

непреодолимым расхождением, оказывается результатом недопонимания, предвзятости, неспособности или нежелания понять друг друга, различий, коренившихся не в богословии, а в терминологии, а часто и в национальной психологической обусловленности. Выясняется, что некоторые расхождения имеют воображаемый характер и возникли на почве неосведомленности, в частности, незнания современного богословия партнера по диалогу. Совсем недавно многие наши братья протестанты представляли себе православную богословскую мысль застывшей еще со времен семи Вселенских Соборов и с тех пор находящейся в мумифицированном состоянии¹. У многих из них это представление сохраняется и по сей день. С другой стороны, православные миряне, клирики и даже многие богословы чаще всего получают представление о протестантизме по состоянию его в период XVI—XVII вв. Каждому, кто знаком хотя бы поверхностно с историей богословской мысли в Православной и Евангелическо-Лютеранской Церквях, с жизнью самих Церквей за последние несколько столетий, ясно, к какому бесчисленному количеству самых серьезных ошибок, к каким весьма крупным недоразумениям приводит такая архаичность представлений.

Все это дает основание к добрым надеждам. Но из нравственного богословия нам всем хорошо известно, что основные три элемента христианской жизнедеятельности: вера, надежда и любовь — неразрывны в этом мире между собой (1 Кор. 13, 13). Только их единство делает человека христианином, только на основе этого единства можно идти вперед к достижению великих и вечных целей, поставленных перед нами Богочеловеком Иисусом Христом. Стремление к этим целям не может быть напрасным; в них мы верим потому, что верим в Иисуса Христа. А не стремиться к ним мы не можем потому, что мы, христиане разных конфессий, разных деноминаций, разных Церквей, Его любим. Его цели — наши цели и Его дело — наше дело.

Единение есть дело, прежде всего, любви, а любовь — больше всего (1 Кор. 13, 13) и в конце концов всегда побеждает.

МИХАИЛ,
епископ Астраханский и Енотаевский

СПАСЕНИЕ И ОПРАВДАНИЕ

(Опыт краткого раскрытия православной субъективной сoteriологии)

Стремление к спасению в будущей, или загробной, жизни — явление, характеризующее духовную жизнь многих, вероятно, даже большинства сознательных христиан. Представления о спасении могут быть различными: для одних — это личное наслаждение, радость, покой, иначе говоря, блаженство; для других — вечное пребывание с Богом, в общении с Ним, со святыми, т. е. с другими спасенными и прежде всего с людьми, которые близки и дороги уже здесь на земле; для третьих — нечто положительное, лишенное какого-либо конкретного содержания. Для всех этих представлений общим является положительность ожидаемого в будущем состояния и предполагаемых переживаний.

Желание спасения, естественно, и коренится по существу в присущем каждому человеку любви. Какими бы возвышенными ни представлялись нам вечные блага по сравнению с земными, однако желание их психологически ничем не отличается от стремления к личной пользе в житейском смысле этого слова. Выдающийся русский богослов-сoterиолог покойный Патриарх Сергий в начале нашего столетия писал: «Самолюбец начинает, как он говорит, спасаться, т. е. с крайним сожалением отсекая свои излюбленные и все еще дорогие пожелания, начинает исполнять закон, положенный Богом, выполнять именно потому, что противозаконие оказывается в своем последнем выводе крайне невыгодным для себялюбца, хотя и не перестает для него быть желательным и приятным».

Действительно, элементарной эсхатологической истиной является, что «все мы предстанем на суд Христов» (Рим. 14, 10), где «каждый из нас за себя даст отчет Богу» (ст. 12), причем «исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2, 13) и «каждый получит свою награду по своему труду» от Бога (1 Кор. 3, 8), «Который воздаст каждому по делам его» (Рим. 2, 6). Отсюда возникает стремление избежать вечных мучений, т. е. наказания за грехи, и «заслужить» жизнь вечную, иначе — вечное блаженство в Царстве Небесном². Таковы представления, которые в нашем

¹ См., например, А. Наглак. Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1901, S. 138.

² Слово «заслуга» (meritum) нет в Новом Завете, но оно употребительно в церковном языке уже со времен Тertуллиана (De cægnis resurrectione, 48).

богословии получили название «правовых», поскольку они основаны на сознательном или подсознательном признании существования между Богом и человеком правовых взаимоотношений: Бог дал закон, т. е. определенные религиозно-нравственные нормы поведения, соблюдение которых обеспечивает получение вечной награды, а несоблюдение влечет за собой применение санкций — временные и вечные наказания.

