реакция совсем не соответствует православному пониманию вопросов, касающихся почитания святых. Поэтому, перед тем как перейти к изучению того, каким образом Мария и святые содействуют человеку в достижении Божественного призвания, необходимо в общих чертах рассмотреть православную аргументацию на такую реакцию евангельских христиан.

Святые как заступники

На протестантскую критику почитания святых православные богословы отвечают в основном двумя способами. Во-первых, они заявляют, что протестантское отвращение к почитанию святых главным образом обусловлено их индивидуалистическим мировоззрением. Согласно восточному корпоративному пониманию действительности, почитание святых не угрожает уникальности Христа, но подчеркивает ее. Святые являются таковыми именно из-за их отношений с Христом; и оказывать почтение святым фактически означает оказывать почтение Христу и полноте Христовой Церкви. Поэтому Угольник пишет: «Русский православный видит призвание святого, так же как и своей личности, в постоянных и осмысленных взаимоотношениях с Троициным Богом». Поскольку Бог характеризуется не «индивидуализмом», а общением трех Божественных Лиц, вся жизнь человека должна отражать это общение извечных Божественных Лиц. Как утверждают православные, почитание святых, которые входят в круг этого общения, никоим образом не унижает достоинства Бога. Более того, Булгаков заявляет, что отвергающие почитание святых преодолевают путь к спасению в одиночку, не зная

общения со святыми. Почитая святых, человек получает ободрение, ступая по их следам на пути «обожения»; т.е. человек не идет нехоженым путем.

Во-вторых, православные богословы настаивают на том, что святые являются не посредниками между человеком и Богом, но заступниками, которые молятся за верующих, живущих на земле. Уже в конце IV в. некоторые восточные богословы (три каппадокийца и Иоанн Златоуст) утверждали, что усопшие святые продолжают молиться за людей так же, как и верующие, живущие на земле, молятся друг за друга. Следовательно, когда верующий просит усопшего святого об оказании помощи, это то же самое, что просить другого верующего на земле помолиться за кого-либо. Шмеман говорит, что просить усопшего христианина о заступничестве было обычной нормой с первых дней существования Церкви, поскольку ранние христиане верили, что смерть не разрушает общения святых: во Христе нет мертвых, но все являются живыми. Этот исторический аргумент имеет под собой слабое основание, поскольку то, что ранние христиане верили в общение живых и умерших верующих не обязательно должно означать, что следует молиться усопшим святым. Однако, несмотря на это, понимание святых как заступников, а не как посредников между Богом и человеком, сохраняет уникальность Троицы как единственного объекта поклонения и исключительность положения Иисуса Христа как Единого Посредника между Богом и человеком.

Такая реакция на взгляд евангельских христиан показывает, что православные богословы хорошо знакомы с противоположной точкой зрения относительно почитания святых. Более того, становится очевидным, что в Православии (по крайней мере, в его зрелой богословской форме) почитание святых не является поклонением какому-либо другому богу, помимо Троицы, или попыткой представить каких-либо других посредников, кроме Иисуса Христа, между человеком и недостижимым Отцом. Православное внимание к святым, наоборот, указывает на единство Христа и Его народа, и (по меньшей мере, в теории) подчеркивает близость Бога к этому миру. Таким образом, резкое неприятие евангельскими христианами почитания святых основывается на недостаточном понимании этой практики. Поэтому, чтобы дать более точную оценку этому вопросу, необходимо рассмотреть, каким же образом почитание святых соотносится с другими аспектами православного учения о спасении (о чем мы говорили выше).

В православной мысли святым, в результате их подвига веры, уделяется особое место как людям, достигшим в процессе «обожения» наиболее полного соединения с Богом. В Православии святые, в зависимости от их статуса, часто подразделяются на шесть основных категорий. Прежде всего, это апостолы, которые первыми распространяли Благою Весть Христа. Вторыми являются пророки, предсказавшие Пришествие Христа. Третьими — мученики, которые отдали свою жизнь за исповедание Христа как Спасителя. К четвертой категории относятся отцы Церкви, с непревзойденным искусством объяснявшие и защищавшие христианскую веру. В пятую категорию входят монахи, которые посвятили свою жизнь духовным упражнениям, чтобы достичь совершенства во Христе. И, наконец, шестая категория — это праведники из духовенства и мирян, жившие образцовой христианской жизнью. Эти категории показывают, что «обожение» может принимать различные формы; т.е. пути к соединению с Богом не обязательно должны быть идентичными.

Зернов, объясняя связь между почитанием святых и «обожением», утверждает, что святые являются не посредниками, а проводниками: «Все человечество вовлечено в процесс обожения, и святые являются теми, которые, приблизившись к конечной цели ближе других, могут духовно помочь подняться остальным». Святые «могут духовно помочь подняться остальным» посредством примера своего подвига и молитв. Булгаков пишет: «Их [святых] благодатное присутствие в Церкви, внешне являемое в их иконах и мощах, окружает нас как бы молитвенным облаком славы Божьей». Так как святые имеют наиболее полное единение с Богом, православные верят, что их молитвы особым образом помогают человеку следовать по пути к соединению с Богом. Поэтому, молитва человека к усопшему святому с просьбой молиться о нем считается одним из главных средств следования по пути «обожения».

К тому же, Флоровский утверждает, что молитва к святым не только предоставляет верующему помощь и заступничество, но и углубляет его понимание единства Церкви.

Таким образом, почитание святых и молитва к ним отображает православное убеждение в том, что все христиане следуют вместе по пути «обожения»: те, которые имеют наиболее полное единение с Богом, являются символом единства («соборности») Церкви и, исполняя роль заступников, помогают другим достигнуть такого же состояния.

Из всех святых, которых почитают православные христиане, наиболее почитаемой является Мария, Мать Иисуса. Булгаков следующим образом объясняет такое внимание к Марии:

Любовь и почитание Богоматери есть душа православного благочестия, сердце его, согревающее и оживляющее все тело. Православное христианство есть жизнь во Христе и в общении с Его Пречистой Материю, вера во Христа как Сына Божия и Богоматери, любовь ко Христу, которая нераздельна от любви Богоматери.

Подобное утверждает и Лосский, говоря, что почитание Марии, несмотря на отсутствие в Писании указаний на него, является одним из самых широко распространенных и ценных аспектов жизни Церкви. (Следует напомнить, что в понимании подавляющего большинства православных, Писание есть одна из форм выражения жизни Церкви; поэтому действенная истина может исходить и из других выражений Предания).

Православное почитание Марии также очевидно из того выдающегося положения, которое она занимает в Божественной Литургии. Великая и просительная ектеньи содержат следующее утверждение: «Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную, Славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, со всеми святыми помянувшие, сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу предадим». Во время литургии верных, сразу же после молитвы священника о преобразовании Хлеба и Вина в Тело и Кровь Христа, возносятся молитвы в память о святых, в которых Мария прославляется следующим образом: «Достойно есть, яко воистинну блажити Тя, Богородицу, Присноблаженную и Пренепорочную и Матерь Бога нашего. Честнейшую Херувим и Славнейшую без сравнения Серафим, без тления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем». Во время Литургии, молитвы о прощении также связаны с заступничеством Марии и святых: «Омой, Господи, Пречистой Своей Кровью прегрешения упомянутые чрез заступничество Богородицы и всех Твоих святых».

В этих грех цитатах из Божественной Литургии содержатся три именования, которыми в Православии величается Мария. «Богородицей», или «Матерью Божьей», Мария была названа на III Вселенском соборе в 431 г., чтобы таким образом подчеркнуть истинное Божеское естество Христа (ниже этот титул мы рассмотрим более подробно). «Приснодевой» Мария была названа на V Вселенском соборе в 553 г. Флоровский объясняет, что этот термин относится к сердечной чистоте Марии, указывая на отсутствие у нее эротизма и эгоизма, и к ее бесконечной физической девственности. Быть «рабой Господней», говорит он, означает быть

свободным от плотских желаний. Имя «Пресвятая» указывает на то, что Мария была безгрешной (хотя некоторые православные богословы оспаривают этот вопрос), но это не означает, что у нее не было склонности к греху. Римско-католическая же Церковь верит в непорочное зачатие Марии в том смысле, что у нее при рождении был изъят первородный грех. Булгаков говорит, что хотя Православная Церковь и не разделяет этого католического догмата 1854 г., тем не менее, она и не допускает в Марии никакого личного греха. Лосский, обсуждая учение Григория Панамы о Марии, также утверждает, что она не была избавлена от склонности к греху, но была сохранена чистой от прикосновения к греху, что не исключало ее свободы.

Мария упоминается не только в Божественной Литургии, но и в православном ежегодном календаре. Выше уже говорилось, что в Православии из двенадцати великих двенадесятых праздников, Марии посвящены пять, два из которых основаны на библейских событиях («Благовещение Пресвятой Богородицы» и «Сретение Господне»). Такие праздники как «Рождество Пресвятой Богородицы» и «Введение во храм Пресвятой Богородицы» основаны на псевдоэпиграфе II в., называемом «Евангелие от Иакова». Эта книга описывает якобы исторические события, касающиеся рождения и детских лет Марии. Это «евангелие» говорит, что в возрасте трех лет она была посвящена своими родителями Богу для служения в храме. Захария поместил Марию в Святое Святых, где ангел кормил ее до тех пор, пока ей не исполнилось двенадцать лет. Затем она была обручена Иосифу. Праздник Успения Пресвятой Богородицы основывается на предании, что перед своей смертью Мария жила в доме Иоанна на горе Сион. Все двенадцать апостолов (за исключением Фомы), а также Павел, Дионисий, Ерофей и Тимофей якобы чудесным образом были перенесены с тех мест, где они проповедовали, к дому Иоанна, чтобы увидеться с Марией перед ее смертью. В то время, когда они находились в доме, с небес сошел Христос, чтобы восхитить душу Марии к Себе, а через три дня Он воскресил из мертвых и ее тело. Независимо от того, сколько православных верят в историчность этих преданий, восточное христианство настаивает на том, что вся жизнь Марии с раннего детства являлась полным посвящением Богу. Это посвящение и послужило к появлению тех великих праздников, которые Православная Церковь празднует в честь Марии.

Обоснование почитания Марии

Православные богословы указывают две основных причины почитания

Марии. Во-первых, она является самой великой из святых и поэтому заслуживает самого великого почитания. Во-вторых, как Матерь Божья, она занимает уникальное положение.

Согласно православному учению, из всех святых только Мария достигла конечной цели христианской жизни — «обожения». Лосский говорит, что Мария является примером исполнения человеческого призвания, совершенной святости, к которой призвана Церковь. Он уточняет эту мысль следующим образом:

«Мария, Матерь Иисуса» (Деян. 1:14) осуществила в жизни уникальные отношения, которые соединяли ее с ее Сыном, проявив их в своей личной святости. Но эта святость не может быть ничем иным как «пресвятостью», полнотой благодати, дарованной Церкви — дополнением славного человеческого естества Христа. Но пока Церковь находится в ожидании Грядущего Царства, Ма-рия уже пересекла порог вечного Царства; и, будучи единственным обоженым человеком — в смысле окончательного обожения тварного, — она рядом с Сыном осуществляет руководство судьбами мира, которые еще не раскрылись во времени.

Из этого отрывка явствует, что благодать, ведущая Церковь к святости и «обожению», почилла на Марии особым образом. Как утверждают православные, Мария является единственным человеком, достигшим «обожения» и полного единения с Богом-Сыном еще до Второго Пришествия Христа и наступления Царства Божьего.

Мысль о том, что Мария уже завершила процесс «обожения» и «пересекла порог вечного Царства» тесно связана с православной идеей о том, что Мария после своей смерти и погребения не ожидает всеобщего воскресения мертвых, как другие верующие, но уже телесно воскрешена. Лосский проводит следующую связь между «успением Матери Божьей» и ее «обожением»:

Прославление Матери является видимым результатом добровольного смирения Сына: через Деву Марию Бог-Сын воплощается в человеческий облик, становясь «Сыном Человеческим» и обретая возможность умереть; Мария же, становясь Материю Божьей, обретает «надлежащую Богу славу» и является первой из людей сопричастницей окончательного обожения тварного.

Так как Мария уже достигла полного единения с Богом, православные верят, что она является главной заступницей всех людей на их пути к соединению с Богом. Булгаков пишет, что поскольку Мария молится за весь человеческий род, православные христиане молятся ей, призывая ее на помощь. В результате, Мария представляет собой пример совокупности

связей между «обожением» и почитанием святых. Так как цель человеческого рода состоит в том, чтобы быть сопричастником Божеского естества, те, кто находится к конечной цели ближе, способны помочь другим следовать по пути «обожения». Соответственно, чем ближе святой к конечной цели — «обожению», — тем большую помощь он может оказать тому, кто ищет единения с Богом. Поскольку Мария якобы является «первой из людей сопричастницей обожения тварного» (как говорит Лосский), она и почитается в высшей степени, и православные христиане обращаются к ней за помощью намного чаще, чем к другим святым.

Мария почитается также за ее уникальную роль Богородицы. Выше уже говорилось, что в православном богословии это имя подчеркивает истинное Божеское естество Христа, а Флоровский утверждает, что отказ называть Марию «Богородицей» означает неверно понимать Сына. Термин «Богородица» подчеркивает, что Дитя, Которое она родила, было не просто Человеком, а Единородным Сыном Бога. Шмеман следующим образом поясняет уникальные отношения между Марией и Иисусом:

Если Своим Храмом Бог отныне избрал Человека, то в особом и самом буквальном смысле таким храмом Бога была Дева Мария: «ибо рожденное от Нее Свято есть»... Она, ее тело есть Храм, воздвигнутый самим же Ветхим Заветом, всей его святостью, ожиданием спасения, верностью Богу — сделавшей возможным соединение Бога с Человеком и в этом смысле — Она есть плод Ветхозаветного Храма: той связи с Богом, которая осуществилась через него... А если так, то «созерцание» переносится на соотношение между этим живым храмом и тем, смысл которого, как единственного «центра» и источника спасения и соединения с Богом, пришел «исполнить» Христос Своим вочеловечением, «Пречистый храм Спасов... днесь вводится в Дом Господень»... и в этом введении открывается и последний смысл храма и совершается его преодоление.

Этот отрывок показывает, что в православном понимании Мария является храмом Христа, так же как и Христос является храмом Бога. В Ветхом Завете вся храмовая символика Божьего присутствия указывала на Христа, а Мария в определенном смысле была исполнением ветхозаветной надежды и благочестия, поскольку она была тем храмом, через который Бог привел в этот мир новый Храм. Таким образом, уникальное положение Марии заключается в том, что она находится на стыке Ветхого и Нового Заветов. Она была величайшим выражением терпеливой надежды, с которой ветхозаветные святые ожидали Мессию и родительницу Мессии, который является Богом. Итак, православные оказывают Марии высшее

почтение из-за ее уникального положения.

В православной мысли полное достижение Марией «обожения» и ее уникальные отношения с Христом неразрывно связаны между собой. Булгаков говорит, что Мария есть «не просто орудие, но прямое и положительное условие Боговоплощения, его человеческая сторона». Под этим утверждением он подразумевает, что полное соединение Марии с Богом было необходимым условием воплощения. Выражение этого соединения, этого «обожения», православные усматривают в ее словах ангелу после благовещения: «Се, Раба Господня; да будет мне по слову твоему» (Лк.1:38). К тому же, особое почитание Марии православные расценивают как исполнение слов, сказанных Елисавете при встрече с ней: «...призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк.1:48).

Православное почитание святых состоит не только из молитв к ним. Особое внимание также уделяется и тому, каким способом можно извлечь назидаение из подвига и святости усопших святых, что тесно связано с использованием икон во время богослужения (оставшаяся часть главы посвящена именно этому вопросу). Как и в случае с почитанием святых, православное иконопочитание вызывает весьма негативную реакцию со стороны евангельских христиан. Каким же образом православные отстаивают использование икон в ответ на протестантскую критику?

Иконопочитание, визуальный подход к действительности, и вторая заповедь

Как уже говорилось во введении к этой книге, одно из серьезных различий между западным и восточным мировосприятием состоит в том, что Запад больше ориентирован на текст, а Восток — на зрительный образ. В третьей главе мы увидели, что православные верят в то, что Предание выражается как визуальным, так и текстовым способом. Антоний Угольник на примере американской и русской культур (которые сформировали его) предлагает четкое объяснение разницы между западным и восточным мировосприятием:

Американское протестантское мышление в культурном и литературном отношении предрасположено к истолкованию Слова в терминах книги, как «текст» мироздания. Русское православное мышление, учитывая русский культурный контекст, истолковывает Слово в свете образов, отображающих его. Американские христиане повинуются предписанию Августина «Возьми и читай!» Русские же христиане больше склонны

сосредоточиваться на том понимании Слова, которое следует из повеления «Смотри и виждь!»

В своем объяснении Угольник ссылается на известный отрывок из «Исповеди» Августина (книга 8, глава 12), в котором тот описывает свое обращение к Богу. Находясь в тщетных поисках свидетельств Божьего прощения, Августин случайно услышал слова игравшего ребенка «Возьми и читай!» (возможно, они были сказаны им в процессе игры). Он незамедлительно вошел в дом, открыл свою Библию наугад, и его взгляд упал на следующий стих: «облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13:14). После прочтения этого стиха Августин принял окончательное решение оставить распутный образ жизни и следовать за Христом. Угольник говорит, что это событие сыграло в западном христианстве значительную роль в формировании «текстового» подхода к духовности. Кроме того, Угольник утверждает, что, как и западный, «текстовый», подход, так и восточный, визуальный, подход к духовности является культурным наследием. Несомненно, имеется в виду, что по отношению к христианской жизни оба эти подхода являются приемлемыми, но каждый в своем культурном контексте.

В ответ на эту идею евангельские христиане часто обвиняют православных в том, что их визуальный подход к действительности является не только неприемлемым способом служения истинному библейскому Богу, но и языческим наследием греко-римского мира. В ответ на это обвинение православные богословы указывают, что и в язычестве не все было неверным. Успенский пишет, что роль Церкви в мире как раз и состоит в том, чтобы собрать верные элементы языческой культуры и свести их вместе. Он продолжает:

Этот процесс собирания является не влиянием языческого мира на христианство, но притоком в христианство тех элементов языческого мира, которые по своей природе должны влиться в него; это не проникновение языческих обрядов в Церковь, но их «воцерковление», не «придание христианскому искусству языческого характера», как это часто истолковывается, но христианизация языческого искусства.

Шмеман также пишет, что «даже «естественная» религия, даже само язычество есть только извращение чего-то по природе истинного и благого». Евангельским христианам на эти утверждения следует обратить особое внимание. Несомненно, будет неверным утверждать, как и то, что культура в целом для христианства нейтральна и приемлема, так и то, что любое «влияние» культуры в христианстве является не приемлемым.

Культура, фактически, неизбежно оказывает значительное влияние на христианское понимание Писания и христианской жизни. Выглядело бы наивным и безответственным, если бы мы обвиняли Православие в том, что оно позволило языческим элементам проникнуть в православное богослужение, при этом не замечая, как та же самая культура оказывает влияние на формирование определенных традиций в евангельском христианстве, как на Западе, так и на Востоке. Таким образом, нам следует, по меньшей мере, с уважением отнестись к пониманию, что зрительные образы являются приемлемой (православные же считают, что необходимой) частью христианского богослужения.

Однако даже если мы, скрепя сердце, и соглашаемся с тем, что определенная церковная практика не обязательно является ошибочной только потому, что она существует и в язычестве, все же мы незамедлительно цитируем вторую заповедь («не сотвори себе кумира») и утверждаем, что православный акцент на иконопочитании по существу является идолопоклонничеством. В ответ на эту критику православные богословы весьма убедительно показывают, что нельзя сравнивать православные иконы с идолами. Иконы, дескать, не являются богами, которым следует поклоняться, как поклоняются своим идолам язычники. Успенский утверждает следующее: «Если бы икона отождествлялась с личностью, которую она представляет, то даже человек с малоразвитым религиозным сознанием не смог бы почитать ее». Далее он заявляет: «Икона играет посредническую роль между изображенной личностью и молящимся, мотивируя их к благодатному общению». В соответствии с таким различием между иконой и изображенной на ней личностью, православное богословие также проводит различие между поклонением и почитанием. Как уже указывалось в третьей главе, в православном понимании поклонение относится только к Троице, а почитание может оказываться и святым, и иконам. Посредством такого различия православные богословы показывают, что изображение в действительности не является богом, и что почитание икон не означает поклонения им. Таким образом, использование икон в богослужении (по меньшей мере, в его правильном богословском понимании) не является нарушением второй заповеди.

Фактически, православные находят оправдание для написания и использования икон именно в ветхозаветном запрете идолов. Моисей, перед тем как второй раз повторить для израильского народа Десять Заповедей, более полно объясняет, в чем состоит запрет поклоняться идолам, запрет, выраженный во второй заповеди — «не сотвори себе кумира»:

Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо [гада], ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли (Вт.4:15–18).

Основываясь на этом отрывке из Писания, Успенский утверждает, что запрет на изображения относится только к тому факту, что в Ветхом Завете Бог открыл Себя исключительно посредством слова; люди не видели никакого образа или очертания. Согласно Успенскому, такой запрет предполагает, что после того как Бог откроет Себя зримым образом, предписание против изображения Его должно быть упразднено.

В дополнение к этим аргументам, православные утверждают, что иконоборцы проводят слишком резкое различие между мирами физическим и духовным. Во время иконоборческих споров в VIII–IX вв., восточные богословы утверждали, что иконоборцы настолько разделили эти два мира, что, в сущности, полностью отвергли добрые качества физического мира. Так как «обожение» относится ко всему тварному космосу, физическому и духовному, нет ничего неприемлемого в том, чтобы использовать во время богослужения изображения святых. Вот таким способом православные богословы пытаются ответить на обвинение евангельских христиан, что использование икон является языческой практикой и нарушает вторую заповедь. Православные также утверждают, что визуальный подход к действительности является не только приемлемым, но и что иконы служат к прославлению воплощенного Бога–Сына, когда Сам Бог при воплощении принял зримый образ. В следующей части мы перейдем от православной защиты икон к православному пониманию того, каким образом иконы отображают воплощение Сына.

Икона как символическое изображение воплощения Сына

Первопричиной существования икон в православной жизни и богослужении православные считают тот факт, что Бог при воплощении стал видимым Человеком. Угольник называет икону «символом воплощения», а Флоровский пишет, что икона Христа является постоянным свидетелем воплощения Сына, которое есть основание нашей веры. Бог стал видимым, и это дает нам возможность иметь истинный образ

Бога. Успенский таким же самым образом утверждает, что «Церковь провозглашает христианскую икону экстенсией Божеского воплощения, которая основывается на этом воплощении, и что икона, таким образом, является смыслом христианства, от которого она неотделима». Следовательно, в православном понимании использование икон не просто основывается на воплощении, но и иконы в действительности представляют собой воплощение; они свидетельствуют о той истине, что Слово действительно стало плотью. По этой причине православные и утверждают, что иконы «неотделимы» от воплощения и являются «смыслом христианства».

Цитируя Феодора Студита (752–826 гг.), Успенский развивает эту идею следующим образом:

Постольку, поскольку Он исходит от Отца, который не может быть изображен, — говорит Св. Феодор Студит, — Христос, не будучи изобразимым, не может иметь образ, сотворенный искусством. И действительно, что в образе может соответствовать Божеству, изображение Которого безусловно запрещено богодухновенным Писанием? Но с того момента, когда Христос был рожден изобразимой Марией, Он, несомненно, имеет образ, соответствующий образу Его Матери. И если бы Он не имел сотворенного искусством образа, это означало бы, что Он только от Отца; но это противоречит всему Его устройству». Таким образом, как только Сын Божий стал Человеком, изображать его Человеком стало необходимостью. И эта мысль является главной темой отцов, отстаивавших Иконопочитание.

В этом утверждении содержится логическое обоснование, почему православные придают такое большое значение иконопочитанию: Восточная Церковь посредством икон подтверждает истину, что Христос был истинно и зримо Человеком. И Его Человечество может (и должно) изображаться зримо.

В этой связи между воплощением и иконами, Православие рассматривает иконы как обязательный элемент христианской веры. Успенский объясняет это так:

В глазах Церкви отвержение иконы Христа выглядит как отвержение истинности и непреложности факта Его вочеловечения и, следовательно, Божьего промысла. Отстаивая учение об иконах в период иконоборства, Церковь защищала не только их образовательную роль, а еще меньше их эстетическую ценность; это была борьба за само основание христианской веры, зримое свидетельство вочеловечения Бога как основание нашего спасения.