Казалось бы, такой юридический подход не оставляет места для искунительного дела Христова и зачеркивает объективную сoteriологию. Однако это затруднение легко обходится утверждением, что Христос Своей крестной смертью снял с рода человеческого проклятие первородного греха и спасительные плоды Его подвига усваиваются каждому человеку через таинство Крещения. Иначе говоря, в Крещении человек получает оправдание, заключающееся в снятии с него пагубных последствий первородного греха и в прощении его личных грехов, содеянных до Крещения.

После Крещения судьба человека зависит от его личного поведения и прежде всего от направления его воли (*liberum arbitrium*). Если он совершает наряду с добрыми делами также и грехи и не очищает их покаянием, то, когда он предстанет на Суд Божий, участь его будет зависеть от нелицеприятного сопоставления совершенного им добра и зла. Перевес в ту или другую сторону и определит его будущее — вечное блаженство или вечное страдание.

Такая концепция имеет и в настоящее время широчайшее распространение и свойственна многим христианам всех конфессий. Однако особенно развитие она получила в средневековом богословии и в большей или меньшей степени сказалась на классических трудах Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Д. Скотта и других. Определенное влияние она оказала и на православное «школьное» богословие, влияние, которое и в настоящее время не только ощущается в сфере народного менталитета, но имеет следы и в большом количестве богословских трудов и учебных пособий. Мало того, этой концепции нельзя отказаться и в обоснованности ее Священным Писанием. Помимо приведенных выше высказываний апостола Павла, в самих Евангелиях, особенно синоптических, мы находим много текстов, прямо говорящих о награде и наказании как легитимных стимулах христианского поведения.

Уже в Нагорной проповеди утверждается подсудимость человека за ряд нарушенных законов, причем состав наказаний за преступления значительно расширяется по сравнению с законом Моисеевым (Мф. 5 гл.). С другой стороны, почти каждое из позитивных предписаний сопровождается обещанием награды (Мф. 5, 3—12; 6, 1—18). Эсхатологические картины, нарисованные в притче о плавсехах (Мф. 13, 24—30; 36—43) и в предсказании о последнем суде (Мф. 25, 31—46), со всей определенностью говорят, что праведники пойдут «в жизнь вечную», а грешники «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25, 41, 46). Даже упоминание таких, казалось бы, ничтожных добрых дел, как подача стакана воды (Мф. 10, 42), или бескорыстное приглашение на обед (Лк. 14, 12—14), не обходится без обещания эсхатологического воздаяния.

Неудивительно, что, имея такую прочную новозаветную опору, и отцы Древней Церкви — как восточные, так и западные — постоянно использовали устрашение эсхатологическим возмездием и побуждение к доброделанию указаниями на необходимость стремления к вечному блаженству как меру морального воздействия на своих современников — членов христианской Церкви. Подобного рода высказывания мы в изобилии находим у Василия Великого, Иоанна Златоуста, блаж. Августина, Григория Нисского, папы Григория Великого и особенно у подвижников IV—VI веков Антония Дорофея Исаии, Кассиана, Марка и других.

Однако понимание спасения как воздаяния за заслуги встречает серьезные возражения. В самом деле, трудно согласиться с тем, что основным и оптимальным или, тем более, единственным стимулом к добродетельной жизни должна быть личная заинтересованность, хотя бы и эсхатологическая.

Если новозаветное благовестие только усилило требования к человеку, которые предъявлялись ветхозаветным законом, а сам характер взаимоотношений между Богом и человеком остается прежним, то в чем же заключается смысл слов «к свободе призваны вы, братия» (Гал. 5, 13). Где же эта свобода, когда по-прежнему надо выполнять закон, да еще значительно более требовательный? Правда, нет обрезания, нет мелочной регламентации, которой в пуританстве подвергается каждый шаг правоверного иудея, зато нравственные требования более суровы и жестки, да еще подкрепляются страшными в своей конкретности эсхатологическими санкциями, о которых ветхозаветный человек имел лишь гадательные и неопределенные представления.