В восточном мышлении связь между иконами и христианской верой является настолько сильной, что Православная Церковь учредила празднование триумфа Православия в честь окончательного завершения иконоборческих споров (11 марта 842 г. императорским указом в православных Церквях было восстановлено иконопочитание).

Иконы и призвание человека к единению с Богом

Православное понимание иконы как символа воплощения объяснимо по отношению к иконе Христа, однако в православных церквях содержатся иконы, изображающие не только Христа, но и Марию, Иоанна Предтечу, и других святых. Значение этих икон православные объясняют в их связи с «обожением». Зернов пишет, что икона является изображением человека, восстановленного до свойственного ему образа Божьего, «обетованием победы творения искупленного над творением падшим». Успенский же предлагает более детальное объяснение:

Если преображение есть освещение всего человека, молитвенное просвещение его духовного и физического устройства нетварным светом Божественной Благодати, провозглашение человека живой иконой Божьей [(образом)], то икона есть внешнее выражение этого преображения, изображение человека полного благодати Духа Святого. Таким образом, икона является не изображением Божества, но указанием на участие изображенной личности в Божественной жизни. Это есть свидетельство о конкретном, практическом опыте освящения человеческого тела.

То, что Успенский называет «преображением» и «участием изображенной личности в Божественной жизни», является, несомненно, процессом «обожения». Иконы имеют особый художественный стиль, чтобы выразить качества, характеризующие человека, достигшего наиболее полного единения с Богом, ближе других подошедшего к конечной цели по пути «обожения». Таким образом, православные верят, что иконы — это изображения святых, открывающие нам нечто о процессе, посредством которого православные христиане становятся святыми.

В этой главе уже говорилось, что почитание святых состоит не только в обращениях о заступничестве; для живущих на земле православных христиан святые служат и своим подвигом. Вышеприведенная цитата из Успенского показывает, что подвиг святых становится доступным только одним способом — через иконы. Иконы изображают святых людей (провозглашаемых Православием сопричастниками Божественной жизни), чтобы православные христиане через почитание икон святых, достигших

более полного единения с Богом, могли навидаться их подвигом. Успенский следующим образом описывает связь между святыми и теми, кто следует путем «обожения»:

Икона считается одним из путей, посредством которых возможно и необходимо стремиться к исполнению задачи, поставленной перед человечеством — достигать подобия первообраза, воплощать в жизни то, что было провозглашено и передано нам Богочеловеком. Иконы помещаются повсюду как богооткровение будущего освящения и преобразования мира, как образец осуществления такого преобразования, и, наконец, как распространение благодати и присутствие в мире святых и освящающих предметов.

Таким образом, иконы напоминают православным христианам о будущем, когда весь тварный мир будет преобразен и соединен с Богом через «обожение». Выполняя такую функцию, иконы оказывают помощь находящимся в этом процессе православным христианам. Следует отметить, что иконы содействуют таким образом ориентации Православной Церкви на будущее: они являются частью эсхатологического видения Царства, видения, которым Церковь обладает уже сейчас и передает его каждому православному христианину, чтобы Царство осуществлялось через «обожение».

В православном мышлении, иконы способствуют «обожению» не только простым напоминанием православному христианину о подвиге и благочестии обоженого святого. Успенский ясно показывает, что сила икон заключается в значительно большем: «Сущность святости заключается в том, чтобы освящать то, что ее окружает; так и обожение человека сообщается тем, кто его окружает». Далее он пишет: «Поскольку благодать, которую святые стяжали на протяжении своей жизни, продолжает обитать в их образе, то эти образы повсюду помещаются для освящения мира той благодатью, которая принадлежит им». Идея, что иконы и мощи святых обладают особой силой, которая может сообщаться тем, кто прикасается к ним, известна еще с IV в., и была выдвинута такими отцами Церкви как Василий Великий и Кирилл Иерусалимский. Поэтому цель почитания иконы состоит не просто в том, чтобы научиться идти путем «обожения», следуя подвигу изображенного на иконе святого. Восточное богословие учит, что икона содержит благодать, обожившую святого, и что икона может сообщить эту благодать православному христианину. Такое понимание согласуется с православным учением о благодати как об энергиях Бога (см. шестую главу), могущих сообщаться человеку. Иконы, в православном понимании, как и таинства, являются

средством, с помощью которого Дух Святой подает благодать и обоживает человека.

Таким образом, использование икон в богослужении тесно связано с почитанием святых в качестве средства достижения успеха в «обожении». Так как святые — это те, кто достиг наиболее полного единения с Богом, православные христиане останавливаются перед иконами, чтобы пообщаться с усопшими святыми и попросить их о заступничестве в надежде на то, что они так же успешно достигнут единения со святыми и Богом. Более того, поскольку иконы считаются изображенным «обожением», достигнутым святыми, православные христиане верят, что, почитая и целуя иконы, повергаясь ниц перед ними и зажигая перед ними свечи, они смогут получить благодать, которой обладают святые. Поэтому иконы не только оберегают истину о воплощении Сына, но и содействуют православным христианам в достижении «обожения». С православной точки зрения, для христианской жизни они имеют ключевое значение. В результате, в православном богослужении иконы занимают едва ли не первое место по важности после Евхаристии.

* * *

Несомненно, что почитание святых и икон отличает православную духовность от духовности евангельских христиан. В этой главе мы увидели, что православное внимание к святым и иконам тесно связано с другими аспектами восточного богословия, о которых уже говорилось выше. Сосредоточение на спасении как на процессе и пути восхождения (являющееся результатом «двухстадийного» понимания призвания человека), визуальный подход к действительности, акцент на корпоративном, а не индивидуалистическом характере Церкви — все это приводит к почитанию святых и икон в православном богослужении.

Еще одним понятием, относящимся к почитанию святых и икон, является различие в подходах восточных и западных христиан к восприятию окружающего мира: западный подход характеризуется целесообразностью и полезностью, а восточный — радостным созерцанием. Западные евангельские христиане, чья мысль руководствуется практическими интересами, по отношению к какой-либо определенной христианской практике зададут, пожалуй, вопрос о том, насколько она целесообразна в христианской жизни; и если не так, то они отвергают ее. Восточный же взгляд на мир стремится не столько использовать действительность, сколько радоваться в условиях окружающей действительности, восторженно созерцать ее. Православные богословы утверждают, что многообразие в тварном мире указывает на то, что Бог

сотворил окружающий нас мир не просто для того, чтобы он был нам полезен, но чтобы он мог и радовать нас. В свете этого, Православие считает, что, несмотря на то, что мы действительно испытываем нужду друг в друге и в святых на нашем пути к Царству, все же большее значение имеет внимание, уделяемое нами святым и иконам, а не вопрос о том, как мы обращаемся с ними. Почитание святых и икон приносит в мир радость, радость жизни, которую Бог дает Церкви, а также является отображением той радости, которая располагает Бога к тому, чтобы полностью отдавать Себя Церкви.

Глава 8. Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие

Евангельские христиане оценивают православное богословие с позиции таких великих девизов Реформации, как «только Писанием», «только Христом», «только благодатью», и «только верой» (лат. «sola Scriptura», «sola Christo», «sola gratia», и «sola fide» соответственно). Считается ли Священное Писание в Православии единственным источником богословия и вероучения? Рассматривает ли Православие спасение как совершаемое Христом и применяемое к верующему исключительно по благодати через веру? Оценивая православное богословие, евангельские христиане из девизов Реформации особо выделяют первый и последний. Мы полагаем, что православное христианство расценивает Священное Писание как не единственный источник вероучения и потому не может придерживаться строгого библейского взгляда на христианскую жизнь. Подобным же образом мы полагаем, что Православие не придерживается и доктрины о «sola fide». Учитывая православное учение о призвании человека (достижение соединения с Богом посредством участия в таинствах, молитв к святым, почитания икон, и богоугодных дел человека), евангельские христиане приходят к поспешному выводу, что Православие отрицает важнейшее библейское учение об оправдании верой.

Однако если вспомнить вопросы, рассмотренные в первой и второй частях этой книги, станет понятно, что такие торопливые выводы по отношению к православному богословию были бы несправедливыми. Православие, по меньшей мере, в зрелом богословском проявлении, отнюдь не пренебрегает Писанием. Библия в православном богослужении занимает доминирующее положение, и чтение избранных мест из Священного Писания является одним из главных выражений жизни Церкви. Внимание, которое Православие уделяет другим выражениям Церковного Предания (разумеется, если описание и объяснение христианской веры такими выражениями соответствуют Библии), не обязательно означает пренебрежение Писанием. Таким же образом и православный акцент на Церкви и таинствах вовсе не означает, что оно отрицает уникальность Христа или библейское учение о спасении как о даре Божьей благодати, данном верующему. Само собой разумеется, что Церковь является Церковью потому, что она есть Невеста Христа; таинства являются таинствами потому, что они указывают на Христа; святые являются святыми вследствие их отношений с Христом. До этого момента я

старался помочь читателю понять эти три аспекта (Церковь, таинства и почитание святых и икон) именно с точки зрения Православия, чтобы он мог осознать, что отвергать православное богословие, руководствуясь лишь девизами Реформации, направленными в свое время против учения Римско-католической Церкви, было бы несправедливым.

Более правильным было бы оценивать Православие с точки зрения трех вопросов о спасении или, как называют этот процесс сами православные, призвании человеческого рода. Эти вопросы заключаются в следующем: «Кто совершает спасение?», «Что такое спасение?» и «Как совершается спасение?». Первый вопрос состоит в том, Кто есть Бог, призывающий и спасающий человека. Второй вопрос касается характера спасения (или призвания): что означает «быть спасенным», или что означает «исполнить человеческое призвание». И, наконец, третий вопрос заключается в том, каким образом человек спасается или получает спасение. Евангельские христиане более всего придают значение именно третьему вопросу о том «как совершается спасение». Однако, два первых вопроса для христианской жизни и вероучения, пожалуй, играют более существенную роль, чем третий. Разве не важнее знать, кому мы доверяем, чем понимать, что означает «только верой» и, в чем состоят «дела»? Разве не важнее знать, что такое спасение, чем понимать, каким образом оно совершается? Этими риторическими вопросами я никоим образом не хочу умалить значение вопроса о том, «как совершается спасение». Тем не менее, нужно понять, что ответы—предположения на вопросы о том, Кто совершает спасение, и что такое спасение являются для нас неприемлемым, поскольку они должны рассматриваться в комплексе с вопросом о том, как именно совершается спасение. Таким образом, в этой главе, оценивая православное богословие с точки зрения евангельских христиан, мы построим нашу дискуссию вокруг этих трех вопросов.

Кто совершает спасение? Учение о Троице и Христе

В четвертой главе рассматривалось православное учение о Троице, концентрирующееся больше на Лицах Божества, а не на абстрактном понятии о сущности или природе Бога, и предостерегающее нас от сведения Бога попросту к философской идее. В результате такого акцента на Лицах Троицы, в православном богословии воплощение понимается не как сочетание Божественной и человеческой природ, образующих Личность Христа, но как присоединение Богом—Сыном человеческой природы к Своей Личности. В конце же четвертой главы было подмечено, что

православная терминология при описании Троицы и Личности Христа зачастую соответствует убеждениям евангельских христиан больше, чем их собственная. Поэтому настоящий раздел мы посвятим именно этой идее.

Мы уже говорили, что евангельские христиане, объясняя Троицу, уделяют больше внимания сущности или природе Бога, определяя ее посредством атрибутов. Однако многие из атрибутов (например, всеведение и вездесущность) легко могут быть сведены к простым философским идеям. Поэтому, описывая Бога таким способом, мы рискуем потерять из виду Его личностный характер. Кроме того, для объяснения Троицы мы часто используем аналогии из физического мира (например, при рассматривании Троицы мы можем провести аналогию трех Лиц Троицы с тремя состояниями воды — жидкое, твердое и газообразное), которые также способствуют обезличиванию нашего представления о Боге. Вследствие этого, иногда наше описание Бога приближается к философской идее о совершенном, но все же каком-то далеком и безличном, верховном существе, которое имеет мало общего с библейским Богом, Которого мы видим плачущим и скорбящим о Своем народе, радующимся и печальющимся вместе с нами, страдающим с нами и для нас. Таким образом, то, что мы говорим о Боге с богословской точки зрения, не всегда в точности адекватно тому, Кем Он является на самом деле — нашим личным Богом, Которого мы действительно знаем и в Которого верим.

Об общении, лежащем в основе христианской веры, лучше будет говорить с позиции православного богословия, которое подчеркивает триединство Бога. Как утверждают православные, Бог не просто желает иметь общение с человеком; Он Сам и есть это общение. Бог является не просто совокупностью определенных атрибутов; Бог — это три Лица, извечно находящиеся в совершенном общении друг с другом. Фактически, как говорят православные богословы, утверждение апостола Иоанна «Бог есть любовь» (1Ин.4:8,16) означает, что Бог является общением любви трех Лиц. Они также настаивают, что это выражение не просто означает, что Бог любит нас, но что Лица Троицы любят друг друга в Божьем естестве. Первое Лицо Троицы является не просто одним из трех; Он есть Отец Своему Возлюбленному Сыну, Которому Он благоволит и Которого Он возлюбил от вечности (см. Мф.3:17; Ин.15:9; 17:21–24). По сути, любовь между Отцом и Сыном является основой Божьей любви к человеку. По причине этой Он сотворил человека, а затем искупил его через посредство Личности и дела Христа.

Несомненно, что православный взгляд на триединство Бога таит в себе и некоторые неразрешенные вопросы, например, каким именно образом три

отдельных Лица могут быть одним и тем же Богом. Этот вопрос лучше всего рассматривать с богословской позиции евангельских христиан: Отец, Сын и Дух Святой являются одной и той же сущностью потому, что Они разделяют одни и те же атрибуты; Они имеют единое естество (или природу). Тем не менее, мы должны сосредоточивать наше внимание не на абстрактной идее о Божьей сущности, а на том факте, что хотя Бог и един, Он существует в трех Лицах, обладающих одним естеством и разделяющих совершенное общение друг с другом. Таким образом, глубже проникаясь православным пониманием и объяснением триединства Бога, и больше сосредоточиваясь на триедином общении Лиц внутри Божества, евангельские христиане сумеют лучше пояснить, почему они так сильно подчеркивают общение с Богом. Бог предлагает человеку общение с Ним именно потому, что Он Сам имеет общение внутри Себя. Однако применение такого подхода вовсе не означает, что мы должны отказаться от нашего учения об исхождении Духа Святого и от Отца, и от Сына или безоговорочно принимать все аспекты православного понимания Троицы. Не взирая на различие в понимании вопроса «и от Сына», мы, евангельские христиане, можем многому научиться из того, каким образом православные объясняют Троицу. Уделяя больше внимания взаимоотношениям Лиц внутри Божества, мы сможем привести наше вероучение о Троице в более точное соответствие с сущностью нашей веры.

Переходя к учению о Христе, следует заметить, что между тем, что обычно утверждают евангельские христиане в целом и тем, во что они верят в частности, существует некоторая разница. Поэтому в области христологии нам также было бы полезно прислушаться к Православию. Идея евангельских христиан о сочетании Божественной и человеческой природ, образующих при воплощении Личность Христа, вытекает из их понимания Божеского естества как самосущного бытия (см. четвертую главу). Православные же богословы правильно указывают на то, что поскольку Божеское естество — это не самосущное бытие, то такое бытие и не могло соединиться само с человеческим естеством в чреве Марии. Развивая идею евангельских христиан до логического конца, напрашивается вывод, что Божественность Христа является попыткой реализовать абстрактную идею «божества» в реальной личности Человека Иисуса. Этот вывод вполне может соответствовать тому, что подразумевают под Божественностью Христа некоторые либеральные протестанты, и даже тому, что имеют в виду сторонники пантеизма, либо движения «Новый Век», утверждающие, что Христос является лишь совершенным отображением и олицетворением Бога. Это, однако, совсем не согласуется с

тем, что подразумевают под Божественностью Христа евангельские христиане, потому что такое понимание не предполагает истинного и личного присутствия Бога на земле. Под Божественностью Христа мы понимаем (и верим в это), прежде всего то, что вторая Ипостась Троицы сошла с небес, стала Человеком, и жила среди нас как Человек. Таким образом, когда мы заявляем что Божественная и человеческая природы сочетались, образовав Личность Христа, это не полностью отображает то, во что мы верим в действительности.

Православные богословы утверждают, что Личность Христа является не результатом воплощения, но извечной Личностью Бога—Сына. Воплощение было не процессом образования Личности из двух безличных природ, а действием, посредством которого Бог—Сын присоединил человеческое естество к тому, Кем Он уже являлся. Он присоединил человеческие атрибуты и жизненный человеческий опыт к тому, чем Он уже обладал как Бог. Он полностью присоединил человеческое естество к Своей Божественной Личности, оставаясь одновременно Богом, не теряя Своей Божественности. Хотя такая православная терминология может показаться нам очень странной, тщательный анализ обнаруживает, что это как раз то, во что верят в действительности все консервативные христиане — из числа протестантов, католиков и православных. Мы утверждаем, что Человек, учивший в Иерусалиме, был той же самой Личностью, Которая существовала до Авраама (Ин.8:58). Мы верим, что Слово, Которое вначале было с Отцом, обитало среди нас в человеческой плоти (Ин.1:14). Мы настаиваем, что Тот, Кто был евреем по человеческому происхождению, был и является «Богом, благословенным вовеки» (Рим.9:5). Ни одно из этих истинных утверждений не было бы возможным, если бы Личность Христа действительно появилась только в момент соединения двух природ в одной Личности.

Внимая православным богословам, нам следует научиться признавать и то, что мы верим совместно с ними в следующее: Слово стало плотью; извечный Бог—Сын полностью присоединил к Своей Личности подлинную человеческую природу, одновременно оставаясь и Тем, Кем Он уже являлся; человеческая природа Христа образовалась и была присоединена к Его извечной Божественной Личности в чреве Марии, однако Его Личность есть и всегда была второй Ипостасью Троицы. Это значит, что евангельские христиане, говоря о Христе как о Богочеловеке, в действительности подразумевают то же, что и православные богословы.

Итак, нас не должен удивлять тот факт, что евангельским христианам есть чему научиться из того, как православные богословы объясняют

Троицу и Личность Христа. Свою богословскую мысль Православная Церковь оттачивала на этих вопросах еще в период с III по V в., когда Запад более всего был озабочен вопросами экклесиологии и антропологии. Парадоксально, но факт, что философский язык, который западные (и евангельские) христиане используют, говоря о Боге и Христе, часто не соответствует тому сосредоточению на личном общении с Богом, который считают они своей отличительной особенностью. Таким образом, мы видим, что православное понимание Троицы и Личности Христа является мудрым и вполне соответствующим Библии. Поэтому евангельским христианам полезно в этой области богословия прислушаться к православным богословам.

Кто совершает спасение? Апофатизм и непостижимость Бога

Не только православный способ объяснения Троицы и Личности Христа стремится предостеречь богословие от сведения Бога к философской идее, но в том же заключается и цель восточного, апофатического подхода к богословию. Как уже говорилось в четвертой главе, православные богословы настаивают на том, что Божья сущность непостижима, и что единение с Богом в Его энергиях не вовлекает в себя рационального или философского познания.

Как евангельские христиане, мы определенно можем подтвердить такой подход апофатического богословия. Действительно, в единстве и триединстве Бога существует тайна, которую мы не способны постигнуть. То, каким образом Бог смог стать Человеком посредством воплощения и то, каким образом Сын на кресте был разлучен с Отцом и Духом Святым, находится выше нашего понимания. Хотя мы решительно подтверждаем присутствие Бога со Своими чадами посредством Духа Святого, однако природа этого присутствия определенно требует объяснения. Тем не менее, чтобы не слишком критически относиться к православному предпочтению апофатического богословия, необходимо напомнить, что и в нашем вероучении немало доктрин содержат в себе трудно постижимые аспекты. Более того, необходимо признать, что православный выбор отрицательного богословия не подразумевает отрицания библейских утверждений о том, что человек способен познавать Бога, и что Бог хочет, чтобы человек стремился к познанию Его. К тому же, личное познание Бога и единение с Ним в православном богословии имеют приоритетное значение. И, наконец, хотя терминология об «энергиях» и «сущности» Бога и о различиях между ними не встречается в Писании, и является чуждой для евангельских

христиан, все же мы можем согласиться с идеей, на которую такое различие указывает, а именно, что все наши попытки описать Бога не могут увенчаться успехом. Безусловно, мы, будучи ограниченными существами, не можем получить исчерпывающего рационального познания о Боге, да и рациональное познание не всегда приводит человека к личному познанию Бога. Человек может многое знать о Боге, но так никогда и не возыметь личной веры в Него.

С другой же стороны, то резкое различие, которое проводят православные богословы между сущностью и энергиями Бога, может привести человека к кризису доверия Божьему характеру. Утверждая, что человек ничего не может знать о внутренней жизни Бога и о существующем в Боге общении между Отцом, Сыном и Духом Святым, можно ли при этом действительно оставаться уверенным в том, что внешняя жизнь Бога, Его энергии, посредством которых Он открывается нам, соответствуют Его внутренней жизни? Иными словами, можно ли быть уверенным, что то, как Бог открывает Себя человеку, действительно соответствует тому, Кем Он является? Апофатизм призывает нас преклониться перед непознаваемым и непостижимым Богом с тем, чтобы соединиться с ним. В действительности же человек, имея такой подход к христианской жизни, иногда видит в Боге не просто Его непостижимость, но усматривает в Нем недостижимость, отчужденность и непредсказуемость. Во время Литургии очень часто повторяется молитва «Господи, помилуй!». Выражает ли эта молитва уверенность в Боге, или повторение этой молитвы свидетельствует о том, что человек не уверен в Божьей милости? Это не риторический вопрос. Несмотря на то, что Бог оказывал Свою милость к нам в прошлом, значит ли это, что Он окажет Свою милость и сейчас, если эта милость не является одним из аспектов Его внутренней жизни, в которой человек может быть уверен? Я удивляюсь, как часто благоговейный страх перед Богом превращается в парализующий страх перед неизвестной Сущностью по той лишь причине, что человек испытывает неуверенность в Божьем характере.

Некоторые евангельские христиане говорят, что в Православии испытывается недостаток уверенности в Божьей милости, и что движущей силой православной духовности является «страх перед Божиим наказанием». Хотя и не следует воспринимать эти утверждения слишком серьезно, необходимо отметить, что различие между сущностью и энергиями Бога предоставляет, по меньшей мере, возможность для такой неуверенности в Божьем характере. Лучшие православные богословы, которых я изучал, не испытывают подобных проблем, однако это вовсе не означает, что рядовые православные христиане не имеют проблем в этом

вопросе. Вместо того, чтобы утверждать, что Бог всецело находится за пределами рационального познания, я бы предпочел выразиться, что Он находится за пределами исчерпывающего познания. И даже если мы утверждаем, что познание о Боге не является нашей целью, необходимо признать, что до некоторой степени именно познание о Боге дает нам уверенность в Его характере, на котором основывается наше личное общение с Ним. Поэтому для того, чтобы достичь единения с Богом, не нужно сторониться познания Бога. Наоборот, чем больше мы стремимся к пониманию Бога, тем больше мы признательны и ценим Того, с Кем поддерживаем общение, и тем больше осознаем, насколько мы ограничены в том, чтобы постигнуть Его. Понимаемый таким образом катафатический подход к богословию приводит человека к уверенности в Божьем характере и к благоговейному страху перед Его непостижимостью для нас. Мы не можем полностью познать Бога, но того, что мы действительно можем узнать о Нем, вполне достаточно, чтобы иметь уверенность в том, что Он всегда будет милостивым и любящим по отношению к нам, если мы будем стремиться познать Его лично.

Что такое спасение? Юридический статус, общение и единение человека с Богом

Выше уже несколько раз упоминалось о том, что евангельские христиане являются приверженцами юридического подхода при рассмотрении вопросов христианской жизни. Этот подход ни в чем не проявляется так очевидно, как в понимании вопроса, что такое спасение. Напомним, что евангельские христиане рассматривают грех главным образом в терминах вины; под искуплением мы подразумеваем, что Христос взял на Себя наказание за наши грехи; а спасение рассматриваем как состояние Божьего принятия, как состояние грешника, провозглашенного «невиновным». Говоря о том, что такое спасение, мы заостряем наше внимание как раз на состоянии или положении человека перед Богом, чем и определяется наш юридический подход. Православное же богословие рассматривает призвание человека (и, следовательно, спасение его после грехопадения) в разрезе общения с Богом, участия в Божественной жизни и мистического единения с Богом, что тесно связано с православным пониманием триединства Бога и общения Лиц Троицы. Поэтому такие вопросы как «Кто совершает спасение?» и «Что такое спасение?» в православной мысли хорошо согласуются друг с другом.

Из православного понимания природы спасения евангельские христиане

могут извлечь два урока. Во-первых, православное акцентирование на личностном общении с Богом может помочь нам избежать крайностей юридического подхода к пониманию спасения. Несмотря на то, что большая часть евангельских христиан также рассматривает спасение в терминах личных отношений с Богом, тем не менее, доминирующее (а в некоторых кругах едва ли не единственное) понимание спасения носит как раз юридический характер. Для нас спасение — это состояние, в котором человек располагает вмененной ему праведностью Христа. И, хотя такое понимание действительно является частью библейской картины спасения, все же оно не единственное, так как первоначальной целью Бога по отношению к человечеству являются совсем не юридические, а личные и сыновние отношения: Бог стремится усыновить человека с тем, чтобы принять его в Свою семью. Таким образом, православный акцент на личностном аспекте спасения предостерегает евангельских христиан от крайностей юридического подхода.

Во-вторых, православное понимание вопроса о том, что такое спасение, напоминает нам, что учение о спасении должно вытекать непосредственно из учения о Троице и Личности Христа. В Ранней Церкви богословский спор о Троице и Личности Христа носил сотериологический характер, и это означает, что неверное представление о Боге приводит к неправильному пониманию спасения. В православном понимании надлежащая связь учения о Боге с учением о спасении сохраняется подчеркиванием тесной взаимосвязи между общением внутри Божества и тем общением, к достижению которого через «обожение» призван человек. Памятуя о такой связи общений, мы сумеем избежать крайности, рассматривая спасение отдельно от Личности Христа и превращая его в просто «предметы потребления» (небеса, вечная жизнь, непорочность и т.д.), которыми Христос действительно «наделяет» нас, но которые имеют не прямое отношение к Личности Христа. В отличие от такого минималистского понимания, спасение является не просто чем-то, приходящим к нам через Христа; спасение и есть Сам Христос. Что такое небеса? — Это видеть Христа лицом к лицу. Что такое прощение грехов? — Это посредством Духа Святого соединиться с Тем, Кто взял на Себя наши грехи, чтобы избавить нас от вины. Следовательно, спасение — это вечное общение с Троицей, такое же вечное общение, которое Бог имеет внутри Троицы. Таким образом, концентрируясь, по примеру православных, на личностном понимании Бога и спасения, мы сумеем избежать крайностей, к которым иногда склоняется наше учение о спасении.

Тем не менее, если евангельские христиане недостаточно внимания

уделяют вопросу о том, что такое спасение, определяя его лишь как состояние прощения, предоставленного верующему Христом, то православные богословы настолько уделяют ему внимание, что теряют при этом из виду личное общение с Богом, придающее ему силу. В четвертой главе говорилось, что апофатический мистицизм вытекает не просто из познания о Боге, а из поиска человеком тесных и близких отношений с Богом. С этим утверждением евангельские христиане согласны; ведь нашей целью, в действительности, является не только познание о Боге. Православные богословы, описывая единение с Ним, пытаются противостоять пантеистическому пониманию спасения как безличному растворению в Боге (отождествлению с Богом). Однако будет справедливым заметить, что именно в этом направлении движется православная мысль в понимании «обожения». В цитате, приведенной в четвертой главе, Лосский утверждает, что в мистическом соединении уже нет различия между субъектом (богословом) и объектом (Богом), что дает возможность истолковывать единение с Богом как растворение личности в Божьем естестве, в результате которого теряется личность верующего. И хотя православное богословие настойчиво утверждает, что человек не разделяет с Богом Его естества, идея «обожения» легко может превратиться в идею о том, что человек в каком-то смысле становится частью Бога, а не разделяет с Ним Его Божественную жизнь.

Следует еще раз подчеркнуть, что под идеей «обожения» православные богословы не подразумевают безличного растворения в Боге, и предпринимают определенные шаги, чтобы избежать подобного истолкования спасения. Тем не менее, библейскому (и православному) учению о Троице и Личности Христа больше соответствует как раз сосредоточение не столько на единении с Богом, сколько на общении с Ним. В сущности, зрелое православное богословие под мистическим единением с Богом и подразумевает общение с Ним. Поэтому, если бы православные богословы уделяли больше внимания идее общения с Богом, то сумели бы избежать определенных опасностей, таящихся в идее «обожения». Великий мыслитель и богослов Восточной Церкви Кирилл Александрийский (V в.) учил, что Бог разделяет с человеком не Свою сущность, а общение, которое Лица Троицы разделяют друг другом. «Обожение» человека означает усыновление Богом и разделение с Ним того личного общения, которое Отец и Сын имеют друг с другом, и оно не предполагает растворения личности верующего в Боге, при котором он терял бы вою личность.

Как мы видим, чрезмерный акцент на юридическом аспекте, либо на

мистическом единении с Богом, может привести нас к искаженному пониманию того, что такое спасение. Православные и евангельские христиане хорошо знают об опасностях, которые таятся в учении противоположной сто-юны о спасении. Однако в нашем понимании спасения следует видеть не только сильные, но и слабые стороны. Поскольку спасение включает в себя и юридический аспект, и идею мистического единения с Богом, и православным и евангельским христианам необходимо больше концентрироваться на общении с Богом, и несомненно, на участии человека в том общении и любви, которые Лица Троицы разделяют друг с другом. Иисус говорит: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей» (Ин.15:9). Таким образом, сутью христианского спасения является пребывание в той любви, которую имеют между собой Отец и Сын.

Что такое спасение — состояние или процесс?

В конце пятой главы было указано основное различие между евангельским христианством и Православием, состоящее в «трехстадийном» или «двухстадийном» понимании человеческого призвания и спасения. Если предположить, что спасение, прежде всего, выражается через общение с Богом, то возникает следующий вопрос: состоит ли человеческое призвание и спасение главным образом из восстановления до первоначального состояния общения с Богом, данного Адаму и Еве при сотворении, либо из процесса восхождения к высшей сфере Божественной жизни? Следовательно, наш выбор «двухстадийного» или «трехстадийного» понимания спасения в основном зависит от того, как мы истолковываем изначально сотворенное состояние человека и его призвание. Поэтому оценку православного понимания человеческого призвания следует начать как раз с этого вопроса.

Напомним, что православное понимание изначального призвания человека основывается на различии между образом и подобием Бога. Еврейское слово «цлэм» в Ветхом Завете используется 33 раза и в большинстве случаев указывает на образ из дерева или камня (языческие идолы). И только в Быт. 1:26 это слово используется по отношению к человеку: он сотворен по образу Божию. Слово же «д'мут» встречается 23 раза, и обычно употребляется по отношению к определенному образцу или облику. Совместное использование этих двух слов встречается только в двух стихах Ветхого Завета (Быт. 1:26 и 5:3), а потому эти стихи имеют особую важность для нашей дискуссии. Также существенное значение имеет

сравнение использования слова «образ» в Быт. 1:27 с использованием слова «подобие» в Быт.5:1.

В Быт. 1:26 Бог объявляет о Своем намерении следующими словами: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему». В этом выражении нет ничего, что указывало бы на различие между двумя этими словами. В еврейской поэзии часто применяется повторение идеи с помощью двух близких по значению слов, но с разными смысловыми оттенками. Но, несмотря на то, что этот стих не является поэтическим по своему жанру, эти два слова могут использоваться в нем как синонимы, выражающие одну и ту же мысль. Другим признаком того, что эти два слова являются синонимами, может служить отсутствие слова «подобие» в Быт. 1:27, так как нет никакой необходимости повторять эти два слова в двух следующих друг за другом стихах, если они передают одну и ту же идею. В Быт.5:3 мы читаем: «Адам жил сто тридцать лет и родил сына по подобию своему и по образу своему, и нарек ему имя: Сиф». Трудно предположить, что «подобие» Адама в данном случае является характерной особенностью, которую Сиф приобрел только позже в своей жизни. Более естественным кажется понимание, что «образ» и «подобие» Адама в этом стихе используются как синонимы, относящиеся к тем качествам, которые Сиф унаследовал от своего отца. Таким образом, похоже, что в этих двух стихах не проводится различие между «образом» и «подобием».

В этом вопросе еще большее значение имеет употребление этих двух слов в Быт. 1:27 и 5:1. В Быт. 1:27 говорится: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». В пятой главе книги Бытие перечисление первых людей от Адама до Ноя начинается со следующего утверждения: «Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их» (Быт.5:1–2). Следует отметить, что эти стихи являются почти дословным повторением Быт. 1:27, за исключением того, что слово «подобие» заменено словом «образ». Из этой замены слова также можно заключить, что «образ» и «подобие» фактически являются синонимами и относятся к Божественным качествам, которыми Бог наделил Адама и Еву уже при сотворении. И даже если кто-либо будет настаивать, что «образ» и «подобие» относятся, по меньшей мере, к разным качествам, все же очевидно, что оба они являются именно сотворенными атрибутами. Таким образом, идея, что «подобие» относится к тем качествам, которые человечество должно стяжать после сотворения, выглядит, по меньшей мере, необидительной.

Еще одним библейским отрывком, который свидетельствует не в пользу

православной идеи стяжания «подобия», является Ик.3:9. Говоря о языке, Иаков пишет: «Им благословляем Бога и Отца, и им проклинаем человек, сотворенных по подобию Божию». Используя греческое слово «подобие» вместо «образ», Иаков показывает, что подобие Бога является сотворенной характерной особенностью человека, а не иным качеством, отличающимся от Божьего образа.

Однако тот факт, что экзегетический анализ не оправдывает различия между словами «образ» и «подобие», не обязательно должен означать, что идея, лежащая в основе этого различия, является неверной. Мы можем рассматривать призвание Адама и Евы как достижение единения с Богом, восхождение с Божьей помощью к высшей сфере. Но является ли эта идея библейской? Если бы православные богословы использовали эту идею с тем, чтобы доказать, что Адам и Ева при сотворении совсем не имели общения с Богом, и что они были сотворены только с призванием стремиться к единению с Богом, тогда мы, евангельские христиане, ответили бы, что такая идея не является библейской. На самом деле, в двух первых главах книги Бытие есть указания на то, что Адам и Ева уже имели общение с Богом с момента их сотворения. В Быт. 1:28–30 первым записанным Божьим действием по отношению к человеку было то, что Он благословил их и непосредственно говорил с ними, повелевая наполнять землю и владычествовать над нею. Из Быт.2:15–16, 19–20 мы узнаем, что Бог, взаимодействуя с Адамом, поместил его в саду, повелел ему заботиться о нем, после чего привел к нему всех животных, чтобы он назвал их. Более того, упоминание о Божьем хождении в раю во время прохлады дня (Быт.3:8) свидетельствует о том, что для Него это было обычной практикой, и что Адам и Ева до этого не скрывались от Него. Такое взаимодействие подразумевает, что между Богом и человеком общение присутствовало уже с самого начала, даже прежде того, как он получил возможность стремиться к единению с Богом.

Здесь еще раз необходимо подчеркнуть (как и в пятой главе), что зрелое православное богословие не утверждает, что между Богом и человеком не имелось общения при сотворении. Адам и Ева были чадами Божьими, но в то же самое время они были чадами незрелыми, призвание которых заключалось в том, чтобы достичь зрелости и возрасти к полному единению с Богом. Кроме того, нет никакого библейского подтверждения тому, что до грехопадения состояние Адама и Евы было статичным, не допускавшим какой-либо возможности дальнейшего возрастания и развития. На основании этого мы можем предположить вместе с православными, что цель человеческого рода после сотворения и состояла именно в таком

возрастании в общении и Божественной жизни, хотя возможно, что при сотворении это общение было дано человеку в несовершенной форме.

Итак, можем ли мы заключить, что акцент евангельских христиан на сотворенном состоянии человека, как состоянии общения с Богом, и сосредоточение православных богословов на человеческом призвании, как на процессе достижения более глубокого общения с Богом, являются двумя приемлемыми аспектами одной и той же истины? До некоторой степени, да. Однако значительная проблема возникает в связи с православным акцентом на изначально сотворенном состоянии человека как незрелом, потому что в таком случае труднее будет показать, что Бог никоим образом не несет ответственности за зло.

В процитированном в пятой главе отрывке Зизиулас говорит, что грехопадение должно пониматься как «обнаружение и проявление тех недостатков и потенциальных опасностей, которые были присущи творению, когда оно предоставлено самому себе». Несомненно, что Зизиулас и другие православные богословы подчеркивают лишь факт, что грех является результатом свободы человеческого выбора, о котором Православие имеет здоровое представление. В этом отрывке Зизиулас утверждает, что грех человека состоял в поиске своего пути и в осознании им возможных опасностей сотворенного состояния, а не в поиске пути, ведущего к Богу. Бог не намеревался предоставить человечество самому себе, но призвал его стремиться к Божественной жизни. Очевидно, что такое понимание возлагает всю ответственность за грех и зло непосредственно на человека. Тем не менее, такое православное объяснение не полностью освобождает Бога от ответственности за зло. Если недостатки и даже грех уже были присущи человеку в его изначально сотворенном незрелом состоянии, то напрашивается вывод (или, по меньшей мере, предположение), что Бог сотворил тварный космос греховным. Конечно, православные богословы не выводят такого заключения, однако их понимание изначально сотворенного состояния человека чрезвычайно уязвимо со стороны подобных обвинений, воздвигаемых скептиками.

Библейская истина о том, что Бог никоим образом не несет ответственности за зло, лучше всего подтверждается идеей о том, что Адам и Ева были сотворены в зрелом общении с Богом. («В зрелом» общении не означает «в совершенном» общении, и не исключает возможности возрастания Адама и Евы в познании Бога и признательности Ему за те отношения, которые они имели с Ним.) Утверждая, что Бог сотворил человека имеющим возможность устремляться по направлению к Богу или от Него, мы не полностью освобождаем Бога от ответственности за грех.

Следовательно, при таком понимании грех состоял в том (по крайней мере, частично), что человек пребывал на месте, осуществляя свойственное ему от сотворения, а не устремлялся по направлению к Богу. Если же мы утверждаем, что Бог сотворил человека в зрелом общении с Ним, чтобы он пребывал и возрастал в этом общении, то мы освобождаем Бога от ответственности за зло. Соответственно, грех при таком понимании заключается в добровольном оставлении человеком положения и отношений, установленных Богом такими, чтобы человек имел все основания остаться с Ним, и ни одной реальной причины оставить Его.

Таким образом, можно сделать вывод, что изначально сотворенное состояние Адама и Евы не было статичным, и что они имели возможность возрастать в общении с Богом. Тем не менее, сохраняя верность библейской картине сотворения и библейскому представлению о характере Бога, мы утверждаем, что сотворенный человек уже имел общение с Богом и, что грехопадение было уклонением от этого общения, а не просто неудачей в достижении более полного единения с Богом. Такое понимание подразумевает как раз «трех-стадийную» теорию спасения, которая проводит четкое различие между состоянием человека до и после грехопадения, а не «двухстадийную» теорию (с меньшим различием между первозданным и падшим состоянием), которая характерна для православной мысли.

Как совершается спасение? Чаяние и озиране

Во введении и в шестой главе утверждалось, что православная духовность в значительной степени характеризуется чаянием (взгляд в будущее), тогда как духовность евангельских христиан — озиранием (взгляд на уже совершённое). Мы рассматриваем христианскую жизнь как благодарный отклик на то, что Бог уже совершил, усыновив нас Себе, приняв нас на основании праведности Христа. В православном же представлении христианская жизнь является средством, посредством которого Бог совершает, и будет совершать что-то в жизни верующего, и посредством которого Дух Святой ведет человека к более полному общению с Богом и участию в Божественной жизни. Для евангельских христиан ключевым событием в христианской жизни является именно ее начало, а Божье оправдание грешника, по благодати через веру, является гарантией окончательного освящения и прославления, которые совершатся при Втором Пришествии Христа. Для православных же христианская жизнь является путем к ключевому в их понимании событию — «обожению»

(тому, что мы называем «освящением» и «прославлением»). Однако из-за сосредоточения на «обождении» как на совместном действии Бога (действующего) и человека (содействующего), православные христиане не придерживаются мнения, что человек может быть уже твердо уверен в достижении конечного результата, находясь еще на пути к спасению; потому они и чают спасения.

Эти различия в акцентах естественным образом приводят к вопросу о том, как совершается спасение человека. Спасается ли он мгновенным Божиим восстановлением общения с Ним, или посредством синергического процесса достижения единения с Ним? Ответ на этот вопрос во многом зависит от того, как мы понимаем рождение свыше, в особенности — идею оправдания. Является ли библейским учение о том, что оправдание — это решающий момент в христианской жизни, при котором Бог изменяет положение грешника перед Ним и Свое отношение к нему? Или акцент на оправдании является результатом юридического подхода к пониманию спасения и положения человека перед Богом? Правильно ли утверждают православные, что оправдание является только одной из негативных сторон спасения, а именно устранением преград, мешающих процессу «обождения»? Ниже я попытаюсь ответить на эти вопросы.

Наиболее обширно библейское учение об оправдании изложено в послании к Римлянам, с первой по пятую главы. Апостол Павел подчеркивает, что перед Богом никто не может оправдаться посредством своих дел (1:18–3:20) и утверждает, что оправдание является даром в результате осуществленного Христом искупления (3:21–31). На примере Авраама он поясняет, что оправдание происходит исключительно по вере, а не по делам (4 гл.). Затем в пятой главе апостол Павел провозглашает: «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божьей» (5:1–2). Апостол Павел, несомненно, указывает на то, что для тех, кто доверяется Христу, оправдание является не просто устранением препятствий на пути к духовному росту, а совершившимся фактом. Оправданием осуществляется примирение с Богом; тех, кто был врагами Богу, оно превращает в Его друзей. В ст. 9–11 апостол Павел объясняет эту идею более полно:

Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровью его, спасемся Им от гнева. Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью его. И не довольно сего, но и хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение.

Эти утверждения показывают, что оправдание является не просто юридическим актом, и не просто «апелляцией к вмененной праведности», как утверждает Флоровский (см. шестую главу), но также носит и личностный характер. Мы были врагами Богу, но были примирены с Ним. Доверяясь Христу, мы становимся Божьими друзьями, и наши отношения с Ним достаточно защищены, чтобы Павел мог с уверенностью провозгласить, что через Христа мы будем спасены от гнева. Оправдание — это нечто большее, чем просто объявление человека невиновным, праведным. Оно включает в себя также и Божье принятие грешников в общение с Ним, как если бы мы были праведными.

Такое принятие совсем не отменяет необходимости освящения верующего с тем, чтобы стать действительно святым и праведным, но подразумевает, что общение верующего с Богом уже не зависит от того, завершил ли он процесс освящения до принятия его Богом. Уверенные утверждения апостола Павла о Божьем принятии верующих следуют еще до того, как он поднимает вопрос (6 гл.) относительно образа жизни верующего в результате такого оправдания. Эти утверждения также следуют до, а не после его рассуждений о борьбе с грехом и методах этой борьбы, о жизни в Духе (7 и 8 гл.). Они также следуют до рассуждений Павла об этических вопросах в главах с 12 по 15. Упомянутые главы содержат в себе подробное обсуждение Павлом вопроса об освящении, и как раз человеческим усилиям в своих рассуждениях он уделяет значительное внимание. Изменение, имеющее решающее значение, происходит в самом начале христианской жизни, а освящение вытекает из того факта, что Бог уже принял человека как Свое чадо. Термин «оправдание» Павел использует именно по отношению к такому решающему изменению, а не к освящению. Используя это слово, он не только подразумевает, что спасение и освящение стали возможными для человека только потому, что Христос уничтожил Собой рабство тлению, удерживавшее нас от следования по пути «обожения» или освящения. Он имеет в виду, что Бог полностью и в корне изменил наши с Ним личные отношения, назвав нас Своими детьми.

Несмотря на то, что послание апостола Павла к Римлянам содержит наиболее обширное изложение новозаветного учения о связи между рождением свыше и процессом освящения, эта идея присутствует не в одних только писаниях Павла. Хотя в других книгах Нового Завета фраза «оправдание по вере» не используется в таком же контексте, как у апостола Павла, однако в них содержится та же идея, что христианская жизнь вытекает из решающего изменения, которое осуществляет Бог в Своем

отношении к верующему. Призыв к святой жизни (1 Пет. 1:13–25) следует у апостола Петра после его хвалы Богу за новое рождение к упованию живому и к наследству нетленному на небесах, которым верующие уже обладают (1 Пет. 1:3–12, а в частности ст. 3–5). Апостол Иоанн восхищается величием Божьей любви по причине того, что мы можем называться чадами Божьими. И только после утверждения, что верующие являются чадами Божьими, он объявляет, что всякий имеющий надежду на Бога очищает себя так, как Бог чист (1 Ин.3:1–3). Слова Иисуса кающемуся на кресте разбойнику показывают, что он тотчас же был принят в Божье присутствие, хотя ему уже совсем не оставалось времени в жизни, чтобы достигнуть каких-либо успехов в освящении на пути к единению с Богом (Лк.23:39–43).

Мы, евангельские христиане, верим, что библейская картина христианской жизни заключается в жизни преобразованной, вытекающей из того, что сделал Бог, оправдав и приняв человека как Свое чадо на основании воплощения и дела Христа. Христианская жизнь является не средством достижения цели, а продолжающимся результатом осуществленного Богом изменения в статусе человека перед Ним, в его отношениях с Ним, и в его естестве. Когда мы доверяемся Христу, Бог вначале принимает нас в общение с Ним, и только потом призывает нас к жизни служения, посвящения и возрастания в святости. Бог не призывает нас к жизни освящения с тем, чтобы принять нас по результатам этого освящения. Если же мы верим, что освящение должно предшествовать принятию Богом, то такая картина христианской жизни является ошибочной и опасной.

Означает ли это, что духовность «чаяния» неправильна или неприемлема? Не обязательно, но только если чаяние направлено к Царству Божьему в уверенности, рожденной из озирания на то, что Бог уже осуществил в верующем и для него. Если мы осознали, что уже являемся чадами Божьими, что уже приняты и возлюблены Отцом, и что уже находимся в общении с Ним, то сумеем с радостью смотреть на тот день, когда это общение будет совершенным, незапятнанным и безукоризненным. Если же предположить, что для принятия Богом вначале следует достигнуть совершенства, весьма маловероятно, что такой человек сумеет с уверенностью следовать по пути «обожения», даже если он знает, что следование этим путем является волей Божьей, и даже если он убежден, что Бог сопровождает и помогает ему в этом пути. Неуверенность может превратиться в уверенность, а ужасающий страх в радость, но только при условии, что ключевым событием в христианской жизни является нечто,

что делает Бог, а не мы с помощью Божьей. Таким образом, христианская духовность характеризуется, прежде всего, озирианием на совершенное Сыном Божьим, и только после этого — чаянием.

Следует напомнить, однако, что зрелое православное богословие также рассматривает момент рождения свыше как решающее изменение, которое Бог осуществляет в верующем. Особого внимания заслуживает утверждение Уэра (см. конец шестой главы), что вера во Христа дает верующему живые, личные отношения с Богом, отношения, уже содержащие в себе семена вечности. Но акцент на процессе «обожения», неприятие «юридического» термина «оправдание», и «двух-стадийное» понимание человеческого призвания и спасения способствует тому, что Православие теряет из виду именно момент рождения свыше.

При этом евангельским христианам необходимо помнить, что наше сосредоточение на моменте рождения свыше может привести православных христиан к неверному представлению о том, что освящение, возрастание в святости, и другие аспекты христианской жизни мы считаем второстепенными. Чем сильнее мы акцентируем момент рождения свыше, чем больше отождествляем присутствие спасающей веры с такими «единовременными» действиями как, например, ответ на призыв к покаянию во время евангелизации («Неужели уйдешь ты, не приняв Христа?...»), тем больше складывается у православных христиан впечатление, что для евангельских христиан услышать заявление о личном решении следовать за Христом является более важным, чем подлинное проявление христианской жизни. На самом же деле, евангельские христиане глубоко озабочены процессом осуществления христианской жизни, и наш призыв состоит в надежде, что тот, кто «уйдет, приняв Христа», станет живым Его последователем. Но когда мы подчеркиваем момент рождения веры (рождение свыше) настолько, что упускаем из виду саму веру, ведущую к подлинной перемене жизни, то не следует удивляться, если у православных складывается впечатление, что наша благая весть является поверхностной, предлагающей псевдопрощение, не требующей от человека взять свой крест или стремиться к измененной жизни в смирении и благоговении перед Богом.