Неудивительно, что богословская мысль отцов Церкви искала и, к счастью, находила в Священном Писании и в собственном богопросвещенном сознании иной, более светлый и более возвышенный аспект христианства. Ведь тот же апостол Павел, писавший, как мы видели, о неизбежности ответа на Суде Христовом, восставал против страха как настроения, по существу не приличествующего христианам, говоря: «Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взыываем: «Авва, Отче!» Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии» (Рим. 8, 15—16). В этих словах звучит иная концепция взаимоотношений человека с Богом — уже не законническая и не наемническая, а концепция свободной любви на основе усыновления нас Богу. Только тогда, когда

исполнение заповедей является результатом свободной любви, оно может быть не тяжким (1 Ин. 5, 3), а, наоборот, легким и благим (Мф. 11, 30). Ведь Христос Спаситель, постоянно повторяя: «Не бойся», явно стремился освободить людей от страха, а подчеркивая заповедь о любви как основу нравственного закона (Мф. 22, 35—40), перенес праведность из сферы внешних действий в сферу менталитета, внутреннего состояния, для которого определяющим является любовь. Если христианин — «новая тварь» (Гал. 6, 15), рожденная от воды и Духа (Ин. 3, 5), то в нем всегда живет этот зов «Авва, Отче!», обращенный к любому Богу с уверенностью, что Бог раз и навсегда возлюбил его во Христе Иисусе (1 Ин. 4, 19) и потому слышит и откликается на этот зов подобно тому, как в известной притче отец откликнулся на покаянный зов блудного сына (Лк. 15 гл.). Любовь, по словам апостола Иоанна, несовместима со страхом, ибо «в любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх», и обратно: «боящийся не совершен в любви» (1 Ин. 4, 18). Поэтому и эзотерическая перспектива любящего человека совершеннее иная, чем подзаконного: ведь «любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он» (ст. 17). В конечном итоге «пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4, 16). Очевидно, здесь устраивается страх перед законом, поистине та клятва, от которой освободил нас Христос (Гал. 3, 13).

Обращаясь к святоотеческим высказываниям, мы находим у Клиmenta Александрийского следующие строки: «[...]ужно, думаю, приходить к Логосу Спасителю, водясь не страхом наказания и не ожиданием даяния какого-либо, а из-за превосходства добра самого в себе. Такие станут в святынище одесную; воображающие же через раздачу (бедным) тленного имущества приобрести нетленное в притче о двух братьях называемы «наемниками»¹. Св. Иоанн Златоуст писал: «Любить Христа — значит не быть наемником, не смотреть на благочестивую жизнь как на промысел и на торговлю, а быть истинно добродетельным и делать всё из одной любви к Богу»².

Трудно найти по этому вопросу более яркое и краткое высказывание, чем у преп. Антония Великого: «Я уже не боюсь Бога, но люблю Его, ибо любовь изгоняет страх»³. Пребывание в общении с Богом и обусловленное переживанием взаимной любви блаженство дает основание признать достичимость уже в этой жизни состояния спасения, которое, хотя не достигает полноты видения «лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12) и обладания всем тем, «что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9; ср. Ил. 64, 4), однако может рассматриваться как предвкушение или предварение вечной радости с Богом в Его Небесном Царстве. Ведь Сам Христос, указывая на континуитет, присущий Царству Божию, говорил, что «не придет Царствие Божие приметным образом... ибо вот, Царство Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 20—21).

Проблема внешнего поведения человека разрешается тут сама собой: человек, охваченный любовью к Богу и к людям (а любовь едина, нераздельна и цельна; кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец» (1 Ин. 4, 20)), неизбежно, можно сказать, естественно, творит добро. Внешнее добротворение так же свойственно любящему, как хорошему дереву свойственно приносить хорошие плоды, а совершение зла столь же для него противоестественно, как хорошему дереву не свойственно приносить худые плоды (Мф. 7, 17—18). Внешнее принуждение, угрозы и даже обещания наград становятся излишними, ибо любящий делает добро по внутреннему неополимому побуждению в точном соответствии со словами св. Григория Богослова: «Истинно любомудрые и братолюбивые... любят общение с добром ради самого добра, не ради почестей, уготованных за гробом»⁴. Не думал ведь о вечном воздаянии милосердный самарянин, оказывая помощь израненному (Лк. 10, 30—37). Скорее он действовал в соответствии со словом Божиим: «Милости хочу, а не жертвы» (Ос. 6, 6). Ветхозаветные пророки предчувствовали и предсказывали эту поистине блаженную настроенность христианской души, когда от Имени Божьего обещали: «Вложу закон Мой во внутренность их и на сердца их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «Познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня» (Иер. 31, 33—34).

При этом закон не утрачивает своей силы и своего значения; он только из внешнего закона превращается во внутренний, «пишется в сердцах», становится имманентным человеку и непреодолимо, с многою большей силой, чем внешнее принуждение, побуждает к добру и отвращает от зла. Любящий Бога и людей пребывает в Боге, а всякий, «пребывающий в Нем, не согрешает» (1 Ин. 3, 6; ср. 4, 16).