Таким образом, порядок и баланс между рассмотренными событиями являются ключевыми при описании того, как совершается спасение. Так как Православие недооценивает принятие Богом верующего в момент рождения свыше, существует опасность изменения причинноследственной связи, а именно, получится, что возрастание в «обожении» ведет к принятию Богом, а не вытекает из него. Однако акцент на «трехстадийной»

модели спасения, подчеркивающей факт действительного общения человека с Богом в момент сотворения и в момент рождения свыше, помогает избегать этой опасности. С другой стороны, некоторые евангельские христиане настолько подчеркивают именно момент рождения свыше, что теряют баланс между необходимостью принятия Богом и Его призывом к святости. По этому поводу необходимо сказать, что если так называемая «вера» не приводит к образу жизни, характеризующемуся стремлением верно следовать за Христом, то такая «вера» не является истинной верой во Христа.

* * *

В этой главе я попытался не просто подвергнуть критике те аспекты Православия, которые отличаются от евангельского христианства, но критически оценить саму суть православного богословия в свете трех основных вопросов о спасении: «Кто?», «Что?» и «Как?». При этом мы рассмотрели те области богословия, в которых евангельским христианам следовало бы прислушаться к православному мнению; а также некоторые богословские области, где акценты православных и евангельских христиан в вопросе спасения являются обоюдодоприемлемыми, однако их необходимо сбалансировать с тем, чтобы избежать искажений, и, наконец, области, в которых православное богословие таит в себе определенные опасности, но которых избегает богословие евангельских христиан.

Подводя итог предложениям, представленным в этой главе в несколько упрощенной форме, я считаю, что наиболее последовательным и соответствующим Библии взглядом на вопросы «Кто?», «Что?» и «Как?» относительно спасения является глубоко личностный взгляд на Троицу, взгляд на воплощение как на присоединение Богом–Сыном человеческой природы к Своей Личности, и взгляд на спасение, в котором преимущественно подчеркивается сотворение человека в состоянии общения с Богом, и восстановление посредством искупления утраченного в результате грехопадения общения с Богом («трехстадийное» понимание спасения). Согласно такому взгляду, центром всего богословия являются отношения общения Божественных Лиц внутри Троицы, а сотворение и искупление главным образом рассматриваются в разрезе человеческого участия в этом общении. Более того, этот взгляд сочетает в себе приоритет Бога–Сына в Личности Христа с приоритетом Божьего действия в совершении спасения. Я полагаю, что православное богословие должным образом сохраняет приоритет Бога–Сына в Личности Христа, однако при

этом рассматривает спасение в слишком соразмерных терминах (т.е. чрезмерный акцент на человеческих усилиях в спасении), что является неприемлемым. И наоборот, я думаю, что богословие евангельских христиан правильно придерживается приоритета Божьей инициативы в деле спасения посредством принятия верующего, но в то же самое время проблема заключается в том, что оно слишком соразмерно рассматривает воплощение, т.е. сочетание Божественной и человеческой природ, образующих Личность Христа. В противоположность этим двум точкам зрения, я считаю, наиболее соответствующим библейской истине утверждение о том, что Бог—Сын присоединил к Себе человеческую природу не для того, чтобы снова предоставить человеку возможность совершать его призвание, но чтобы сделать для человека то, чего он сам не смог бы совершить.

Если такой взгляд, объединяющий в себе элементы православного учения о Троице и о личности Христа с элементами учения евангельских христиан о спасении действительно больше соответствует библейской истине, тогда можно утверждать что богословие евангельских христиан и православное богословие содержат в себе внутренние противоречия, только в разных местах. Сильной стороной Православия является понимание Троицы и Личности Христа, но мысль о спасении, как о совместном процессе Бога и человека, и недооценивание момента рождения свыше («двух—стадийное» понимание спасения), по моему мнению, плохо сочетаются с православным учением о Христе. Здесь следует заметить, что два греческих отца Церкви — Афанасий и Кирилл Александрийский, наиболее почитаемые за их вклад в учение о Троице и о Христе — придерживались точки зрения на спасение, которая гораздо более соответствовала «трех—стадийному» взгляду, нежели взгляду современного Православия.

В этой главе я стремился показать, что некоторые православные богословы вполне осознают упомянутые нами проблемы. Зрелое православное богословие в своем понимании человеческого участия в Божественной жизни не стирает грань между Творцом и тварным. Оно, однако, и не отрицает того, что Адам и Ева уже при сотворении имели общение с Богом. Не отрицает оно также и того, что верующие имеют общение с Богом, и что принятие Богом верующих осуществляется в момент рождения свыше. Учитывая тот факт, что зрелое православное богословие избегает этих проблем, кто-то может поинтересоваться, зачем же я тогда отношу эти вопросы к категории проблем. Причина заключается в том, что вопросы, которые соответствующим образом находят решение

на нюансированном богословском уровне, часто искажаются на ином, менее зрелом уровне духовности, который можно охарактеризовать как популярный или народный (некоторыми православными богословами он именуется «фундаменталистской» линией Православия). Поэтому в следующей главе мы рассмотрим, каким образом некоторые аспекты зрелой православной богословской мысли могут превращаться в опасные искажения на более популярном (народном) или традиционном уровне православной духовности.

Часть III. Зрелое православное богословие и его искажения

Глава 9. Популярное православие

Совершенно очевидно, что когда человек становится христианином, его взаимоотношения, взгляды и ценности не изменяются внезапно, а иногда и вовсе не изменяются. Христианская жизнь состоит отчасти в том, чтобы развивать в человеке «ум Христов» и все больше приводить его убеждения в соответствие с Писанием. То, что применимо к отдельному человеку, также применимо и к обществу или определенной группе людей. Принимая христианство, определенный этнос не сразу оставляет свое дохристианское мировосприятие, но продолжает смотреть на христианство сквозь «линзы» своей культуры. В первой и второй частях этой книги я стремился в общих чертах описать те отдельные аспекты культуры, которые, не являясь христианскими, влияют на подход восточных и западных (в том числе и евангельских) христиан к христианской жизни. Иногда некоторые небиблейские факторы действительно помогают нам увидеть определенные аспекты христианской истины в более ясном свете (следует также иметь в виду, что не все взгляды и ценности нехристиан являются ошибочными), и, как мы убедились, даже могут являться частью нашего собственного подхода к Писанию. Поэтому будет неправильным считать Православие ошибочным только потому, что православное учение каким-то образом отличается от учения евангельских христиан.

В то же самое время, часто случается так, что влияние определенных небиблейских факторов на мировосприятие народа может сформировать не самый лучший взгляд на Писание и христианскую жизнь. Зачастую такие факторы в определенной культурной среде могут существенно исказить понимание библейского учения. Христианская вера предназначена для всего мира, и может быть услышана и принята любой из мировых культур; но это вовсе не означает, что она полностью совпадает с мировосприятием какой-либо отдельно взятой культуры. Каждый народ, принимая христианскую веру, должен принять и новое мировоззрение, обрести новый взгляд на себя и на свой образ жизни. Христианская вера требует перемены жизни, поэтому слепая приверженность людей каким-либо культурным особенностям часто может являться причиной того, что люди не понимают всей новизны Евангелия и поэтому не могут претворять его в свою жизнь. Восприятие христианской веры через «линзы» культуры означает неполное обращение к Богу, которое можно сравнить с вливанием нового вина в старые мехи.

Кроме того, совершенно очевидно, что такое неполное обращение к

Богу чаще всего встречается не в зрелом сформировавшемся выражении христианства, а в его популярном проявлении. Евангельские христиане на практике не столько озабочены самим богословием, сколько духовным состоянием человека. Поэтому их интересует не столько то, во что верит определенная христианская деноминация в своем наилучшем проявлении, сколько то, во что верят простые представители этой деноминации. Мы уже убедились, что хотя зрелое православное богословие содержит в себе и определенные проблемы, все-таки оно достойно глубокого уважения за основательное объяснение многих христианских истин. Однако, насколько практика простых православных людей на Востоке и на Западе соответствует пониманию христианской веры такими православными богословами, как Лосский, Зизиулас или Уэр?

Некоторые православные богословы верят, что между зрелым и популярным (народным) выражениями Православия существует огромная пропасть. Шмеман пишет, что на раннем этапе своего развития Русское Православие обнаруживало скорее не истинное, а ритуальное благочестие, под внешней видимостью которого скрывалось язычество:

То, что было в нем внешним: богослужение, обряд — воспринималось легко, чаровало и покоряло. Но создавалась опасность за этим внешним не увидеть и не стараться увидеть смысла, того «логоса», без которого сам христианский обряд становится языческим, либо — самоделью... А душа продолжала питаться старыми «природными» религиозными переживаниями и образами.

Кроме того, Флоровский утверждает, что такая языческая форма христианства начала позже расцениваться как православная норма. Он объясняет, что на протяжении XVII–XVIII вв. русское богословское образование было подвержено западному влиянию, вследствие которого произошел раскол между богословием и верой. Такой трагический разрыв привел к ситуации, в которой «вера старой няньки, или неграмотного мирянина, считалась образцом и истинным примером» христианства. Флоровский настаивает, что именно сельские жители сохранили множество сомнительных языческих верований.

Несмотря на то, что утверждения Шмемана и Флоровского относятся только к Русскому Православию, язычество за христианской внешностью популярного православия обнаруживается не только в пределах России, но и на всем Востоке, да и на Западе. В этой главе мы рассмотрим три существенных различия между популярным православием и зрелым православным богословием, о котором мы говорили в первой и второй частях этой книги. Затем, в десятой главе, мы подробнее остановимся на тех

аспектах популярного православия, которые наиболее характерны для Востока.

Представления о благодати и силе

Зрелая православная мысль понимает благодать как энергии Бога, которые сообщаются людям, предоставляя им возможность стать сопричастниками Божеского естества (см. шестую главу). Этими энергиями является Божественная жизнь за пределами Божьей сущности, т.е. общение между Лицами Троицы, то общение, которое выражает любовь по отношению к миру. В результате, Божий благодатный дар человеку состоит не просто в силе или содействии христианской жизни, не просто в Его прощении, но в том, что Бог даровал Себя человеку. Человек по благодати участвует в общении между Отцом, Сыном и Духом Святым; он является соучастником Божественной жизни. Эту благодать Бог разделяет с христианами посредством жизни Церкви, в особенности, посредством Евхаристии и икон. В седьмой главе мы говорили о том, что по убеждению православных иконы и мощи содержат в себе благодать, которая дала возможность святым соединиться с Богом; поэтому православный христианин может обоживаться посредством икон.

Однако в популярном православии идея благодати как Божьих энергий часто превращается в просто идею, касающуюся духовной силы. Вместо того чтобы использовать иконы и мощи как средство приобщения к Божественной жизни, иметь общение с Богом и с другими верующими (святыми), простые православные христиане чаще всего склонны к тому, чтобы рассматривать физические объекты как магическое средство обретения силы, необходимой им для христианской жизни. И что еще хуже, такая идея часто превращается в убеждение, что иконы и мощи таят силу сами в себе и, таким образом, могут помочь человеку приобрести то, в чем он нуждается или чего желает в этом мире. Шмеман утверждает, что хотя Церковь с почитанием относилась к мощам мучеников еще до IV в., не находится никаких доказательств, что верующие рассматривали эти мощи как обладающие собственной силой, или прикосновение к ним производило бы сверхъестественный результат. Однако в IV в., после христианизации Римской империи, акценты сместились, и он заключает: «Останки святых, а позже и предметы, принадлежавшие им или касавшиеся тела святого, стали рассматриваться как сакральные объекты, сообщающие свою силу прикасавшимся к ним».

Лосский пишет, что в Православии существует много историй,

связанных с «явлением иконы», т.е. чудесным событием, в результате которого неизвестная прежде икона приобретает известность как источник благодати. Например, Лосский упоминает, что в Казани в 1579 г. юной девушке несколько раз явилась во снах Богородица, повелевая ей показать церковным иерархам место сохранения иконы Божьей Матери. Так как церковные иерархи не поверили ей, то девушка и ее мать сами разыскивали эту икону. Эта икона Богородицы отличилась различными чудесами, и именно ее несли перед войсками, освободившими от поляков в 1612 г. Москву и в 1812 г. — от французов. На сегодняшний день казанская икона Божьей Матери считается самой известной и самой влиятельной из всех икон. Фактически в популярном православии содержится большое количество подобных историй о слезоточащих или кровоточащих иконах, которые, соответственно, считаются особенно влиятельными и зачастую являются объектами паломничества.

В результате такого замещения понятия об иконах и мощах как символах воплощения и Божьего общения с миром через образы святых идей о том, что иконы и мощи содержат силу сами в себе, для простых православных христиан легко потерять из виду то различие, которое существует между почитанием икон и поклонением исключительно Богу.

Вместо того, чтобы оставаться средством общения с Богом, почитание икон превращается в средство, которое отвлекает внимание людей от Бога непосредственно на вещественные объекты. Таким образом, объектом поклонения человека, который прибегает к иконам за получением жизненной силы, становятся сами иконы, а не Бог. Русский историк Георгий Федотов пишет:

В древней Русской Церкви Божественное чувствовалось не вверху, в небесах, но прямо там, в наполненном святыми предметами храме, в иконах, крестах, мощах, в потире и позолоченном Евангелии, во всех тех предметах, которые целовали и которым поклонялись. Полное отождествление духовного с материальным является одной из существенных тенденций русского религиозного ума.

Далее он говорит, что Церковь, таким образом, становится не местом собрания для участия в Евхаристии, «но скорее сокровищницей, храмом святых предметов, олицетворяющих присутствие Бога». В результате, как утверждает Федотов, средоточие религиозного внимания смещается с Евхаристии на иконы.

Очевидно, что такое внимание к иконам и мощам как к источникам Божественной силы, и даже как к объектам поклонения, в сущности своей противоречит всему православному пониманию Церкви и христианского

богослужения и жизни: Евхаристия перестает занимать центральное место в богослужении, теряется идея общения со святыми, и больше внимания уделяется проявлению чудесных сил, а не приобщению к Божественной жизни. Такая форма популярного православия очень хорошо отвечает определению Шмемана, что за внешним христианским благочестием таится языческое содержание. Она также совсем не соответствует тому видению христианской веры, о котором мы говорили во второй части книги. В конце этой главы мы еще вернемся к вопросу о том, насколько распространенным является такое проявление Православия. А сейчас перейдем к вопросу об отношении к святым в популярном православии.

Представление о святых как о посредниках богов

Внимание, уделяемое Православием почитанию святых, имеет своим намерением показать общение между христианами живыми и усопшими, а также вести православных христиан к единению с Богом (см. седьмую главу). Святые являются таковыми из-за их отношений с Христом, поэтому почитание святых не является уменьшением поклонения исключительно Троице, но средством прославления Христа. Однако, как в случае с почитанием икон, так и в случае с почитанием святых, популярное православие придерживается несколько иной точки зрения, чем зрелое православное богословие.

Шмеман утверждает, что в IV в. (когда стали усматривать силу в самих мощах) почтение, оказываемое святым, стало приобретать иной характер:

Между ранней практикой и тем, во что она постепенно превратилась, начиная с IV в. и далее, существует значительная разница. Первоначально обращение к усопшим святым основывалось на вере в «общение со святыми» — молитвы адресовались ко всем усопшим святым, а не только к мученикам. В новой жизни Церкви общение святых во Христе (их молитвы друг за друга и узы любви) не разрушалось смертью, поскольку во Христе нет мертвых, но все живы. Однако значительное изменение произошло тогда, когда обращение к святым сузилось и стало адресоваться только к определенной категории усопших. Начиная с IV в. и далее, в Церкви стала появляться сначала чисто практическая и незаметная, а затем тщательно выработанная богословская идея о святых как об особых заступниках перед Богом, как о посредниках между человеком и Богом.

Из этого отрывка вытекает, что, по крайней мере, для Шмемана критическим вопросом является не столько обращение в молитве к усопшим святым, сколько то, что определенной категории святых

придается особый статус. Если бы ни одна из категорий святых не выделялась особым образом (как это и было, согласно Шмеману, в Ранней Церкви), тогда молитву к святым можно было бы рассматривать как средство выражения той истины, что во Христе все верующие живы, никто не мертв. Но придание мученикам (а позже и другим святым) более высокого статуса неизбежно привело к тому, что им оказывалось большее почитание, вероятным результатом которого, в свою очередь, стало то, что такие мученики расцениваются как посредники между Богом и человеком.

Булгаков приводит следующий замечательный пример того, каким образом это может происходить: «Мы испытываем одновременно и самую непосредственную близость общения с Христом, и страх и трепет пред Божеским величием нашего Судии и Господа. Для нас естественно и нужно сокрыться от этого величия, растворить Его трепетность для нас прибеганием под кров Пречистой Владычицы и святых». Из того, о чем мы говорили в седьмой главе, явствует, что это выражение не являет собой официального православного учения о святых. Однако удивительно то, что Булгаков, великий русский православный богослов, защищает взгляд на святых как на посредников, отклоняющих Божий гнев от тех, кто прибегает к ним за покровительством. Однако если Булгаков придерживается такого взгляда на почитание святых, то не удивительно, что многие православные миряне расценивают святых не как просто заступников, но усматривают в них посредников. Фактически, как поясняет Шмеман, такое происходило и продолжает происходить, поскольку многие православные христиане испытывают недостаток богословского опыта и знаний, чтобы суметь отличить посредничество от заступничества, и почитание от поклонения. Несмотря на то четкое различие, которое богословски зрелое Православие проводит между вышеупомянутыми понятиями, многие миряне (включая и некоторых священников) имеют склонность расценивать святых как более доступных, чем Бог. Следовательно, святые в таком случае рассматриваются не столько как проводники, которые могут оказать верующему помощь на пути к единению с Богом, сколько как предоставляющие и сами необходимую верующим помощь, силу и защиту.

В действительности, Федотов указывает на тот факт, что в Русском Православии христианские святые часто наследовали языческих богов, которым поклонялись в дохристианской Руси. Так, например, Илия занял место Перуна, бога грома, а святой Власий (покровитель скота) заменил Белеса, бога скота, и т.д. Федотов утверждает, что такое соединение языческих верований с поклонением усопшим христианским святым особенно четко просматривается в случае с Марией, которая на Руси

заменила богиню рождения, Рожаницу. Он пишет, что Мария «почиталась в народе жизнедательницей всей твари и в этом достоинстве наследовала скромным и безмятежным, несколько туманным Рожаницам». Федотов указывает на то, что в Русском Православии от язычества унаследовалось намного больше, чем в Греческом, поскольку почитание Марии на русской почве было и до сих пор остается наиболее развитым, чем в каком-либо другом регионе.

Как и в случае с иконами, когда почитаемый образ постепенно становится объектом, обладающим в самом себе чудесной силой, так и в случае, когда святые постепенно воспринимаются как посредники или даже как божества, популярное православие в значительной степени отклоняется от зрелого православного богословия. Хотя возможно, что в популярном православии такие искажения не столь широко распространены, как иногда считают евангельские христиане, тем не менее, таковые среди православных христиан имеют место. В популярном народном православии существует явная склонность расценивать почитание святых и икон не как общение со святыми (и таким образом оценивать их через их связь с Христом), но как обособленные от Христа объекты поклонения. Если Шмеман прав, то такая тенденция, несмотря на противоречие официальному православному богословию, в восточном Православии присутствовала на протяжении большей части его истории.

Представления о Церкви

Хотя широко распространенное искажение в понимании почитания святых и икон беспокоило Православие еще со времен Константина, третье существенное различие между популярным православием и зрелым православным богословием, появилось относительно недавно. После раскола, происшедшего между Восточной и Западной Церковью в 1054 г., и до постреформационного периода, а в значительной мере, до начала XX века, восточное христианство имело относительно мало контактов с Западной Церковью. Возрождение же Православия в XX веке, породившее зрелое выражение православного богословия (см. вторую часть), явилось результатом участвовавших контактов между православными учеными и западной мыслью. До некоторой степени, именно контакт с Западом побудил многих православных богословов к переоценке Предания и к возрождению наилучших его проявлений. Вследствие этого, зрелая православная мысль в своей возрожденной форме испытывала, по меньшей мере, симпатию к Протестантизму и Католицизму, а иногда даже

благосклонность по отношению к западному христианству.

Однако увеличение контактов между Востоком и Западом привело многих приверженцев популярного православия к обратной реакции, поскольку оно большей частью заняло позицию превосходства над другими ветвями христианства. Иллариону Алфееву (служителю отдела внешних сношений Московского патриархата РПЦ), читавшему в 1999 г. лекцию в Кембриджском университете, был задан одним из профессоров вопрос о том, считают ли православные, что иные христиане, не православные, могут быть спасены. Алфеев ответил, что официальная позиция РПЦ заключается в том, что христиане из других деноминаций могут быть спасены, но при этом РПЦ не пытается очерчивать, какие именно аспекты истинной Церкви присутствуют или отсутствуют в таких деноминациях. Тем не менее, популярное русское православие считает, как говорит Алфеев, что таинства, совершаемые в других деноминациях, не имеют подлинной силы, и поэтому христиане из этих деноминаций не могут быть спасены.

Объяснение Алфеевым причины, почему христиане из других деноминаций не могут быть спасены, заслуживает особого внимания. В популярном православии существует представление, что спасение зависит от таинств, от отношения человека к сакраментальному организму, каковым является Церковь. Зрелое же православное богословие рассматривает Церковь в непосредственном соединении с ее Главой, Христом, а также усматривает в ней средство, которым Дух Святой делает человека причастником Божественной жизни. Популярное богословие, наоборот, склонно рассматривать Церковь в отрыве от Христа, в результате чего Церковь занимает место Христа, а участие в таинствах и обрядах заменяет личное посвящение Христу и стремление к Божественной жизни. Я уже упоминал о том, что однажды в разговоре со мной один православный студент-богослов из Грузии выразился: «Разница между вашей верой и нашей состоит в том, что ваша вера — личная, а наша — Церковная». Зрелое православное богословие совсем не отрицает важности личной веры; выше мы уже видели, что как раз на личном общении оно заостряет даже больше внимания, чем евангельские христиане. Однако в популярном православии акцент на Боге, на Христе очень легко заменяется сосредоточением на Церкви. И в отношении почитания святых и икон мы видим, что средство, которое должно было вести человека к Христу, в популярном православии фактически замещает Самого Христа.

В подобных случаях популярное православие склонно утверждать, что не столь важно иметь истинное желание следовать за Христом, сколько быть православным христианином. Читая антипротестантские

пропагандистские произведения представителей русского популярного православия, складывается впечатление, что их авторы гораздо более озабочены тем, чтобы православные не имели никакого контакта с представителями других деноминаций и искренность желания этих авторов самим достигать Божественной жизни через Православие хочется поставить под сомнение. Например, русский православный диакон Андрей Кураев в конце своей книги «Все ли равно как верить?» представляет технику религиозной безопасности, состоящую из двенадцати правил. Некоторые из них действительно имеют здравый характер, как, например, его напоминание о том, что «не все то, что сверху — от Бога» (фраза из песни Владимира Высоцкого), или совет попросить своего собеседника представиться и спросить его о том, какую деноминацию он представляет. В одном из правил он советует «человеку, лишенному дара веры» принять самостоятельное решение не отождествлять себя с неправославными деноминациями: «Попробуйте сказать в своем сердце: «Если когда-нибудь мне понадобится обратиться к Богу и к вере, я хотел бы молиться как православный, но я не хотел бы стать членом таких-то сект»». Однако наиболее обескураживающий совет Кураев дает в заключение своих двенадцати правил:

Если Вы хотите узнать, каково отношение обратившегося к Вам христианского проповедника к Православию — есть совсем простой способ понудить его к честному объявлению его конфессиональной позиции. Попросите его перекреститься. И попросите его поцеловать образок Божьей Матери. Если он откажется — значит это представитель одной из многочисленных антиправославно-протестантских общин.

Упоминание Кураевым крестного знамения касается не протестантского отношения к православной форме духовности, но протестантской готовности или «готовности стать православным». Если же подобная готовность у христианского проповедника отсутствует, то Кураев считает, что такой проповедник настроен против Православия. И он искренне советует россиянину, даже не религиозному, не иметь ничего общего с такими проповедниками.

Книга Кураева ясно показывает, что он выражает недовольство не только тем, что большинство россиян являются лишь номинальными православными, но и отсутствием у них искренних духовных устремлений. Кураев действительно призывает православных стать на стезю, которую он называет «трудным путем духовного развития», имея в виду путь единения с Богом. Однако большая часть мирян считает, что будет достаточным просто отождествлять себя с Православием, если же какой-либо человек

является посвященным христианином, но при этом принадлежит к другой деноминации, то такое посвящение за пределами Православной Церкви не считается действительным. Однако если кто-то хотя бы просто считает себя православным, то он уже находится «в безопасности». Такая позиция в отношении Церкви, позиция номинальная и триумфалистская, встречается не только на Востоке, но и на Западе, где довольно часто некоторые западные православные (имеющие не столько познания о Православии, сколько ревность по нем) задают евангельским христианам такой вопрос: «Вы кажетесь духовно восприимчивым человеком. Почему же Вы не присоединяетесь к истинной Церкви?» Да и некоторые перешедшие в Православие из евангельского христианства главной причиной своего перехода называют именно желание присоединиться к истинной Церкви. Существование на Западе такого отношения указывает, что в популярном православии триумфалистский взгляд на Церковь возникает не только в тех местах, где Православие является верой большинства (по меньшей мере, номинального). Такое отношение может проявляться всякий раз, когда Церкви придается большее значение, чем Христу, что разрывает свойственную ей связь с Главой Церкви, Христом, и с путем восхождения к участию в Божественной жизни.

* * *

Присутствие разрушительных искажений в учении и жизни восточного Православия (подобных тем трем, которые были упомянуты в этой главе) наводит на вопрос о том, насколько широко такие идеи распространены в популярном народном православии. Несмотря на безотлагательность этого вопроса, ответить на него без исследования в общих чертах не представляется возможным, поскольку понять достаточно хорошо, насколько духовность популярного православия отличается от зрелого Православия, необходимо жить и работать в прямом контакте с определенной группой православных в конкретном регионе. Тем не менее, не трудно предположить, что искажения в среде сельского населения встречаются чаще, чем в среде городского, где, благодаря разнообразным средствам коммуникаций и доступу к православному обучению, мирянам предоставляется возможность получить лучшее образование. Можно предположить, что популярное православие на Западе имеет меньшую склонность к таким искажениям, чем Православие на Востоке. Весьма вероятно и то, что в регионах, где Православие является относительно новым явлением, оно будет проявляться в форме более свободной от языческого наследия, которое все еще является частью популярного православия среди сельского населения России (и других мест) с учетом

исторических особенностей региона. Можно также ожидать, что среди простонародья за пределами бывшего коммунистического мира, где никогда «вера старой няньки» не представляла главной формы Православия, будет процветать более совершенная в интеллектуальном понимании форма.

Однако какие бы факторы ни влияли на зрелое православное богословие, уже само существование факта его искажений составляет для Православной Церкви достаточно сложную задачу. Восточная Европа, после семидесяти лет господства коммунистического режима, своей иссохшей душой все еще испытывает духовный голод и жажду, в то время как Запад в XX веке становился все более и более постхристианским. И если Православие действительно желает насытить душу восточного человека и внести существенный вклад в возрождение веры на Западе, то оно должно стать таким Православием, которое честно признает свои прежние неправильные представления, искажающие Православное учение, и которое готово вести тяжелую работу, напоминая людям о том, что Церковь и духовная сила являются не целью христианской жизни, но средством для достижения цели — соединения с Богом. Оно должно стать Православием, которое заботится о духовном состоянии людей России, Греции, Румынии и других стран намного больше, чем о поддержании статуса превосходства над другими деноминациями. Оно также должно стать Православием, которое является менее триумфалистским и более готовым оценить тот вклад, который другие христианские деноминации могут внести в духовную жизнь мирян. Более всего, оно должно стать таким Православием, которое посвятило бы себя тому, чтобы обучать мирян общению с Богом, тому общению, которое является сердцем зрелого православного богословия.

Тогда как искаженное в популярном православии понимание Церкви и почитания святых и икон действительно составляет для Православия достаточно сложную задачу, нам, евангельским христианам, следует задаться вопросом о том, могут ли такие искажения служить обвинением в адрес православного богословия. Указывает ли факт существования таких искажений на наличие какого-нибудь существенного недостатка в основах православного богословия, в его зрелой форме? Другими словами, разве такие искажения не свидетельствуют о чрезмерном в православном богословии ударе на опосредованное, а не прямое Божье действие? Для евангельских христиан существует искушение придти к следующему заключению: чрезмерное в Православии ударе на Церковь, таинства и другие видимые знаки (как на средства, которыми Бог приводит человека к соединению с Ним) способствует усложнению ситуации, предрасполагая человека к заострению внимания не столько на действительном участии в

Божественной жизни, сколько на самих знаках. Поэтому как раз впору задать вопрос о том, способно ли Православие вообще избежать искажений, о которых мы говорили в этой главе, учитывая чрезмерный православный акцент на таинствах и почитании святых.

Однако, поднимая подобные вопросы, нам необходимо помнить, что сама идея «прямого» Божьего действия является не вполне определенной. Вера приходит от слышания, а слышание от Слова Божья (Рим. 10:17). Однако, действительно ли действие Бога через проповедь или личное свидетельство верующего (с тем, чтобы привести человека к Христу) является более прямым действием Бога, чем провозглашение о Христе через литургию? К тому же, нам необходимо осознавать что мы, евангельские христиане, также имеем склонность больше акцентироваться на признаках веры, чем на том, что эти признаки означают. Действительно должны быть определенные видимые признаки того, что человек приходит ко Христу с верой. Однако зачастую внешним признакам мы придаем больше значения, чем наличию самой веры, или, что еще важнее, направлена ли такая вера исключительно на Христа. Мы верим, что человек спасается не верой в себя или в свою церковь, обряды или дела, но исключительно через доверие Христу относительно прощения грехов, общения с Богом и в отношении вечной жизни. И очень часто средства, которыми мы стимулируем человека к выражению своей веры, превращаются в действия, посредством которых человек мог бы обрести уверенность в себе: «Я спасен, потому что я попросил Христа войти в мое сердце, потому что я в молитве покаяния принял Христа, потому что я посвятил свою жизнь Христу добровольно». Такие признаки действительно могут означать, что человек искренне верит исключительно во Христа, однако при этом существует опасность, что вследствие концентрации на признаках наше внимание может сместиться с Христа на совершаемые нами действия. В таком случае мы находим, что евангельские христиане, как и православные, зачастую невольно становятся заложниками того, что позволяют средству достижения цели отвлекать внимание человека от Христа, вместо того, чтобы указывать ему на Христа. Следовательно, будет неправильным, чтобы евангельские христиане отклоняли Православие только потому, что его формы иногда отвлекают внимание человека от Христа, также как и если православные христиане станут соответственно отвергать нас только потому, что наши формы евангельского христианства иногда приводят к таким же последствиям.

Однако, даже если искажения в популярном православии не служат обвинением в адрес Православия в целом, тем не менее, перед зрелым

православным богословием они ставят очень важные вопросы. Осведомлены ли, и насколько, православные иерархи об искажениях, к которым имеет склонность их акцент на Церкви и почитании святых и икон? Или они наивно предполагают, что все миряне правильно понимают их учение? А, может быть, просто закрывают глаза на наличие искажений? Действительно ли православные архипастыри искренне заботятся о душах своих людей настолько, чтобы не прекращать объяснять мирянам правильное учение и направлять их через Церковь к Христу, а не от Христа? Некоторые православные христиане могут заявить, что большинство таких проблем является результатом влияния коммунистического режима, господствовавшего в стране, и препятствий к развитию церковной жизни и учения, которые этот режим устанавливал, и которые наложили определенный отпечаток на Церковь. Хотя такое утверждение является достаточно верным (по крайней мере, в отношении Восточной Европы), тем не менее, мы, евангельские христиане, настаиваем, что оно не может служить извинением недостатка духовной бдительности в настоящее время. Готовы ли евангельские христиане признать, что Православие проповедует в определенном смысле истинное Евангелие? Это будет зависеть, прежде всего, от того, приложат ли православные иерархи свои усилия к тому, чтобы духовно насытить мирян наилучшим и соответствующим Библии выражением православной веры, чтобы исправить пагубные искажения, которые часто возникают в популярном православии. Но для этого нужно, чтобы православные иерархи признали тот факт, что они и сами испытывают трудности с искажением популярным православием основ веры. Таким образом, станут ли евангельские христиане расценивать эти искажения как обвинения в адрес Православия, будет зависеть от того, насколько православные иерархи будут стремиться их исправить.

Глава 10. Православие и национализм

Проблемы, которые вытекают из практики обращения к усопшим святым, почитания икон и мощей, якобы обладающих силой в самих себе, и приоритете Церкви вместо Христа характерны для популярного народного православия, как на Востоке, так и на Западе. Опасность искажения зрелого православного богословия существует во всех православных регионах, несмотря на то, что такие неправильные представления гораздо чаще имеют место в среде сельского населения Восточной Европы и бывшего Советского Союза, и намного реже в популярном православии на Западе (см. девятую главу). Переходя же к проблеме религиозного национализма, следует отметить, что такое явление есть сугубо восточным феноменом, так как националистические настроения связаны с православной верой и в основном присутствуют среди представителей восточных этнических групп (хотя не только на Востоке, но и на Западе). Тем не менее, представляется маловероятным, чтобы такие настроения могли найти почву среди западных этнических групп, также исповедующих Православие. В основе религиозного национализма лежит смешение повышенной религиозной чувствительности человека с его националистическими интересами. Национализм зачастую проявляется в убеждениях людей, что какая-то конкретная нация находится к Богу ближе, чем другие, или (в своем экстремальном проявлении) в ложном убеждении, что к какой-то конкретной нации Бог проявляет особое благорасположение. Такие убеждения часто приводят к проведению жесткого различия между своей нацией, как хорошей и другими нациями, как плохими или низшими, и ослепляют сознание человека настолько, что он уже не способен отличить религиозные вопросы от националистических интересов. На протяжении большей части XX века в бывшем Советском Союзе, а также в некоторых соседних социалистических странах, коммунистический режим стремился подавлять любые националистические чувства. Однако в конце восьмидесятых их удержать было уже невозможно: начавшееся по всей Восточной Европе движение народов и республик за независимость было тесно связано с религиозным национализмом, поскольку частью этого движения было религиозное и политическое краснбайство, приводившее нередко к перемене политического устройства. В результате, на протяжении последнего десятилетия XX века всплеск религиозного шовинизма имел достаточно сильную националистическую окраску, так как страны и народы,

получившие независимость, отождествляли себя исторически либо с Православной, либо с Римско-католической Церковью. Поскольку связь Православия с национализмом представляет собой одно из серьезных отклонений от зрелого православного богословия, эта глава будет полностью посвящена данному вопросу.

Рост православного национализма

Причины возникновения националистических настроений в восточном Православии кроются в историческом формировании православной организационной структуры. В отличие от Римско-католической Церкви, в иерархии которой власть и авторитет централизованы, халкидонские православные Церкви состоят из поместных Церквей. Православие стремится к сохранению поместных евхаристических собраний, поскольку оно верит в то, что членами Тела Христа, т.е. Церкви, верующие становятся именно посредством участия в таинстве Евхаристии (см. вторую главу). В Православии также утверждается, что, хотя определенная поместная Церковь может иметь и «первенство чести», тем не менее, это не означает, что такая Церковь имеет большую власть или авторитет среди других поместных Церквей (что, конечно, связано с отсутствием в православном богословии юридических категорий).

Во Вселенском Православии наиболее почитаемыми епархиями являются четыре древние патриаршества, которые в Ранней Церкви являлись центрами восточного христианства: Константинопольское, Александрийское, Антиохийское и Иерусалимское. Следующими по старшинству идут одиннадцать автокефальных Церквей, после которых следуют шесть автономных Церквей, еще не получивших полного автокефального статуса. И, наконец, существуют также архиепископские области (епархии) в православном рассеянии (которые исторически не ассоциируются с Православием), каждая из которых находится под юрисдикцией одной из автокефальных Церквей. Хотя автокефальные Церкви рассматриваются как поместные Церкви, восемь из них — Русская, Румынская, Сербская, Греческая, Болгарская, Грузинская, Кипрская и Албанская — совпадают с этническими и национальными границами, и включают в себя большинство представителей этнической группы. В любой из этих автокефальных и автономных Церквей может возникать уверенность, что именно с их народом или этнической группой Бог имеет особые отношения.

Несмотря на то, что Вселенское Православие организовано по группам,

которые, как правило, совпадают с национальными или этническими границами, понимание восточным христианством единства («соборности») Церкви, казалось бы, должно было предохранять Православную Церковь от возникновения религиозного национализма. Тем не менее, практика показывает обратное. Возникновение национализма в Православии Шмеман объясняет следующим образом. В ранний Византийский период, пишет он, между Византийской Империей и Церковью существовал тесный союз. Это был союз не национальный, поскольку Империя рассматривала себя как «вселенскую», т.е. объединяющую в себе множество народов в пределах «христианского эллинизма». Однако после того как в Средние Века Византийская Империя была ослаблена (частично и в результате того, что Карл Великий перенес столицу из Константинополя обратно в Рим), этот союз стал терять свое вселенское значение. Таким образом, идея «вселенскости» превратилась в идею греческого национализма и в стремление сохранить греческую природу Церкви, а не соборную, вселенскую природу Ранней Церкви.

В это время другие восточные Церкви (а именно, Сербская, Болгарская и Русская), ранее входившие в Византийскую Империю, стали утверждать свою независимость от Константинополя и рассматривать свое наследие как славянское, а не как наследие греческой Византии. (Одной из причин такого стремления к национальной независимости явилось то, что эти три Церкви уже от начала своего основания использовали в богослужебной практике не греческий, а свой национальный язык). Такая ситуация возникла в результате полного распада Империи и послужила толчком ко все возрастающему национальному самоосмыслению Православия. В такой ситуации на Востоке возникла идея, что каждая нация предстает перед Богом в качестве отдельного духовного сообщества. После взятия турками Константинополя в 1453 г., национализм получил подпитку в качестве способа сохранения побежденными народами своей индивидуальности или самобытности перед лицом угнетающего эти нации правящего режима турков–османов.

Таким образом, естественным является то, что национализм, имеющий глубокие корни и датируемый сотнями, а в некоторых случаях, более тысячи лет, а позже жестоко подавляемый коммунистическим режимом, очень резко проявил себя в результате произошедших в Восточной Европе политических перемен. Илларион Алфеев обращает внимание на то, что росту национализма в России на протяжении девяностых годов способствовал наплыв большого количества зарубежных миссионеров, в особенности из Соединенных Штатов и Южной Кореи, хлынувших в

пролом, образовавшийся в «железном занавесе». Антимиссионерские настроения зачастую явились следствием тех ошибок, которые иностранные миссионеры совершали по отношению к русской культуре и православной вере, и отчасти складывавшимся у россиян ложным мнением, что цель таких миссионеров состояла в подрыве российской политической стабильности посредством удаления людей от Православной Церкви. Такие антимиссионерские настроения естественным образом привели к сопротивлению всякому иностранному влиянию, и способствовали росту крайнего национализма в Русской Православной Церкви. Участвовавшие же контакты с Западом в большинстве случаев не смягчили и без того сильные националистические настроения, но ужесточили их.

Религиозный национализм и зрелое Православие

Для евангельских христиан очень важным является понимание того, что религиозный национализм не является плодом зрелого православного учения о Церкви. Лосский утверждает, что перед лицом кафоличности и единства Церкви даже сама мысль о национальной Церкви является ошибочной. Мейендорф называет религиозный национализм «бичом современного Православия». Шмеман же осмеливается заявить, что религиозный национализм в сущности своей является еретическим понятием о Церкви, поскольку он разделяет людей на «своих» и «чужих», и противоречит кафоличности. Следует напомнить, что в Православии «соборность» Церкви сосредоточена в таинстве Евхаристии и рассматривается эсхатологически. Церковь является общиной верующих, собранных в конкретном месте с целью отображения жизни Грядущего Века, в котором будут преодолены разделения и несовершенства, в котором вся тварь будет иметь единение с Богом. По этой причине любые разделения по национальному признаку (и разделения вообще) в Церкви являются неприемлемыми. Фактически, проблема национализма становится наиболее очевидной и противоречащей зрелому православному богословию, когда в одном конкретном городе имеется несколько противоборствующих национальных православных Церквей. Например, до сих пор еще в некоторых городах западной Украины Русская Православная и Украинская Автономная Церкви проводят богослужение в одном и том же церковном здании в одно и то же время, но в разных (!) помещениях.

Зернов и Мейендорф следующим образом комментируют трагические последствия национализма в Православии: Зернов пишет, что за последние пять веков Православная Церковь была настолько тесно связана с

национализмом, что для многих людей Православие ограничивается только этнической принадлежностью, и они стали равнодушными к духовному состоянию остальной части мира. Мейендорф утверждает следующее: «Вместо того, чтобы культурный плюрализм был в разумной мере использован Церковью, дабы ее послание было услышано и понято лучше, различные национальные кланы используют Церковь для достижения своих собственных целей». Такие национальные приоритеты, пишет он, «в действительности служат только для прикрытия сепаратизма. Они подавляют миссионерский дух, и заслоняют собою вселенскую природу Церкви». Пол О'Каллаган также обращает на это внимание, говоря: «Ясно, что недостаточно быть православным только по рождению или по происхождению. Церковь не может ограничиваться или зависеть от этнического наследия». Тем не менее, многие представители популярного православия заслуживают порицания именно за то, что ставят Церковь в зависимость от этнической принадлежности в угоду своим узким политическим интересам.

Чем подпитывается национализм?

В каждой конкретной местности националистические чувства обычно находят питательную среду в преданиях, хорошо известных жителям той местности и имеющих значительное воздействие на их национальное сознание. Например, когда я работал в Грузии, фактически каждый, кто узнавал о том, что я тоже являюсь христианином, рассказывал мне об исторически достоверных событиях того периода, когда в начале IV в. на Кавказ пришло христианство. Однако наряду с рассказами об исторических событиях, мне рассказывали и многочисленные предания о якобы имевших место фактах. Эти «факты» заключались в том, что в I в. в Грузии проповедовали Евангелие апостолы Андрей и Симон Зилот; что одежды, в которые был одет Христос во время распятия и о которых римские солдаты бросали жребий, были перенесены в Грузию и погребены в Мцхете (место нахождения первого грузинского монастыря); что Грузия имеет уникальное отношение к Богу, поскольку Дева Мария является ее духовной заступницей.

Армения, как и Грузия, также имеет предания о раннем периоде истории возникновения христианства на своей территории. Согласно одному из таких преданий, в конце III в. с небес сошел Христос для того, чтобы явиться Григорию Просветителю, который принес христианство в Армению, и показать ему место, где должна быть возведена первая

армянская церковь. Таким образом, в 303 г. завершилось строительство первой церкви на том месте, которое якобы было указано Григорию. Согласно другому преданию, между 35 и 60 гг. христианство в Армению было принесено апостолами Фаддеем и Варфоломеем. Еще одно предание гласит, что все люди, до смешения языков во время строительства Вавилонской башни, говорили именно на армянском языке.

Работая на Украине, я также встречался с подобными преданиями. Наиболее популярное из них гласит, что апостол Андрей, проповедуя на Украине, благословил холмы, на которых впоследствии был построен город Киев. На этих холмах Андрей возвел крест и предсказал, что на этом месте будет построен великий город. Сегодня Андреевский собор находится на месте, где апостол якобы возвел тот самый крест. Согласно другому преданию (которое исторически, возможно, более достоверное, чем первое), несколько делегатов, по пути на Никейский собор (325 г.), проповедовали Благоую Весть на юге Украины. Другие же предания утверждают, что святым заступником Киева является никто иной, как архангел Михаил, и что собор Св. Софии (самый старый в Киеве) был построен Богом Отцом по просьбе Девы Марии непосредственно после сотворения мира.

В Восточной Европе или в бывшем Советском Союзе можно услышать множество подобных преданий и некоторые из них (например, то, что апостол Андрей проповедовал в Грузии и на Украине) действительно могли иметь конкретное историческое место, а некоторые являются просто причудливыми. Такие предания, как правило, стремятся проследить связь появления христианства в какой-то конкретной местности с проповедью самих апостолов, или приписать своей местности особую значимость посредством событий, якобы происходивших там в ранний период истории человечества. Такие предания подпитывают также и сознание представителей популярного православия верой в то, что именно их нация представляет для Бога уникальную по сравнению с другими народами значимость. В результате этого, какая-то конкретная нация может придти к опасному заключению, что каждый ее представитель автоматически является христианином, поскольку принадлежит к нации, находящейся под наибольшим покровительством Бога. Когда я работал в Грузии, многие православные христиане уверяли меня, что все грузины являются христианами. А одна женщина в разговоре с моим коллегой заявила, что христианство находится у них в крови, а Библия — в их генах; и даже если какой-либо грузин никогда ничего не слышал о Христе, он все равно является христианином.

Российский великодержавный национализм

Из всех наций Восточной Европы и бывшего Советского Союза, Россия имеет наиболее сильные националистические устремления и, пожалуй, наиболее уникальные для этого причины. Более того, Русское Православие представляет около половины восточного христианства (более 70 млн. чел.). В результате, русский национализм является главной движущей силой в православном мире.

Предание, связанное с приходом Православия в Древнюю Русь является одним из главных источников национальной гордости России. После того, как князь Владимир в конце X в. обратился в христианство (приняв крещение в 988 г.), он якобы отправил своих посланников в Рим и Константинополь ознакомиться с западной и восточной формами христианства. Согласно преданию, посланные в Константинополь были настолько захвачены красотой богослужения в кафедральном соборе святой Софии, что они доложили Владимиру следующее: «Мы не знали, где находимся — на земле или на небесах». Основываясь на сообщении этих посланников, как гласит предание, Владимир избрал для себя и своего народа не римскую, а византийскую форму христианства. Не столь важно, насколько это предание является исторически достоверным, неоспоримым является тот факт, что «любовь к красоте была одной из главных характерных черт русских христиан». Красота совершения славянской Литургии, эстетичность русской церковной архитектуры, а особенно русской иконописи, является главным достоинством русской национальной самобытности.

Еще одним фактором, импонирующим русскому чувству национального достоинства и национального предназначения, является представление о Москве как о третьем Риме. Это представление возникло главным образом в результате двух исторических событий, имевших место в XV в. По причине союза между Византийской Империей и Церковью, жители Востока издавна относились к ее столице (вначале это был Рим, а затем Константинополь) как к центральному стержню вселенского православного христианства. С взятием в 1453 г. турками Константинополя, православное христианство было обезглавлено. Приблизительно в это же время, монголы, пытавшиеся контролировать Россию на протяжении более 200 лет, постепенно были оттеснены из Европы за Урал. Политический взлет России, совпавший с крахом Византийской Империи, естественным образом привел ее к убеждению, что будущее православного христианства находится в руках России. Таким образом, среди россиян возникла идея, что отныне новым центром православного христианского мира является российская

столица Москва. Питаясь этими националистическими настроениями, Россия захватила обширные территории, как на Востоке, так и на Юге, включив их в российскую христианскую империю. Такие завоевания от лица «Святой Руси» продолжались с XVI в. вплоть до преддверия Октябрьской революции.

Идея о том, что Москва является новым центром православного христианского мира, наиболее впечатляюще выражена в письме русского монаха Филофея Псковского, написанном в 1532 г. царю Василию III, в котором Филофей заявляет следующее:

Церковь старого Рима пала за свою ересь; ворота же второго Рима, Константинополя, были изрублены неверными турками, однако Церковь Москвы, нового Рима, сияет в целом мире ярче солнца. Ты есть всемирный государь, ты должен держать бразды правления в страхе Божьем; бойся Того, Кто предал их тебе. Два Рима пали, третий стоит; а четвертому не бывать. Твое христианское царство уже не будет отдано иному государю.

Это письмо отображает популярное русское представление о том, что Москва является не просто центром наибольшей ветви Православия, но и поставлена в центре всего православного христианского мира и, соответственно, никогда быть им не перестанет. Понятно, что такие национальные настроения вызывают ощущение исключительности и подталкивают к идее, что к русскому народу Бог имеет особое благорасположение. Такое чувство верными православными христианами сохранялось даже во времена коммунистического режима. А многие россияне рассматривали напряженность между коммунистами и Русской Православной Церковью, как решающее сражение между добром и злом, и, таким образом, как дальнейшее указание на привилегированное положение Русской Церкви перед Богом.

* * *

Религиозный национализм являет собой серьезное искажение православной веры и жизни. Как и популярный взгляд на почитание святых и икон и на Церковь, о чем говорилось в предыдущей главе, он уводит внимание человека от Христа. В таком отношении, национализм являет собой даже большую опасность, чем другие искажения популярного православия, поскольку он направляет человека на поиски чувства религиозной безопасности в своей национальной или этнической принадлежности, средоточие на которой уводит человека еще дальше от истинной веры во Христа, чем понимание Церкви популярным православием. Как и искажения, рассмотренные в предыдущей главе, религиозный национализм составляет большую проблему для зрелого

православного богословия.