С другой стороны, наличие добра свидетельствует о пребывании человека в Боге, т. е. в любви, а совершение зла, порочная, эгоистическая жизнь — об отсутствии любви, об удаленности от Бога, о незнании Его. «Всякий согрешающий не видел Его и не познал Его,— пишет далее св. апостол Иоанн.—...Кто делает правду, тот праведен, подобно как Он праведен. Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил... Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя

¹ Климент Александрийский. Строматы, IV, 6. Ярославль, 1802, с. 408.

² Св. Иоанн Златоуст. 6-я беседа на Деяния Апостольские. Творения, т. IX, кн. I, с. 63.

³ Достопамятные сказания о подвижничестве святых отцов. М., 1845, с. 11.

⁴ Св. Григорий Богослов. Первое слово обличительное на Юлиана. Творения. М., 1889, с. 97.

Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога. Дети Божии и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего» (1 Ин. 3, 6—10).

Состояние спасения, которое мы пытались описать и которое по существу идентично со святостью, может показаться идеальным и даже переальным. В самом деле, оглядываясь вокруг, заглядывая в глубь истории и, самое главное, углубляясь в собственное духовное состояние, мы убеждаемся, что наряду со светлыми импульсами любви в христианстве сохраняют свою действенность порочные наклонности, противоборствующие Божественному началу, в результате чего и поведение христианина представляет собой пеструю смесь добра и зла, добродетели и порока, причем добро достигается и осуществляется не само собой, а в результате нравственных усилий и внутренней борьбы. Отсюда вытекает вопрос, по своей актуальности, пожалуй, не имеющий себе равного: как достигнуть состояния такого проникновения любовью, чтобы жизнедеятельность имела последовательно положительный характер, чтобы «бремя» спасения было легким и несение его было радостным, чтобы быть в Боге и иметь Бога в себе? И второй вопрос: достижимо ли вообще это состояние?

Что касается второго вопроса, то мы находим его в Евангелии. «Кто же может спастись?» — спрашивали ученики Христовы, потрясенные беспредельностью открытой им перспективы самоотречения и полной устремленности к Богу. Ответ, как мы знаем, гласил: «Человекам это невозможно, но не Богу, ибо всё возможно Богу» (Мр. 10, 26—27). Итак, основной движущей силой в деле достижения спасения и, следовательно, состояния святости является Сам Бог, и, утверждая эту истину, мы вплотную подходим к сложнейшей проблеме соотношения между благодатью, т. е. проявлением благой воли Бога, «Который хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4), и личной волей и усилиями человека. Эта проблема, как известно, волновала богословскую мысль уже во времена пелагианских споров, вызвала к жизни предестинационизм Августина (возрожденный позже Кальвином) и даже в католическом мире, сoterнология которого, казалось бы, наиболее разработана и систематизирована, до последнего времени является предметом споров между томистами и конгрегантами¹.

Не вдаваясь сейчас в сущность проблемы, мы можем, однако, констатировать, что для нас, христиан, единственным путем приближения к Богу, единственным залогом реальной возможности достижения святости, т. е. состояния спасения, является Христос, Который как единый «Посредник между Богом и человеками» (1 Тим. 2, 5) есть «Путь и Истина и Жизнь», ибо «никто не приходит к Отцу, как только через Него» (Ин. 14, 6) и «нет другого имени... которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12).

Во Христе субъективная сoterнология смыкается с объективной, ибо возможность спасения через Христа открылась нам в результате Его вочеловечения, земной жизни, учения, смерти и воскресения. Пользуясь замечательным образным выражением св. Афанасия Александрийского, можно сказать, что люди не могли бы достигнуть неба, если бы Бог не сошел с неба на землю.

Однако объективно совершенное Христом дело спасения не обладает принудительным воздействием. Как слово Божие, так и исторический опыт показывает, что человечество не все стало христианским, да и те сравнительно немногие, кто носит имя Христово, далеко не всегда его оправдывают. Очевиден факт, что во время земной жизни Христа многие Его не приняли (Ин. 1, 11, 66; 11, 8; 7, 5) и Его слово доныне многими оспаривается, отвергается и даже презирается. Таким образом, усвоение Христа и спасение через Него есть факт индивидуальный и даже в какой-то мере исключительный, ибо «много званных, но мало избранных» (Лк. 14, 24).