Вследствие этого, евангельские христиане склонны использовать очевидное в Православии существование национализма как обвинение в адрес зрелого православного богословия, и как повод отрицания Православия в целом. Однако не будем спешить относить эту проблему к обвинениям, поскольку нам, евангельским христианам, необходимо помнить о двух вещах: во-первых, религиозный национализм является не просто искажением зрелого православного богословия, но полностью противоречит ему. В предыдущей главе говорилось, что средоточие православного богословия на Церкви как на месте стяжания благодати, может привести к ложной идее о том, что благодать — это не более чем сила, которая передается человеку через почитание икон и участие в таинствах. В таком случае, действительно можно утверждать, что в зрелом православном богословии присутствуют семена популярных неправильных представлений. В случае же с религиозным национализмом, зрелое православное богословие не содержит таких скрытых семян. Как нам напоминает Шмеман, национализм является церковной ересью, осквернением того единства, которое находится в самом сердце православного понимания Церкви и христианской жизни.

И во-вторых, не следует забывать, что Православие является не единственной формой христианства, которая порождает (или, по меньшей мере, не в состоянии умерить) националистические настроения. Например, западные евангельские христиане намного больше подвержены национализму, чем они могут себе это представить. А в Соединенных Штатах, где религия в национальном фольклоре играет значительную роль, американское евангельское христианство породило даже такие «самоцветы» националистической гражданской религии как «Большой американский сборник церковных гимнов» (The Great American Hymnbook), а также несметное число проповедей, в которых красноречие периода холодной войны перемешалось с истолкованием библейских пророчеств. Тот, кто хотя бы один раз, будучи в Соединенных Штатах, присутствовал на богослужении в День 4 июля, не сможет утверждать, что американские евангельские христиане не склонны считать себя народом, имеющим особое отношение к Богу. Нет сомнений в том, что такие наклонности в зрелом богословии евангельских христиан занимают не больше места, чем в зрелом православном богословии. Однако переплетение религиозных и национальных чувств таит в себе опасность, склонность к которой имеют все формы христианства по всему миру, и которой они соответственно должны остерегаться.

В результате, мы, евангельские христиане, должны обращать внимание не на факты наличия в Православии религиозного национализма, но на то, что же православные иерархи делают, чтобы справиться с этой проблемой. Возбуждают ли они националистические настроения православных христиан посредством недозволенного и ошибочного красноречия относительно христиан из других стран, или они просто позволяют людям считать, что к их нации Бог имеет особую благорасположенность, не сообразуясь с тем, имеют ли люди личную веру во Христа? Противостоят ли православные иерархи тому, чтобы Церковь не была пешкой на арене политической борьбы за власть? Стремятся ли они рассказать своему народу в целом библейскую истину о его ответственности перед Богом, и каждому человеку в отдельности о том, что необходимо стать истинным последователем Христа, а не приверженцем шовинистской гражданской религии? Эту главу я хочу закончить тем же утверждением, которым завершил и предыдущую: то, каким образом Православие реагирует на свои внутренние нерешенные проблемы, обуславливает в конечном счете, как высоко оценят Православие евангельские христиане.

Заключение: к единому видению

В предыдущих главах мы увидели, что евангельские христиане во многом могут согласиться со зрелым православным богословием, и даже многому у него научиться. Православный способ описания Троицы как общения Божеских Лиц помогает нам избежать тех ошибок, которые свойственны философскому подходу к осмыслению Троицы. Православное понимание и объяснение воплощения, как принятия Богом-Сыном человеческой природы в Свою Личность, более ясно выражает то, во что мы верим, чем наше собственное объяснение. Классическая же теория искупления, как победа над грехом и смертью, является полезной поправкой к нашему повышенному акценту на юридический и заместительный аспекты искупления, к которому мы, евангельские христиане, нередко бываем склонны. А правильно понятая православная идея «обожения» или достижения человеком Божественной жизни, является одним из приемлемых способов описания освящения и напоминанием, очень необходимым в некоторых кругах евангельских христиан о том, что спасение человека завершается не декларацией его нового статуса перед Богом, но радикальным изменением всей его жизни.

Более того, нам необходимо понять, что зрелое Православие является не просто эклектической смесью христианских и языческих элементов, как иногда считают евангельские христиане. Действительно верным является то, что есть аспекты популярного православия, которые противоречат зрелому православному богословию, например, вера в то, что иконы сами в себе содержат духовную силу. Однако аналогичные искажения существуют и в популярном евангельском христианстве. Например, многие евангельские христиане объясняют Троицу таким способом, что можно подумать, будто христиане поклоняются трем богам. Таким образом, будучи далеко не противоречивым смешением соперничающих элементов, православное богословие в своей зрелой форме удивительным образом и в высшей степени последовательно. Оно начинается с взгляда на сотворение, при котором перед Адамом и Евой была поставлена задача достигать соединения с Богом, задача, в выполнении которой они потерпели неудачу. От этой отправной точки и в соотношении с идеей «обожения» Православие детально разработало свое учение о спасении, Церкви, таинствах, и поклонении Богу. В результате, мы видим, что православное богословие в сущности своей является систематическим, внутренне гармоничным и логически последовательным.

Тем не менее, по одному из существенных вопросов христианства (а именно, по вопросу природы и средств спасения) православная мысль расходится с основной идеей евангельских христиан, которая подтверждается Священным Писанием. Мы считаем, что православный взгляд на спасение, как на путь от земного мира к небесному, не способен в достаточной мере выделить библейское учение о том, что Бог принимает человека и усыновляет его, как Его чадо, не после определенного периода освящения, а в момент рождения свыше. Более того, поскольку Православие настаивает на том, что «обожение» совершается преимущественно посредством Церкви (в особенности через участие в таинствах, молитвы к святым и почитание икон), то оно присваивает Церкви больше полномочий, чем она наделена в Священном Писании. В свете того, что православные верят в непрерывность своего Предания от апостольских преемников и до настоящего времени, евангельских христиан может привести в замешательство тот факт, что православное богословие вообще могло придти к такому пониманию одного из самых ключевых библейских учений. Глядя на то, что православные богословы не так уж и часто непосредственно ссылаются на Священное Писание, у евангельских христиан может возникнуть искушение придти к заключению, что православное понимание спасения является результатом недостаточного внимания к библейскому учению. Как бы правдоподобно такое объяснение ни выглядело, в действительности это не так. Необходимо помнить, о чем уже несколько раз говорилось выше, что чтение избранных мест из Священного Писания играет значительную роль в ежедневном и ежегодном циклах жизни Православной Церкви. К тому же, в первой части этой книги мы рассмотрели, что православные христиане твердо придерживаются Предания в результате убеждения, что это Предание является традицией и жизнью Церкви, жизнью, которая в христианском мире выражается во многих различных формах. Когда православные богословы ссылаются на отцов Церкви наряду с Писанием, то это происходит по той лишь причине, что они верят в то, что и Библия и другие писания Ранней Церкви несут в себе истинное свидетельство об универсальной жизни Предания. Они слушают отцов Церкви потому, что отцы слушали Писание.

Различие между богословием евангельских христиан и православным богословием состоит в том, как они понимают и изъясняют Священное Писание. В этой книге я пытался раскрыть суть этой разницы и объяснить то, каким образом она влияет на понимание христианской веры православными и евангельскими христианами. Конечно, говорить о просто западном или восточном мировосприятии было бы упрощением,

поскольку в различных регионах и на Востоке и на Западе можно встретить самые разные подходы к оценке окружающей нас действительности. Русское мировосприятие не такое же, как грузинское, а немецкое отличается от английского. Тем не менее, некоторые общие подходы к оценке окружающей действительности в христианском мире на Востоке и на Западе, несмотря на существование внутри них некоторых различий, были унаследованы от греков и латинян. Кругозор американца, безусловно, более индивидуалистический, чем кругозор шотландца, однако и тот и другой в целом отображают латинский склад ума и до некоторой степени его средоточие на индивидууме. Подобным образом и русский может иметь более развитое эстетическое чувство, чем румын, но оба они отражают в себе греческую любовь к красоте и визуальное мировосприятие. Такое упрощенное описание влияния культурной среды (хотя и не является настолько исчерпывающим, как некоторым того хотелось бы) в конечном итоге правильно очерчивает общие тенденции. Православные христиане в значительной степени воспринимают веру сквозь «линзы» своей культурной традиции, которая существенно отличается от культурной традиции западных христиан. Эта идея наводит на вопрос о том, как нам следует оценивать такие культурные «линзы», а также как нам следует понимать эти два видения, которые привели Церковь к двум таким разным взглядам на христианские истины. Самый естественный способ оценивания этих двух видений заключается в утверждении, что и восточное и западное мировосприятия являются приемлемыми, но каждое в своем культурном контексте, и что различные богословские акценты, порождаемые ими, являются взаимно дополняющими. Ниже мы рассмотрим эти идеи более подробно.

Нейтральна ли культура?

Существует мнение, что якобы искаженные акценты в Православии на самом деле являются вовсе не искажениями. Евангельским христианам, в силу их особенного подхода к Священному Писанию и неспособности увидеть влияние православного подхода к истолкованию Библии, такие акценты кажутся просто искажениями. Однако можно утверждать и другое, т.е. что оправдание в Библии подчеркивается не больше, чем «обожение», и что акценты евангельских христиан и православных на этих идеях являются следствием восприятия реальности через «линзы» разных культур. Если это действительно так, то восточное и западное богословия можно рассматривать как полностью приемлемые выражения библейской

истины, однако каждое в своем собственном культурном окружении. Под этой идеей подразумевается, что в западном контексте Евангелие должно выражаться в терминах оправдания, а в восточном — соучастия в Божественной жизни. В таком случае, отпала бы необходимость оценивать и делать выбор между двумя разными подходами. Говоря современным богословским языком, каждый способ выражения истины о спасении является «контекстуализированным», т.е. приемлемым в своем собственном контексте.

Многие миссиологи, изучающие различные формы, которые принимает христианство в разных культурах, настаивают на том, что не следует стремиться к единому универсальному подходу к христианской жизни для всех культур, поскольку в каждой конкретной культуре может возникать свой индивидуальный подход. Они утверждают, что разные видения христианской жизни, возникшие в восточном Православии и среди западных евангельских христиан, являются просто двумя крупномасштабными примерами того, что должно происходить в более мелких масштабах в различных культурах. До некоторой степени это верно. Думаю, что все евангельские христиане согласятся с тем, что Библию необходимо переводить на все языки мира и доносить людям истину о Христе таким образом, чтобы они могли ее понимать. Выполнение таких задач, как перевод Библии и объяснение Благой Вести напрямую связано с тем, насколько понятно нам мировосприятие конкретной этнической группы и как свидетельствуем мы о Христе ее представителям. Таким образом, для христианства является совершенно приемлемым и даже необходимым, чтобы в каждой конкретной культуре оно выражалось различными, соответствующими данной культурной среде, способами. Мы, евангельские христиане, не требуем, чтобы в наших церквях по всему миру стиль богослужения был одинаковым, точно так же мы не можем требовать, чтобы выражение христианских истин повсюду принимало одинаковые формы.

Однако, признание того, что христианство в каждой конкретной культуре должно принимать какую-то определенную форму, вовсе не подразумевает того, что культура всегда имеет нейтральный характер. Христианство не должно просто и без раздумий приспособливать Благоую Весть к культуре. Необходимо, чтобы христианство критически оценивало каждую культуру. Как христиане мы не можем предположить, что вообще какая-либо из культур имеет под собой библейское основание, хотя зачастую мы совершаем такую ошибку в отношении нашей собственной культуры, даже не задумываясь об этом. Поэтому для нас очень важно

выяснить собственные культурные особенности и критически оценить их с точки зрения Священного Писания. Однако такой процесс оценивания с библейской точки зрения определенных аспектов культуры не может происходить изолированно. Очки, например, даются не для того, чтобы смотреть на них, но чтобы смотреть сквозь них. Люди часто не в состоянии заметить, что смотрят на окружающий мир через «очки» своей культуры, а также зачастую вообще не способны определить особенности своей культуры с тем, чтобы критически оценить их. Обычно мы не замечаем того, что смотрим на христианскую веру через «очки» своей культуры до тех пор, пока не посмотрим на нее иными глазами. Таким образом, к настоящему времени читатель, вероятно, уже пришел к пониманию того, что цель данной книги не просто помочь евангельским христианам лучше понять Православие, но и взглянуть на себя сквозь «очки», через которые Православие смотрит на христианскую жизнь.

В этой книге я утверждаю, что наш подход (юридический) к оценке окружающей действительности с одной стороны помогает нам лучше понять определенные аспекты библейской истины, с другой стороны, тот же подход препятствует нам увидеть другие части целого. Иными словами, христианское богословие не должно останавливаться на контекстуализации, поскольку более важным является движение от двух (или множества) введений к единому ведению. Недостаточно подчеркивать лишь те аспекты библейского учения, которые наиболее близки духу нашей культуры, и в то же самое время на основании этого пренебрегать другими аспектами библейской истины. Христианство преображает жизни людей и жизни целых обществ, и частично оно делает это потому, что обнаруживает и показывает человеку его культурные предпосылки. Только критически и непрерывно оценивая эти предпосылки на предмет того, действительно ли они соответствуют библейскому учению, сможем мы перейти от понимания Библии, обусловленного «границами» культуры, к более глубокому ее пониманию. И только посредством такой тщательной оценки сможем мы определить, до какой степени конкретная культура соответствует библейским требованиям, и до какой степени выражение данной культурой христианского учения является приемлемым. Только таким образом сможем мы двигаться от двух видений (подходов), о которых мы говорили в этой книге, к единому ведению, к более полному и правильному выражению христианских истин.

Поэтому, глядя на «очки», через которые Восток и Запад рассматривают Священное Писание и христианскую жизнь, прежде всего, необходимо удерживаться от возникающего естественного побуждения

заявить, что Православие является уже неправильным лишь потому, что не рассматривает Библию и христианскую жизнь через наши «очки». Неюридический подход к оценке окружающей действительности не является неправильным лишь потому, что кто-то придерживается юридического подхода. С другой же стороны, необходимо остерегаться искушения полагать, что все взгляды на Писание и христианскую жизнь сквозь «очки» нашей культуры непременно являются допустимыми. Культура не носит нейтрального характера (по меньшей мере, не во всех случаях), и следовательно, мы не можем допустить, чтобы любой подход к разумению Священного Писания считался приемлемым только потому, что его придерживается большинство представителей конкретной этнической группы.

Иными глазами на восточные и западные «культурные очки»

Рассматривая в этой книге подходы, обусловленные культурой, не трудно предположить, что они являются взаимодополняющими и одновременно взаимно корректирующими. Юридический подход к христианству, несомненно, несет в себе определенную истину относительно того, что Писание подразумевает под спасением, однако в обособленном виде он является неадекватным и таит в себе некоторые опасности. Поэтому он должен быть сбалансирован личностным и реляционным подходами. Подобным образом и индивидуалистическая ориентация, подчеркивая ответственность каждой личности за ее обращение к Христу без соответствующего при этом указания на Тело Христа, является жалким искажением христианского учения. В таких случаях, и Восток и Запад должны учитывать «очки» противоположной стороны с тем, чтобы продвигаться от обусловленного культурой понимания Священного Писания к более полному выражению христианской истины.

Однако из рассмотренных в этой книге обусловленных культурой перспектив, мне больше всего не дает покоя различие между «текстовым» (основанным на тексте) и визуальным (основанным на образе, изображении) подходами к определению смысла. Как мы увидели, Угольник утверждает (см. седьмую главу), что и западный поиск смысла на основе текста и восточный поиск значения на основе образов, оба являются культурным наслоением, и высказывает предположение, что оба эти подхода в равной степени приемлемы, но каждый в своем культурном контексте. То, что эти подходы являются культурным наслоением, не подлежит сомнению, однако вопрос заключается в том, имеет ли такой подход нейтральный характер.

Мир древнего Израиля был таким же визуально-ориентированным как, например, современная Греция или Россия. Фактически можно предположить, что он был даже больше ориентированным на образ, чем Россия (а это сегодня одно из наиболее образованных обществ и, пожалуй, самое читающее общество в мире). Все же в том визуально-ориентированном мире Древнего Востока Бог для контакта с человеком избрал не образ, что соответствовало бы визуальной ориентированности, но слово и текст.

В ответ на это православные христиане обычно указывают на то, что Ветхий Завет не был завершающим и наивысшим откровением Бога. Величайшее откровение Бога было осуществлено посредством воплощения Сына, посредством видимого образа невидимого Бога. И это действительно так. Но истинным является также и то, что три отрывка в Новом Завете, которые говорят о Христе как об «образе» Бога, употреблены в контексте проповеди Евангелия, при благовествовании. В заявлении апостола Павла в 2Кор.4:3–4 о том, что у неверующих «бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого», мы находим, что «образ Христа» находится в контексте проповеди Благой Вести. Причина, почему люди должны быть способны понять Евангелие, заключается в том, что апостол Павел, открывая истину (ст. 2), проповедует не себя, но Христа Иисуса, Господа (ст. 5). Апостол Павел, называя Христа «образом Бога невидимого» в Кол. 1:15, и описывая после этого дело Христа в плане сотворения и искупления, заключает этот раздел словами о благовествовании, «которое вы слышали, которое возвещено всей твари поднебесной» (ст. 23). А утверждение в Евр.1:3, что Христос есть «сияние славы и образ ипостаси Его», находится в контексте того, что Бог говорил не только через пророков, но и через Своего Сына (ст. 11–2). В этих отрывках из Нового Завета подразумевается, что способ, посредством которого мы соприкасаемся с Христом как с образом Божьим, заключается, прежде всего, в словах проповеди, а не в зрительных образах или изображениях. Конечно, я не претендую на то, что эти три отрывки можно истолковывать только таким способом, поскольку не сложно привести доводы в пользу того, что истина может провозглашаться или проповедоваться визуально, с помощью образа. А еще я не хочу создать впечатление, что этот вопрос может решиться простым цитированием трех отрывков из Нового Завета, однако я и не настаиваю, что нам следует отвергнуть все визуальные средства провозглашения Евангелия. Тем не менее, можно заключить, что и в Ветхом и в Новом Завете Бог главным образом общался с человеком

посредством слов, посредством текстов и провозглашения. Несомненно, содержанием такого провозглашения была Личность, а не только слова, а средствами провозглашения были проповедь или писание, а не визуальные средства. Почему Бог общался с человеком именно таким способом? Разве визуальный подход был не более приемлемым в мире Древнего Востока? Устанавливал ли Бог образец для всех культур, что Благая Весть о Христе должна распространяться посредством провозглашения Слова Божья, а не посредством визуального Его представления? Эти вопросы не являются риторическими. Напротив, я задаю их для того, чтобы указать, что христианин, провозглашающий христианскую истину, должен быть не просто носителем своей культуры, но и позволить Писанию критически оценить его способ выражения Евангелия.

К единому видению христианства

Мы увидели, что Православие ставит перед евангельскими христианами много вопросов. Большинство читателей этой книги, вероятно, интересуются вопросами, как им следует оценивать Православие и относиться к православным христианам в своем служении. Я молюсь, чтобы эта книга послужила читателю некоторым руководством в «плавании по неизведанным водам» православной мысли, а также, чтобы независимо от того, придет читатель к таким же заключениям как я или нет, он мог сделать свои выводы на основании более правильного понимания Православия. Я также молюсь о том, чтобы эта книга была полезной тем, кто несет служение в православных регионах, чтобы она помогла им проповедовать о Христе таким способом, который был бы понятен для православных христиан.

В этой книге я пытался дать ясное представление о том, что Православие не ставит перед нами вопросов, касающихся служения. И вопрос не в том, считаем ли мы православных христиан истинными верующими, или как нам следует служить им. Напротив, главный вопрос, на который Православие обращает наше внимание, заключается в том, что же означает следовать Библии. Мы, евангельские христиане, можем считать, что только наша терминология и наш способ выражения истины отвечают библейским требованиям, единственным правильным способом провозглашения Благой Вести о Христе. (Около пятнадцати лет назад это было и моим убеждением.) Если в чьемто христианстве мы не замечаем тех акцентов, которых придерживаются евангельские христиане, то у нас, как правило, возникает искушение предположить, что мы видим небиблейское

христианство. Однако контакты с возрожденными христианами из других культур почти наверняка приведут нас к осознанию того, что мы никогда не сможем изучать Писание без какой-либо предвзятости относительно того, что оно означает. Мы всегда читаем Библию через «очки» нашей собственной культуры, нашего выражения христианства.

Таким образом, полностью следовать Библии означает следующее: не довольствоваться взглядом на христианскую веру через «очки» собственной культуры, что, в свою очередь, предполагает, что нам следует исследовать и сами «очки», сквозь которые мы читаем Священное Писание. Для этого просто необходимо посмотреть на христианство со стороны, иными глазами. Это также требует, чтобы мы критически оценивали с библейской точки зрения особенности других культур. Нам также нужно посмотреть не только на Писание иными глазами, но взглянуть и на себя глазами Писания. Это не та задача, которую можно выполнить за год или за всю жизнь, или даже на протяжении тысячелетий. Развивать в себе «ум Христов» и приводить выражение своей веры и жизни в наиболее точное соответствие с Библией является незавершенной задачей всех христиан и всей Церкви. Мы располагаем истиной, если имеем в себе Бога-Сына, Иисуса Христа. Учиться понимать и отображать собою наиболее приемлемым и библейским способом Того, Кого мы имеем в себе и то, что мы имеем, означает, что нам следует терпеливо и смиренно позволить Писанию критически оценить и сформировать наше личное понимание Священного Писания. Идя таким путем, мы будем больше познавать Христа, будем больше благодарны Ему, а также все больше и больше становиться теми, кем мы уже являемся во Христе.

Приложения

Организационная структура православной церкви

Всеобщая структура Православной Церкви

В отличие от Католической Церкви, халкидонские православные Церкви организованы в поместные общины (см. десятую главу). Некоторые из них за их древность, численность или значимость почитаются более других, но это вовсе не означает, что такие Церкви получают какую-то власть над другими. Шмеман следующим образом поясняет, как Вселенское Православие может быть организовано в иерархию без того, чтобы какая-либо определенная Церковь подчинялась другой Церкви:

Отсутствие «юрисдикционного» подчинения одной Церкви другой, одного епископа другому не значит, что не существует иерархичности и порядка. В раннем каноническом Предании этот порядок соблюдался разными уровнями первенства, т.е. епископских и церковных центров, или очагов единства. Но опятьтаки, первенство не есть «юрисдикционный» принцип. Если, согласно известному 34-му апостольскому правилу, епископы повсеместно должны признавать первого среди них, то же правило, утверждая это первенство, ссылается на Святую Троицу, в которой есть «порядок», но отнюдь не «подчинение». Функция первенства — выражать единство всех, быть его проводником и глашатаем.

Поэтому, так же как епископы выражают единство Церкви без подчинения мирян самим себе, так же и более почитаемые Церкви выражают единство всей Церкви, но при этом ни они, ни их епископы не стоят «над» другими Церквами или епископами. Как говорит Шмеман, такое понимание иерархичности основано на порядке в Троице, в Которой Бог-Отец занимает первенствующее положение как Источник Божества и объединяющая Первопричина, но при этом Бог-Сын и Бог-Дух не находятся у Него «в подчинении».

Согласно такому пониманию, первенство старшинства и чести среди православных Церквей принадлежит четырем древним патриаршествам, которые были центрами восточного христианства в Ранней Церкви: Константинопольское, Александрийское, Антиохийское и Иерусалимское. Помимо них, существует также одиннадцать Церквей, которые называются «автокефальными» и являются национальными, кроме Афонского монастыря. Следующими по старшинству идут шесть Церквей, которые называются «автономными», но которым еще не присвоен статус «автокефальных». И, наконец, Церковные области в православном

«рассеянии» (главным образом состоящие из иммигрантов, живущих за пределами исторически православных регионов), каждая из которых находится под юрисдикцией одной из автокефальных Церквей. Итак, всеобщая организационная структура Православной Церкви выглядит следующим образом: Древние патриаршества: Константинопольское, Александрийское, Антиохийское, Иерусалимское

Автокефальные Церкви:

Русская (Московский патриархат), Румынская, Сербская, Греческая, Болгарская, Грузинская, Кипрская, Чешская, Словацкая, Польская, Албанская и Афонский монастырь

Автономные Церкви:

Финская, Китайская, Японская, а также три Русские Православные Церкви (Зарубежная Русская Православная Церковь, Русская Православная архиепископия в Западной Европе и Русская Православная греко-католическая Церковь Америки).

Здесь необходимо обратить внимание на то что, несмотря на утверждение, что ни одна Церковь не имеет власти над другой Церковью, все же «юрисдикционная» борьба в Православии присутствует. Существует несколько Церквей, которые официально находятся под юрисдикцией одной из автокефальных Церквей, но в то же время требуют присвоения им автономного статуса. Такими Церквями являются Украинская Автономная Православная Церковь и Македонская Православная Церковь.

Православное духовенство

Иерархия Православной Церкви называется «трехчинной», поскольку состоит из трех основных церковно-иерархических ступеней: епископ, священник и диакон, которые относятся к высшей степени клира. В зависимости от отношения к браку, духовенство подразделяется на две категории — «белое» и «черное», имеющие соответствующего цвета одежды. Представители «белого» духовенства обычно являются приходскими священниками и состоят в браке. «Черное» духовенство в брак не вступает и имеет право посвящаться в епископский сан. Никто из духовенства после посвящения в духовный сан права на женитьбу не имеет. Поэтому решение относительно женитьбы необходимо принять еще до посвящения в сан диакона, т.е. заранее выбрать категорию духовенства — «белую» или «черную». Если у священника из «белого» духовенства умирает жена, то он также не имеет права жениться во второй раз. К

низшей степени клира относятся церковнослужители (причетники): иподиаконы и диаконисы, чтецы, певцы и пономари, находящиеся в непосредственном подчинении настоятеля церкви.

Среди православного духовенства существует структура церковных званий. К сожалению, использование их в Православии не всегда является последовательным. Ниже в виде таблицы представлены церковные звания и их значение в Греческой и Русской Православных Церквях:

Церковное звание в Греческой Православной Церкви в Русской Православной Церкви

Патриарх	Глава группы автокефальных Церквей	То же
Митрополит	Почетное звание епископа	Епископ столичного города или автокефальной Церкви
Архиепископ	Епископ столичного города или автокефальной Церкви	Почетное звание епископа
Архимандрит	Почетное звание священника–монаха	То же
Игумен	Настоятель монастыря	Почетное звание, которым может быть награжден любой священник–монах
Архиерей	Почетное звание, равное званию архимандрита, которым награждается священник не монах	То же
Протопоп	То же что и архимандрит	То же
Иеромонах	Священник–монах	То же
Иеродиакон	Монах–диакон	То же
Архидиакон	Почетное звание иеродиакона	То же
Протодиакон	Почетное звание диакона не монаха	То же

Православный литургический календарь

В третьей главе мы говорили об основных православных праздниках. Однако, для того, чтобы в праздниках было легче ориентироваться, лучше будет представить их в виде таблицы. Первая дата соотносится с григорианским календарем, а вторая — с юлианским, которого придерживается Православная Церковь в Иерусалиме, России и Сербии.

Название праздника	Дата	Значение праздника
Рождество Пресвятой Богородицы	8 (21) сентября	Православный христианский год начинается с праздника Рождества того, кто родил Иисуса
Воздвижение Креста Господня	14 (27) сентября	Празднуются важные исторически события, относящиеся к Кресту
Введение во храм Пресвятой Богородицы	21 ноября (4 декабря)	

Празднование полного посвящения Марии Богу и ее готовности исполнить свое призвание

Рождество Христово 25 декабря (7 января) Празднование воплощения Христа

Крещение Господне. Богоявление 6 января (1 9 января) Празднование крещения Иисуса Христа

Сретение Господне 2 (15) февраля Празднование принесения Иосифом и Марией младенца Иисуса в храм

Благовещение Пресвятой Богородицы 25 марта (7 апреля) Празднование благой вести архангела Гавриила Марии о том, что она родит Мессию

Вход Господень в Иерусалим За неделю до Пасхи Въезд Иисуса Христа в Иерусалим как Царя Иудейского

Пасха Самый главный праздник православного христианского года празднование воскресения Христа

Вознесение Господне Через 40 дней после Пасхи Празднование завершения дела Христа на земле и Его вознесения к Отцу и Святому Духу

День Святой Троицы. Пятидесятница Через 50 дней после Пасхи Празднование рождения Церкви через сошествие Духа Святого

Преображение Господне 6(19) августа Празднование откровения апостолам Божественной славы Христа

Успение Пресвятой Богородицы 15(28) августа Празднование смерти и воскресения (через 3 дня) Марии

Рекомендуемое чтение для дальнейшего ознакомления с православием

Ugolnik, Anthony. The Illuminating Icon. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989.

Антоний Угольник (род. в 1944 г.) — американский русский во втором поколении, выросший в православной семье. Ветеран войны во Вьетнаме. В настоящее время преподает английскую литературу в колледже Франклина и Маршалла (Franklin and Marshall College), штат Пенсильвания. Будучи и американцем и русским одновременно, хорошо знает западную и восточную культуры. Главная идея его замечательной книги заключается в следующем: восточный и западный (а в частности, русский и американский) подходы к оценке окружающей действительности обусловлены их культурами, однако являются приемлемыми каждый в собственном культурном контексте. Хотя я не вполне согласен с утверждением Угольника о том, что культура носит нейтральный характер, все же его книга окажет читателю неоценимую помощь в понимании западного и восточного воззрений на христианские истины.

Ware, Kallistos. The Orthodox Way. Oxford: A. R. Mowbray & Co., 1979.

Каллист Уэр (род. в 1934 г.), англичанин. В 1958 г. перешел из Протестантизма в Православие и стал монахом, а затем епископом. Преполагает в Оксфорде восточное богословие и литургию. В этой удобочитаемой книге он рассматривает христианскую жизнь как следование от земного мира к Царству Божьему, составляющее сердце православной духовности. Хотя Уэр недостаточно внимания уделяет вопросам, которыми озабочены относительно Православия евангельские христиане (а именно, молитвы к святым и почитание икон во время богослужения), все же он рассматривает Православие таким образом, что евангельский христианин начинает понимать православное богословие и сравнивать его с богословием евангельских христиан.

The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1985.

Литургия является выражением православного Предания, которое имеет самое значительное влияние на православных христиан. Это издание включает в себя греческий текст Божественной Литургии Иоанна Златоуста.

Ouspensky, Leonid, and Vladimir Lossky. The Meaning of Icons. Revised Edition. Tr. G. E. H. Palmer and E. Kadloubovsky. Crestwood, NY: St.

Vladimir's Seminary Press, 1982.

Леонид Успенский (1902–1987) и Владимир Лосский (1903–1958) являлись членами Парижского общества, которое в XX веке было оплотом возрождения русской православной мысли, после того как в результате большевистской революции эти великие русские мыслители были изгнаны из России. В этом обществе Успенский отличился как иконописец и ученый в области иконографии, а Лосский проявил себя как величайший русский православный богослов XX века. Их книга является не просто защитой икон, но и богословски развитым объяснением важности икон в жизни Православной Церкви. В книге описываются иконы в порядке их размещения в православной церкви, что помогает читателю понять, какую пользу через участие в богослужении получает хорошо осведомленный в вопросах веры православный христианин. Книга также включает в себя детальный анализ разных типов икон с тем, чтобы показать, каким образом иконографическая традиция передает духовные качества обоженных святых. Поскольку эта книга представляет собой зрелый православный богословский взгляд на иконы, тем евангельским христианам, которые зачастую рассматривают иконы как идолов, будет особенно полезным прочитать ее.

Meyendorff, John. *Catholicity and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.

Иоанн Мейендорф (1926–1992 гг.) также являлся членом Парижского общества. В 1949 г. окончил Свято–Сергиевский Богословский институт в Париже, который является одним из главных центров русской православной мысли со времени его основания в 1925 г. Иммигрировав в Штаты, он становится профессором Церковной истории и патристики в Свято–Владимирской Русской Православной семинарии в Нью–Йорке. В 1984 г. он становится деканом семинарии, сменив на этом посту покойного Александр Шмемана. Книга Мейендорфа является хорошим введением в православное понимание Церкви, а также включает в себя рассуждение о Церкви как месте действия Святого Духа и о «соборности». Он также дает историческое обоснование организационной структуре Православной Церкви.

Schmemmann, Alexander. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1973.

Александр Шмеман (1921–1983 гг.), как и Мейендорф, получил образование в Свято–Сергиевском Богословском институте в Париже, а позже преподавал литургическое богословие в Свято–Владимирской семинарии в Нью–Йорке. В своей книге он дает тщательное объяснение

сакраментальной природы Церкви посредством скрупулезного изучения Евхаристии и других таинств. Главной идеей его книги является радость, к которой призвана Церковь, та радость, которая наиболее полно осуществляется в Евхаристии.

Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge, England: James Clark & Company, 1957.

Хотя эта книга не легкая для чтения в силу сложности языка и терминологии, тем не менее, она является самым значительным исследованием XX века в области апофатизма православного богословия и мистического понимания «обожения». После того, как читатель ближе познакомится с православным богословием посредством чтения других книг, данная книга окажет ему неоценимую помощь в понимании мистического духа Православия.

Примечания

1 В этой книге очень мало будут затрагиваться вопросы дебатов между евангельскими христианами и католиками: принадлежность апокрифических книг к Ветхому Завету, пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Иисуса Христа, прощение грехов через водное крещение, спасение по вере или по делам.

2 Русский богослов Александр Шмеман использует выражение «богословское возрождение» для описания расцвета православного богословия в XX в., а Николай Зернов использовал это выражение для названия одной из своих книг. См. Schmemmann, Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1979), p. 15. См. также Zernov, The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century (London: Darton, Longman & Todd, 1963).

3 Для выражения этой идеи многие православные богословы используют греческое слово «обожение». Более подробно мы рассмотрим эту идею в пятой главе.

4 В этом разделе термины «консервативные», «умеренные» или «радикальные» используются для обозначения того, насколько отделились эти группы от средневековой Римско-католической Церкви.

5 Как заявляет современный русский богослов Иоанн Мейендорф: «Отсутствие в православной экклесиологии ясно определенного, отчетливого и неизменного критерия Истины, за исключением Самого Бога, Христа и Святого Духа, безусловно является одним из наибольших различий между Православием и всеми другими классическими западными учениями о церкви» [John Meyendorff, Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1978), p. 20.]

6 В период Ранней Церкви было семь Вселенских соборов, также как и несколько других важных соборов (имевших место после разделения Церкви на Восточную и Западную), которым Православная Церковь придает нормативный доктринальный статус. Краткое обсуждение этих соборов будет происходить в третьей главе.

7 «Из опыта» (прим. пер.)

8 John D. Zizioulas, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), p. 242 (курсив авт.).

9 Kallistos Ware, *The Orthodox Church* (Hammondsworth, Middlesex, England: Penguin, 1963), p. 257.

10 Georges Florovsky, *Collected Works*, vol. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Belinont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1972), p. 96 (курсив авт.).

11 Следует заметить, что восточное христианство является далеко не настолько объединенным, как нас пытаются в этом убедить некоторые из его приверженцев. Православие столько же страдает из-за глубоких разделений и борьбы за власть внутри него, как и евангельские христиане.

12 Цитировано Николаем Зерновым (Nicolas Zernov) в *Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961), p. 187.

13 Т.е. сравнение авторитета Библии с авторитетом Папы Римского.

14 Zernov, *Eastern Christendom*, p. 231.

15 Nicolas Arseniev, *Mysticism and the Eastern Church*, tr. Arthur Chambers (Oxford: A. R. Mowbray and Co., 1979), p. 60.

16 Archimandrite Chrysostomos, *Contemporary Eastern Orthodox Thought: The Traditionalist Voice* (Belinont, Mass.: Buchervertriebsanstalt, 1982), p. 104.

17 Maximos Aghiorgoussis, «The Dogmatic Tradition of the Orthodox Church,» in *A Companion to the Greek Orthodox Church*, ed. Folios K. Litsas (New York: Greek Orthodox Diocese of North and South America, 1984), pp. 151–152.

18 Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, ed. John H. Erickson (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), pp. 143–144.

19 Sergei Nikolaevich Bulgakov, *The Orthodox Church* (London: The Centenary Press, 1935), p. 21.

20 Bulgakov, *The Orthodox Church*, p. 28.

21 Ibid., p. 30.

22 Ware, *The Orthodox Church*, p. 207 (курсив авт.).

23 Florovsky, *Bible, Church, Tradition*, pp. 74–75.

24 Под «Писанием» в данном случае подразумевается Новый Завет (прим. авт.).

25 Meyendorff, *Living Tradition*, p. 14.

26 Alexander Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, tr. Lydia W. Kesich (New York: Hold, Rinehart & Winston, 1963), p. 43.

27 Meyendorff, *Living Tradition*, p. 16.

28 Georges Florovsky, *Collected Works*, vol. 6, *Ways of Russian Theology, Part Two*, tr. Robert L. Nichols (Vaduz, Germany:

Buchervertriebsanstalt, 1987), p. 304.

29 Florovsky, Bible, Church, Tradition, p. 103.

30 Alexander Schmemmann, Church, World, Mission, p. 17.

31 Ibid., p. 84 (курсив авт.).

32 Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, The Meaning of Icons, rev. ed., tr. G. E. H. Palmer and E. Kadloubovsky (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1982), p. 15 (курсив авт.).

33 Слова «эсхатология» и «эсхатологический» происходят от греческого слова, означающего «конец». Эти слова относятся к последним событиям, связанным со Вторым Пришествием Христа и установлением Божьего Царства.

34 Zizioulas, Being as Communion, pp. 173–176.

35 Ibid., pp. 180–181 (курсив авт.).

36 «Самом по себе» (прим. пер.).

37 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 11.

38 John Meyendorff, Catholicity and the Church (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983), p. 10.

39 См., например, Vladimir Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church (Cambridge, England: James Clark & Company, 1957), p. 186.

40 Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, pp. 156–157 (курсив авт.).

41 Maximos Aghiorgoussis, «Orthodox Soteriology,» т Salvation in Christ: A Lutheran–Orthodox Dialogue, ed. John Meyendorff and Robert Tobias (Minneapolis, Minn.: Augsburg Fortress Press, 1992), pp. 51–52.

42 Florovsky, Bible, Church, Tradition, p. 39 (курсив авт.).

43 Ibid., pp. 41–42.

44 Alexander Schmemmann, Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), pp. 16–17.

45 Zernov, Eastern Christendom, p. 230.

46 Anthony Ugolnik, The Illuminating Icon (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989), p. 88.

47 John Meyendorff, The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today, tr. John Chapin (New York: Pantheon Books, 1962), p. 212 (курсив авт.).

48 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 131.

49 Schmemmann, Of Water and the Spirit, p. 41.

50 Т.е., в контексте поместной церкви.

51 Zizioulas, Being as Communion, p. 149 (курсив авт.).

52 Alexander Schmemmann, Introduction to Liturgical Theology, tr.

Ashleigh E. Moorhouse (Leighton Buzzard, England: The Faith Press, 1966), p. 20.

53 Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 63.

54 Nicolas Afanasiev, «The Church Which Presides in Love,» in *The Primacy of Peter* (Leighton Buzzard, England: The Faith Press, 1963), pp. 74–75.

55 С греч. «церковь».

56 Zizioulas, *Being as Communion*, p. 148 (курсив авт.).

57 Afanasiev, in *The Primacy of Peter*, p. 75 (курсив авт.).

58 John Meyendorff, «St. Peter in Byzantine Theology,» in *The Primacy of Peter* (Leighton Buzzard, England: The Faith Press, 1963), p. 27.

59 Если человек, принявший крещение, обращается в Православие, его, как правило, не перекрещивают, а совершают над ним миропомазание. Однако, в некоторых православных общинах (например, в Русской Православной Церкви Заграницей), таких людей действительно крестят заново.

60 John Meyendorff, «Humanity: Old' and 'New' — Anthropological Considerations,» in *Salvation in Christ: A Lutheran–Orthodox Dialogue*, ed. John Meyendorff and Robert Tobias (Minneapolis, Minn.: Augsburg Fortress Press, 1992), p. 64.

61 Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1973), p. 78 (курсив авт.).

62 Под влиянием Римско–католической Церкви, Русская Православная Церковь XVII в. включила в молитву, которую священник использует во время таинства исповедания, формулу об отпущении грехов, которая все еще применяется, хотя и не имеет под собой достаточных богословских обоснований.

63 Schmemmann, *For the Life of the World*, p. 79 (курсив авт.).

64 См. Zizioulas, *Being as Communion*, p. 168.

65 См. «Приложение» относительно организационной структуры Православной Церкви.

66 Meyendorff, *Catholicity and the Church*, pp. 53–54.

67 Georges Florovsky, *Collected Works*, vol. 3, *Creation and Redemption* (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1976), p. 191.

68 Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, pp. 30–31.

69 Bulgakov, *The Orthodox Church*, p. 68.

70 Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 135–136.

71 *Ibid.*, p. 238.

72 Ibid., 168 (курсив авт.).

73 Meyendorff, in *The Primacy of Peter*, p. 25.

74 Afanasiev, in *The Primacy of Peter*, p. 81.

75 Florovsky. *Bible, Church. Tradition*, p. 45.

76 Конечно, никто не может оспаривать, что исторически многие соборы скорее характеризовались определенными политическими маневрами и попытками одних фракций контролировать другие, чем совместным свидетельством об истине. В Православном понимании, это лишний раз говорит о том, что ни один собор не является авторитетным заранее. Несмотря на то, насколько какой-либо определенный собор характеризовался порядком или беспорядком, единством или разделением, его постановление не считалось выражением Предания до тех пор, пока не было повсеместно принято евхаристическими общинами всей Церкви.

77 Ware, *The Orthodox Church*, pp. 256–257.

78 Aghiorgoussis, in *A Companion to the Greek Orthodox Church*, p. 150.

79 *The Festal Menaion*, tr. Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware (London: Faber & Faber, 1977), p. 16.

80 Ware, *The Orthodox Church*, p. 208.

81 Ibid., pp. 208–209. Стоит, однако, отметить, что среди Православных переводов есть незначительные расхождения относительно апокрифических книг, включенных в Ветхий Завет. Так, например, Славянская Библия включает в себя десять вышеперечисленных книг, в то время, как в Византийских греческих изданиях отсутствует Вторая книга Ездры, но в качестве приложения присутствует Четвертая книга Маккавейская.

82 Эта ситуация чем-то похожа на упорство некоторых западных евангельских христиан, которые считают, что только версия Короля Иакова является «истинной» Библией, и что молитва и богослужение должны совершаться только на английском языке эпохи английского короля Иакова 1. Однако, в случае с некоторыми православными переводами, проблема сложности их понимания при чтении заключается в том, что последние были сделаны более тысячи лет назад, а не 400 лет назад, как версия Короля Иакова.

83 Каппадокия — одна из крупных областей Малой Азии, на востоке нынешней территории Турции.

84 Этому образцу следовал и известный сирийский монах Симеон Столпник (ок. 390–459 гг.), который на вершине столба провел большую часть своей жизни в молитве и заступничестве, ведя переписку по поводу политических и доктринальных дискуссий того времени, а также принимая странников и паломников. Хотя общераспространенный образ Симеона и

подобных ему монахов—отшельников заключается в полном отвержении ими мира сего, во многих случаях это было совсем не так — часто они поддерживали связь с внешним миром, находясь в местах своего отшельничества.

85 Православная Церковь считает этот собор христологическим в том смысле, что иконы представляют собой образ воплощения Христа, т.е. зрительное изображение того факта, что Бог Сын стал зримым человеком.

86 В 869–870 гг., в Константинополе состоялся собор, осудивший учение Фотия и постановивший, что Дух Святой исходит и от Отца и от Сына. Этот собор не был признан Восточной Церковью, в то время как Западная Церковь считает его VIII Вселенским собором.

87 Ware, *The Orthodox Church*, p. 286.

88 См., e.g., *The Divine Liturgy' of St. John Chrysostom* (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1985), pp. 4, 16.

89 Относительно православного календаря требуется небольшое пояснение: до введения в XVI в. Папой Григорием XIII нового календаря, получившего название григорианского, и на Востоке и на Западе использовался юлианский календарь. Новый календарь был призван исправить все увеличивавшееся отклонение юлианского календаря от астрономических наблюдений. Этот новый календарь Восточная Церковь не приняла. Однако, в 1923 г. многие православные Церкви перешли на использование григорианского календаря касательно праздников с фиксированной датой, но в то же время при вычислении даты праздника Пасхи и относящихся к ней праздников они продолжали использовать юлианский календарь. Таким образом, некоторые Православные автокефальные Церкви (Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Греческая, Кипрская, Румынская, Польская и Болгарская) празднуют согласно григорианскому календарю, а другие (Иерусалимская, Русская и Сербская) — согласно юлианскому календарю. В настоящее время разница между юлианским и григорианским календарем составляет 13 дней. В этой книге даты православных праздников будут приведены сперва согласно григорианскому календарю, а в скобках — согласно юлианскому. По причине использования разных календарей, дата празднования Пасхи Восточной Церковью отличается от даты, исчисленной Западной Церковью. Пасха празднуется в первое воскресенье после полнолуния вслед за весенним равноденствием (21 марта). Однако 21 марта согласно юлианскому календарю соответствует 3 апреля по григорианскому календарю. К тому же, Православная Церковь считает, что Пасха должна праздноваться после иудейской Пасхи. Таким образом, дата православной Пасхи может либо

совпадать с Пасхой на Западе, либо иметь разницу в одну, четыре или даже пять недель, в зависимости от сопутствующих при определении даты различных факторов.

90 Материал для трех предыдущих параграфов взят непосредственно из The Festal Menaion, pp. 41–64.

91 Lewis Patsavos, «The Calendar of the Orthodox Church,» т. А Companion to the Greek Orthodox Church, ed. Fotios K. Litsas (New York: Greek Orthodox Diocese of North and South America, 1984), p. 81.

92 Leonid Ouspensky, Theology of the Icon, vol. 1 (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1978), p. 10.

93 Aghiorgoussis, in A Companion to the Greek Orthodox Church, p. 155.

94 Ouspensky and Lossky, The Meaning of Icons, p. 60.

95 Ibid., pp. 67–68.

96 Восточное христианство делится на халкидонские и нехалкидонские Церкви. Халкидонские Церкви исповедуют Халкидонский символ веры 451 г., и находятся на территории Восточной Европы и бывшего Советского Союза (за исключением Армянской Апостольской Церкви). Нехалкидонские Церкви отвергают Халкидонский собор, и находятся преимущественно на Среднем Востоке и в Северной Африке. Как мы позже увидим, разница между этими Церквями заключается не в их вероисповедании, а в их отношении к Халкидонскому вероопределению, а точнее, в том, что Халкидонский собор не сумел адекватно выразить веру Церкви посредством формулы «одна Личность в двух природах».

97 Andrew Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys (Oxford: Clarendon Press, 1981), p. xv (курсив авт.).

98 Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, p. 28.

99 Zernov, Eastern Christendom, p. 236.

100 Hieromonk Auxentios, contributing to Contemporary Eastern Orthodox Thought: The Traditionalist Voice (Belmont, Mass: Buchervertriebsanstalt, 1982), p. 3.

101 Zizioulas, Being as Communion, p. 90 (курсив авт.).

102 Vladimir Lossky, Orthodox Theology: An Introduction (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1978), p. 24.

103 Zizioulas, Being as Communion, p. 92 (курсив авт.).

104 Ware, The Orthodox Way (Oxford: A. R. Mowbray & Co., 1979), p. 17.

105 Schmemmann, For the Life of the World, p. 32 (курсив авт.).

106 Aghiorgoussis, in A Companion to the Greek Orthodox Church, p. 157 (курсив авт.).

107 Ware, *The Orthodox Way*, pp. 27–28.

108 Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 80.

109 Auxentios, in *Contemporary Eastern Orthodox Thought*, p. 5.

110 Lossky, *In the Image and Likeness of God*, p. 89.

111 Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 40–41.

112 Этот раскол обычно датируется 1054 г., хотя более правильным было бы говорить о постепенном процессе раскола, длившемся со времени правления Карла Великого на престоле римского императора в 800 г. и до разфалбления и сожжения Константинополя крестоносцами в 1204 г. Другой причиной раскола был вопрос власти и авторитета Папы Римского.

113 Некоторые евангельские христиане на основании Ин.16:7 утверждают, что Дух Святой исходит и от Сына так же, как и от Отца. Однако, православные богословы правильно указывают на то, что этот текст говорит о деле Духа Святого после Пятидесятницы, а не об источнике Его исхождения. В терминах Его извечного существования, утверждают они, Дух исходит исключительно от Отца, но в то же время и Отец и Сын посылают Духа Святого для временной работы в этом мире.

114 Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 58.

115 Ibid., pp. 62–64.

116 См. замечательную дискуссию по вопросу восточного и западного понимания Пресвятой Троицы в книге Каллиста Уэра *The Orthodox Church*, pp. 219–223 (в издании 1963 г.) or pp. 211–218 (в издании 1993 г.).

117 См. Ware, *The Orthodox Way*, p. 33.

118 От англ. «relational», т.е. характеризующую отношениями (прим. пер.).

119 John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, rev. ed. 1975), p. 213.

121 Читатели, интересующиеся технической стороной этого вопроса, могут обратиться к *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 10, no. 2 (1964–65). Этот номер полностью посвящен христологическому спору между халкидонскими и нехалкидонскими православными богословами. Особую ценность имеет предисловие Иоанна Романида (John Romanides) на стр. 7–8. Дискуссии, включенные в этот номер, являлись подготовительными переговорами, которые в 90–ых гг. XX века привели к полному примирению между этими двумя группами православных Церквей после раскола.

122 Georges Florovsky, *Collected Works*, vol. 8, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, tr. Raymond Miller et al (Vaduz, Germany: Buchervertriebsanstalt, 1987), p. 279 (курсив авт.).

123 В своей следующей книге «Ради нас и нашего спасения: благодать и христология в Ранней Церкви пятого века» (For Us and for Our Salvation: Grace and Christology in the Early Fifth-Century Church) я утверждаю, что вера в то, что Бог-Сын добавил человеческую природу к Своей Личности, было консенсусом всей Церкви в V в., и на Востоке и на Западе. Если такая точка зрения является правильной, то в таком случае современный западный способ описания воплощения был развит гораздо позднее, возможно, протестантским либерализмом в период после Просвещения.

124 Хотя среди евангельских христиан существуют разные точки зрения относительно учения о свободной воле человека.

125 См. Ириней, Против ересей, книга 4, главы 37–38.

126 Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, p. 97.

127 Ibid., p. 99.

128 Panagiotēs K. Chrestou, Partakers o/GW(Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1984), pp. 19–20.

129 Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, p. 126.

130 Мейендорф правильно указывает на то, что между отцами Церкви не было единого мнения по этому вопросу. Многие из них (а в частности Афанасий и Кирилл Александрийский) рассматривали «образ» и «подобие» как синонимы. См. Christ in Eastern Christian Thought, p. 114.

131 Chrestou, Partakers of God, pp. 20–21.

132 Ouspensky, Theology of the Icon, vol. 1, p. 185.

133 Ware, The Orthodox Way, p. 66 (курсив авт.).

134 Aghiorgoussis, in A Companion to the Greek Orthodox Church, p. 160 (курсив авт.).

135 Lossky, Orthodox Theology, pp. 71–72.

136 Meyendorff, Christ in Eastern Christian Thought, p. 211.

137 Meyendorff, Catholicity and the Church, p. 73 (курсив авт.).

138 Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, pp. 69–70.

139 Ibid., p. 87.

140 Ouspensky, Theology of the Icon, vol. 1, p. 185.

141 Ware, The Orthodox Way, p. 76.

142 Archimandrite Christophoros Stavropoulos, Partakers of the Divine Nature, tr. Stanley Harakas (Minneapolis, Minn.: Light and Life Publishing Company, 1976), p. 18.

143 Florovsky, Bible, Church, Tradition, p. 115.

144 Florovsky, Creation and Redemption, p. 240.

145 Meyendorff, Catholicity and the Church, p. 21.

146 Zizioulas, Being as Communion, pp. 49–50.

147 Среди восточных отцов Церкви идею различия между сущностью и энергиями Бога, а также идею первого аспекта «обожения» развивали каппадокийцы, Максим Исповедник и Григорий Палама. Идеи второго и третьего аспектов обожения на Востоке развивали главным образом Афанасий и Кирилл Александрийский.

148 Auxentios, in *Contemporary Eastern Orthodox Thought*, p. 8.

149 Aghiorgoussis, in *A Companion to the Greek Orthodox Church*, pp. 160–161.

150 Auxentios, in *Contemporary Eastern Orthodox Thought*, p. 8.

151 Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 133.

152 Aghiorgoussis, in *A Companion to the Greek Orthodox Church*, p. 161.

153 Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 101–102 (курсив авт.).

154 Zernov, *Eastern Christendom*, p. 266.

155 Auxentios, in *Contemporary Eastern Orthodox Thought*, p. 9.

156 Schmemmann, *For the Life of the World*, p. 18.

157 Ware, *The Orthodox Way*, p. 81.

158 Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 135. 154 Meyendorff, *Catholicity and the Church*, p. 72.

160 Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, pp. 135–136 (курсив авт.).

161 Некоторые крайние формы этой теории утверждают, что выкуп был уплачен диаволу, и значительная часть оппозиционно настроенных против классической теории искупления богословов выступает против этой идеи. Однако в своем более зрелом выражении классическая теория утверждает, что не следует основывать эту идею выкупа только на Мф.20:28 («Так как Сын Человеческий ... пришел, чтобы ... отдать душу Свою для искупления многих»), и вопрос о том, кому уплачен этот выкуп, не является приемлемым. Суть заключается в следующем: Своей жизнью Христос уплатил выкуп за души, которые находились под властью смерти. Богословы Ранней Церкви Ориген и Григорий Нисский утверждали, что выкуп был заплачен диаволу, однако Григорий Назианзин настаивал, что не следует рассматривать вопрос «Кому был уплачен выкуп?» во избежание спекуляций на эту тему.

162 *The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom*, pp. 170–171.

163 *The Divine Liturgy of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Graeco-Russian Church*, tr. P. Kuvochinsky (London: Cope & Fenwick, 1909), pp. 32–33.

164 Lossky, *Orthodox Theology*, p. 92.

- 165 Ibid., p. 110.
- 166 Ibid., p. 111.
- 167 Ibid., pp. 113–114.
- 168 Lossky, In the Image and Likeness of God, pp. 99–101.
- 169 Florovsky, Creation and Redemption, pp. 102–103.
- 170 Ibid., p. 104.
- 171 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 126.
- 172 Ware, The Orthodox Way, p. 109 (курсив авт.).
- 173 Ibid., p. 92.
- 174 Ibid., p. 93.
- 175 Meyendorff, Catholicity and the Church, p. 21.
- 176 Florovsky, Creation and Redemption, p. 163.
- 177 Lossky, In the Image and Likeness of God, p. 97.
- 178 Lossky, Orthodox Theology, p. 75.
- 179 Здесь следует отметить, что сильный акцент на нечувствительности Бога к страданиям может привести некоторых людей к отрицанию утверждения, что Бог снизошел к крайнему рубежу падшего состояния человека. Православие настаивает, что поскольку Личность Христа была Богом–Сыном, то страдал и умер именно Бог–Сын, второе Лицо Троицы, несмотря на то, что Он умер как человек, в Своем человеческом естестве.
- 180 Следует напомнить, что расположение икон в православном храме поддерживает ту же идею: Бог сошел к человеку через пророков и воплощение, а человек восходит к Богу через обожение.
- 181 См. Афанасий, О воплощении Слова, глава 54.
- 182 Сотериология (греч.) —учение о спасении.
- 183 Aghiorgoussis, in Salvation in Christ, pp. 56–57.
- 184 Stavropoulos, Partakers of the Divine Nature, p. 29.
- 185 Stavropoulos, Partakers of the Divine Nature, p. 29.
- 186 Schmemmann, Of Water and the Spirit, p. 79 (курсив авт.).
- 187 Ibid., p. 80 (курсив авт.).
- 188 Ouspensky, Theology of the Icon, vol. 1, p. 215.
- 189 Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, pp. 162–163.
- 190 Ibid., p. 172.
- 191 Florovsky, Bible, Church, Tradition, p. 37.
- 192 Aghiorgoussis, in Salvation in Christ, p. 51.
- 193 Stavropoulos, Partakers of the Divine Nature, p. 32.
- 194 Ibid., pp. 37–38.
- 195 Meyendorff, Catholicity and the Church, p. 28. ,
- 196 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 56.

- 197 Stavropoulos, Partakers of the Divine Nature, p. 33 (курсив авт.).
- 198 Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, p. 180.
- 199 Ware, The Orthodox Way, pp. 141–143. Начало такому взгляду на христианскую жизнь положили Ориген, Евагрий (египетский монах, живший во второй половине IV в., и верный последователь учения Оригена), а также Максим Исповедник.
- 200 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 127.
- 201 Lossky, Orthodox Theology, p. 73 (курсив авт.).
- 202 Georges Florovsky, Collected Works, vol. 10: The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers, tr. Raymond Miller et al (Vaduz, Germany: Buchervertriebsanstalt, 1987), p. 31.
- 203 Paul O'Callaghan, An Eastern Orthodox Response to Evangelical Claims (Minneapolis, Minn.: Light & Life Publishing Company, 1984), p. 24.
- 204 Zernov, Eastern Christendom, p. 235.
- 205 Bulgakov, The Orthodox Church, pp. 208–209.
- 206 Aghiorgoussis, in Salvation in Christ, pp. 48–49.
- 207 Florovsky, The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers, p. 30.
- 208 Schmemann, Introduction to Liturgical Theology, p. 84.
- 209 Ware, The Orthodox Way, p. 179.
- 210 Ugolnik, The Illuminating Icon, p. 115.
- 211 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 143.
- 212 George Bebis, «The Saints of the Orthodox Church,» in A Companion to the Greek Orthodox Church, ed. Folios K. Litsas (New York: Greek Orthodox Diocese of North and South America, 1984), p. 86. Об этом же говорит и O'Callaghan в своей книге An Eastern Orthodox Response to Evangelical Claims, pp. 9–11.
- 213 Schmemann, Introduction to Liturgical Theology, p. 144.
- 214 Bebis, in A Companion to the Greek Orthodox Church, p. 85.
- 215 Zernov, Eastern Christendom, p. 233.
- 216 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 141.
- 217 Florovsky, Creation and Redemption, p. 205.
- 218 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 137.
- 219 Lossky, In the Image and Likeness of God, p. 199.
- 220 E.g. The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, pp. 4, 16.
- 221 Ibid., p. 23.
- 222 Ibid., p. 33.
- 223 Florovsky, Creation and Redemption, p. 184.
- 224 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 138. У эр в своей книге The Orthodox Way, p. 102, оспаривая учение Римско-католической Церкви о

непорочном зачатии Марии, утверждает, что оно не столько ошибочное, сколько излишнее. Поскольку Православие не принимает августиновского понимания первородного греха как вины, унаследованной при зачатии, оно и не имеет нужды утверждать, что Мария была зачата непорочно.

225 Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, pp. 140–141.

226 *The Festal Menaion*, p. 51.

227 *Ibid.*, pp. 63–64.

228 Lossky, *In the Image and Likeness of God*, p. 208.

229 Ouspensky and Lossky, *The Meaning of Icons*, p. 76.

230 *Ibid.*, p. 213.

231 Bulgakov, *The Orthodox Church*, p. 139.

232 Florovsky, *Creation and Redemption*, p. 173.

233 Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, p. 193.

234 Bulgakov, *The Orthodox Church*, p. 138 (курсив авт.).

235 Питер Гилквист (Peter Gillquist), который возглавлял группу американских евангельских христиан, перешедших в Православие в конце семидесятых, пишет: «В своей слишком острой реакции против Рима, Протестантизм серьезно пренебрег Марией. Православная же Церковь, с другой стороны, тщательно сохранила библейское предписание, называя ее «Блаженной», но при этом сохраняя Святую Троицу единственным объектом христианского поклонения» [Peter Gillquist, *Making America Orthodox* (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1984), p. 13.]

236 Фактически, в православном богослужении вовлечены все пять чувств мирянина: не только зрение, слух и обоняние, но и вкус и осязание.

237 Ugolnik, *The Illuminating Icon*, p. 52.

238 Ouspensky and Lossky, *The Meaning of Icons*, p. 26.

239 Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, p. 98.

240 Ouspensky, *Theology of the Icon*, vol. 1, p. 150.

241 *Ibid.*, p. 168.

242 *Ibid.*, pp. 51–52.

243 Ware, *The Orthodox Church*, pp. 41–42.

244 Ugolnik, *The Illuminating Icon*, p. 45.

245 Florovsky, *Creation and Redemption*, p. 210.

246 Ouspensky, *Theology of the Icon*, vol. 1, p. 58.

247 Ouspensky and Lossky, *The Meaning of Icons*, pp. 31–32.

248 *Ibid.*, p. 34.

249 Nicolas Zernov, *The Russians and their Church* (New York: The MacMillan Company, 1945), p. 107.

250 Ouspensky and Lossky, *The Meaning of Icons*, p. 36 (курсив авт.).

251 Ibid., pp. 43–44.

252 Ouspensky, *Theology of the Icon*, vol. 1, p. 219.

253 Ibid., p. 228.

254 Бебис (Bebis) (в *A Companion to the Greek Orthodox Church*, pp. 87–88) и Шмеман (в *Introduction to Liturgical Theology*, p. 144) также упоминают об этом, отстаивая ту же идею.

255 На разницу между подходами характеризуемыми «целесообразностью и полезностью» и «радостным созерцанием» мне указал в своем письме отец Иоанн Джиллионс (John Jillions), русский православный священник, в настоящее время занимающий должность директора Pan-Orthodox Institute в Кембридже (Англия).

256 То, что Бог действительно хочет, чтобы мы познавали Его, очевидно из многих библейских текстов. Так, например, пророк Иеремия, говоря о новом завете, провозглашает: «И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более» (Иер.31:34). Познавание Бога является одной из главных тем Евангелия от Иоанна. Например, слова Иисуса в Его первосвященнической молитве: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3). Апостол Павел также говорит о познании Бога: «Да и все почитаю щцетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа» (Фил.3:8).

257 В поддержку идеи, что Бог открывает Себя человеку посредством Своих энергий, православные богословы приводят 20 стих из первой главы послания апостола Павла к Римлянам («Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны»), и утверждают, что под «невидимым» подразумеваются энергии Бога.

258 Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 28.

259 В третьей и четвертой главах моей следующей книги «Ради нас и нашего спасения» предлагается обсуждение богословской терминологии Кирилла, и каким образом он ее использовал.

260 Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 101–102 (курсив авт.).

261 Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, p. 30.

262 Ware, *The Orthodox Way*, p. 179.

263 Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, pp. 300–301.

264 Georges Florovsky, *Collected Works*, vol. 4, *Aspects of Church*

- History (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1975), pp. 188–189.
- 265 Schmemann, Introduction to Liturgical Theology, p. 144.
- 266 Ouspensky and Lossky, The Meaning of Icons, p. 88.
- 267 George Fedotov, The Russian Religious Mind, vol. 2, The Middle Ages, The Thirteenth to the Fifteenth Centuries (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), pp. 355–356.
- 268 Ibid., pp. 356–357.
- 269 Schmemann, Introduction to Liturgical Theology, p. 144.
- 270 Bulgakov, The Orthodox Church, p. 142.
- 271 George Fedotov, The Russian Religious Mind, vol. 1, Kievan Christianity, The Tenth to the Thirteenth Centuries (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1946), p. 361.
- 272 Fedotov, Kievan Christianity, p. 362.
- 273 Комментарий Алфеева имел место во время дискуссии после его лекции The Russian Orthodox Church's Interaction with the World Council of Churches, прочитанной 3 марта 1999 г.
- 274 Кураев, Андрей, Все ли равно как верить: сборник статей по сравнительному богословию (Клин: Издательство Братства Святителя Тихона, 1994), стр. 169–170.
- 275 Ibid.
- 276 Ibid., стр. 172–173.
- 277 См. «Приложение» относительно организационной структуры Вселенского Православия.
- 278 Schmemann, Church, World, Mission, p. 98.
- 279 Fedotov, Kievan Christianity, p. 405.
- 280 Meyendorff, The Orthodox Church, p. 90. Ниже в этой главе мы увидим, что падение Константинополя в возникновении русского национализма имело особое значение.
- 281 Из лекции Алфеева The Russian Orthodox Church's Interaction with the World Council of Churches, прочитанной в Кембридже 3 марта 1999 г.
- 282 Lossky, In the Image and Likeness of God, p. 184.
- 283 Meyendorff, The Orthodox Church, p. 90.
- 284 Alexander Schmemann, «The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology,» in The Primacy of Peter (Leighton Buzzard, England: The Faith Press, 1963), p. 54.
- 285 Zernov, Eastern Christendom, pp. 173–174.
- 286 Meyendorff, Catholicity and the Church, p. 139.
- 287 Ibid., p. 140.
- 288 O'Callaghan, An Eastern Orthodox Response to Evangelical Claims, p.

289 Zernov, *Eastern Christendom*, p. 112.

290 Цитировано в Zernov, *Eastern Christendom*, p. 140.

291 Иногда от некоторых русских я слышал, что нашу планету окружает особого вида духовная сила, и что эта сила наиболее интенсивно проявляет себя над Москвой. Подобные истории можно рассматривать как еще одно свидетельство о существовании среди православных убеждения, что Москва является стержнем православного христианского мира.

292 Ugolnik, *The Illuminating Icon*, p. 52.

293 Schmemmann, *Church, World, Mission*, pp. 91–92 (курсив авт.).

294 Ware, *The Orthodox Church*, pp. 13–15.

295 *Ibid.*, pp. 299–300.

Библиография

- A**rpee, Leon. A History of Armenian Christianity: from the Beginning to Our Own Time. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1946.
- Arseniev, Nicolas. Mysticism and the Eastern Church. Tr. Arthur Chambers. Oxford: A. R. Mowbray and Co., 1979.
- Bulgakov, Sergei. The Orthodox Church. London: Centenary Press, 1935.
- Callian, Carnegie Samuel. Icon and Pulpit: The Protestant-Orthodox Encounter. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- Chirovsky, Nicolas L., ed. The Millennium of Ukrainian Christianity. New York: Philosophical Library, 1988.
- Chrestou, Panagiotis K. Partakers of God. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1984.
- Chrysostomos, Archimandrite. Contemporary Eastern Orthodox Thought: The Traditionalist Voice. Belmont, Mass.: Buchervertriebsanstalt, 1982.
- The Divine Liturgy of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Graeco-Russian Church. Tr. P. Kuvochinsky. London: Cope & Fenwick, 1909.
- The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1985.
- Fairbairn, Donald. «Eastern Orthodoxy. Five Protestant Perspectives.» East-West Church & Ministry Report 3:2 (Spring 1995): 5-7.
- «Salvation as Theosis: The Teaching of Eastern Orthodoxy.» Themelios 23:2 (June 1998): 42-54.
- . «Not Just 'How' but also 'Who': What Evangelicals Can Learn from the Orthodox.» Evangel 17:1 (Spring 1999): 10-13.
- «Orthodox Supremacy in Russia: Is There a Place for Evangelicalism?» In Faith in Russia: The Challenge of Freedom. Christian Universities Press, 1999.
- Fedotov, George. The Russian Religious Mind. Vol. 1. Kievan Christianity, The Tenth to the Thirteenth Centuries. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1946.
- The Russian Religious Mind. Vol. 2. The Middle Ages, The Thirteenth to the Fifteenth Centuries. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966.
- The Festal Menaion. Tr. Mother Mary & Archimandrite Kallistos Ware. London: Faber & Faber, 1977.
- Florovsky, Georges. Collected Works. Vol. 1. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1972.

Collected Works. Vol. 2. Christianity and Cul- · ture. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1974.

Collected Works. Vol. 3. Creation and Redemption. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1976.

Collected Works. Vol. 4. Aspects of Church

History. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1975.

Collected Works. Vol. 5. Ways of Russian Theology, Part 1. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1979.

Collected Works. Vol. 6. Ways of Russian Theology, Part 2. Tr. Robert L. Nichols. Vaduz, Germany: Buchervertriebsanstalt, 1987.

Collected Works. Vol. 7. The Eastern Fathers of the Fourth Century. Tr. Catherine Edmunds. Vaduz, Germany: Buchervertriebsanstalt, 1987.

_Collected Works. Vol. 8. The Byzantine Fathers of the Fifth Century. Tr. Raymond Miller et al. Vaduz, Germany: Buchervertriebsanstalt, 1987.

Collected Works. Vol. 9. The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Centuries. Tr. Raymond Miller et al. Vaduz, Germany: Buchervertriebsanstalt, 1987.

Collected Works. Vol. 10. The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers. Tr. Raymond Miller et al. Vaduz, Germany: Buchervertriebsanstalt, 1987.

Gillquist, Peter E. Making America Orthodox. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1984.

The Lenten Triodion. Tr. Mother Mary & Archimandrite Kallistos Ware. London: Faber & Faber, 1984.

Litsas, Fotios K., ed. A Companion to the Greek Orthodox Church. New York: Greek Orthodox Diocese of North and South America, 1984.

Lossky, Vladimir. The Mystical Theology of the Eastern Church. Cambridge, England: James Clark & Company, 1957.

The Vision of God. Tr. Asheleigh Moorhouse.

Leighton Buzzard, England: The Faith Press, 1973. _____. In the Image and Likeness of God. Ed. John H.

Erickson. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

Orthodox Theology: An Introduction. Tr. Ian and Ihita Kasarcodi-Watson. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.

Louth, Andrew. The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Meyendorff, John. The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today. Tr. John Chapin. New York: Pantheon Books, 1962.

- Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, rev. ed. 1975.
- _____. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. Oxford, A. R. Mowbray & Co., 1975.
- _____. Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World. Crestwood, NY: Saint Vladimir's Seminary Press, 1978.
- _____. Catholicity and the Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.
- Meyendorff, John, and Robert Tobias, eds. Salvation in Christ: A Lutheran–Orthodox Dialogue. Minneapolis, Minn.: Augsburg Fortress Press, 1992.
- Meyendorff, John, Alexander Schmemmann, Nicolas Afanasiev, and Nicolas Koulomzine. The Primacy of Peter. Leighton Buzzard, England: The Faith Press, 1963.
- Millennium of Christianity in Ukraine: A Symposium. St. Paul, Minn.: St. Paul University Press, 1987.
- O'Callaghan, Paul. An Eastern Orthodox Response to Evangelical Claims. Minneapolis, Minn.: Light and Life Publishing Company, 1984.
- Ouspensky, Leonid. Theology of the Icon. Vol. 1. Tr. Anthony Gythiel, with selections tr. by Elizabeth Meyendorff. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.
- Ouspensky, Leonid. Theology of the Icon. Vol. 2. Tr. Anthony Gythiel. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1992.
- Ouspensky, Leonid, and Vladimir Lossky. The Meaning of Icons. Revised Edition. Tr. G. E. H. Palmer and E. Kadloubovsky. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1982.
- Pelikan, Jaroslav. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Schmemmann, Alexander. The Historical Road of Eastern Orthodoxy. Tr. Lydia W. Kesich. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963.
- Introduction to Liturgical Theology. Tr. Asheleigh E. Moorhouse. Leighton Buzzard, England: The Faith Press, 1966.
- For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1973.
- Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
- Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West.

Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1979.

The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. Tr.

Paul Kachur. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1988.

Sarafian, Krikor A. The Armenian Apostolic Church: Her Ceremonies, Sacraments, Main Feasts, and Prominent Saints. Fresno, Calif.: Sunday School Council of the Armenian Diocese of California, 1959.

Stavropoulos, Archimandrite Christophoros. Partakers of the Divine Nature. Tr. Stanley Harakas. Minneapolis, Minn.: Light and Life Publishing Company, 1976.

Torrance, Thomas. Theology in Reconciliation: Essays Towards Evangelical and Catholic Unity in East and West. London: Geoffrey Chapman Publishers, 1975.

Ugolnik, Anthony. The Illuminating Icon. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989.

Ware, Kallistos. The Orthodox Church. Hammondsworth, Middlesex, England: Penguin, 1963 (rev. 1974, 1993).

The Orthodox Way. Oxford: A. R. Mowbray & Co., 1979.

Zernov, Nicolas. Moscow: The Third Rome. New York: The MacMillan Company, 1937.

The Russians and Their Church. New York: The MacMillan Company, 1945.

Eastern Christendom: A Study of the Origin and

Development of the Eastern Orthodox Church. London: Weidenfeld and Nicolson, 1961.

The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. London: Darton, Longman & Todd, 1963.

Zizioulas, John D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

Кураев, Андрей. «Все ли равно как верить? Сборник статей по сравнительному богословию.» Клин: Издательство Братства Святителя Тихона, 1994.

Юрасов, Архимандрит Амвросий. Православие и Протестантизм: сопоставительный богословский анализ. Иваново: Свято-Введенский Женский Монастырь, 1994.

FB2 document info

Document ID: ooofbtools-2015-2-10-15-31-52-763

Document version: 1

Document creation date: 10.02.2015

Created using: ExportToFB21, FictionBook Editor Release 2.6 software

Document authors :

- Трушова

About

This file was generated by Lord KiRon's FB2EPUB converter version 1.1.5.0.

(This book might contain copyrighted material, author of the converter bears no responsibility for it's usage)

Этот файл создан при помощи конвертера FB2EPUB версии 1.1.5.0 написанного Lord KiRon.

(Эта книга может содержать материал который защищен авторским правом, автор конвертера не несет ответственности за его использование)

<http://www.fb2epub.net>

<https://code.google.com/p/fb2epub/>