Возвращаясь к ранее поставленному вопросу о том, как достигается спасение, поставим его теперь уже в новой формулировке: как для человека становится возможным усвоение плодов спасения, объективно совершенного Христом? Каким путем возможно для обыкновенного, грехового человека достижение такого состояния, чтобы он мог вместе с апостолом Павлом сказать о себе: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20)?

Классическая формула «спасение верой и делами», по существу верная, поскольку исчерпывает содержание жизни во Христе, методически оказывается неудовлетворительной: отрывая дела от внутреннего состояния, рассматривая их не как плод духовной настроенности, а как нечто самостоятельное, мы неизбежно придем к законническому оправданию на основании заслуг, от которого мы в самом начале отказались, как не соответствующего духу Христову, ибо «если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2, 21).

Как известно, реформаторы XVI в. базируясь в значительной мере на павлиннистическом богословии блаж. Августина, выдвинули другую формулу: «спасение только верой» (*sola fide*). Следует признать, что методически она более приемлема, ибо вера есть внутреннее, духовное состояние, характерное для христианина и притом столь для него специфичное, что без веры христианин не может быть даже мыслим. «Без веры угодить Богу невозможно», — читаем мы в послании к Евреям (11, 6). Ведь Сам Христос говорил: «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин. 6, 29). Поэтому остановимся на понятии веры.

¹ См. M. Schmaus. Katholische Dogmatik. III. 2. München, 1956, S. 344 ff.

Вера в бытовом словоупотреблении — убеждение в истинности факта, не проверенного опытом верящего субъекта. Классические определения религиозной веры даны в Священном Писании и в Православном Катехизисе. Так, в послании к Ереям мы читаем: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), а Катехизис в соответствии с этим текстом понимает веру как «уверенность в невидимом как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом как бы в настоящем»¹.

Как видно из этих определений, вера в чистом виде (так же как и знание) представляет собой чисто рациональный психический феномен, не обязательно связанный с эмоциональной и тем более волевой деятельностью. В таком виде она, опять-таки так же как и опытное знание, является лишь принятием к сведению определенной информации. О такой вере можно сказать, что, хотя она и является необходимым условием для христианской жизни и, следовательно, для спасения (Евр. 11, 6), однако сама по себе не является определяющим сoterиологическим фактором. В самом деле, апостол Иаков, перебрасывая логический мост от веры — психологической основы христианской жизни — к ее завершающему звену — внешней деятельности, писал: «Вера без дел мертвa», аргументируя тем, что верой как убежденностью обладают и бесы (Иак. 2, 19—20).

Апостол Павел, детально разработавший христианское учение о вере, тоже не очень высоко ставил веру как убежденность. Он писал: «Если... имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто» (1 Кор. 13, 2).

Интересно, что Лютер, как известно, все свое богословие строивший на сoterиологическом значении веры, к вере как к чистой убежденности относился тоже весьма критически. «Кто не делает таких (добрых.—Е. М.) дел,— писал он,— тот неверующий человек; он ищет ощущения веры и добрые дела и не знает ни первой, ни последних; он много лишь пустословит о вере и добрых делах...»².

Когда вера устремлена в позитивно представляемое и, следовательно, желанное будущее, она превращается в надежду, которая с верой имеет общим отсутствие опытного базиса. Надежда имеет уже эмоциональную окраску и большое значение для спасения, ибо вся сoterиология имеет эсхатологическую устремленность и без нее становится бессодержательной. Ведь «мы спасены в надежде» (Рим. 8, 24), и действительно наше спасение в его эсхатологически-субъективном аспекте является предметом нашей надежды. Только тогда, когда вера не только эмоционально окрашена, но и приобретает действенную силу, т. е. захватывает волевую сферу человеческой психики, она становится спасающей верой. Это происходит, когда христианин не только верит, т. е. убежденно констатирует реальность определенных фактов (существования Бога, признания Христа своим Господом и Спасителем и других истин веры), не только надеется, т. е. устремляется верой в желанное будущее, но и любит объект своей веры. Именно любовь является ферментом, придающим вере действенную силу. Как мы уже видели, любовь неизбежно влияет на волю, влечет к действию, можно сказать, порождает его и заставляет (не внешние, а внутренне, органически) творить добрые дела точно так же, как живительные силы, присущие растению, неизбежно приводят к образованию цветов и плодов.

Так как любовь не может быть беспредметна, то она в религиозной сфере имеет веру своим непременным условием, и потому о вере, оплодотворенной и пронизанной любовью, можно сказать, что такая вера является спасающей; ее «плод... святость, а конец — жизнь вечная» (Рим. 6, 22). Именно эту мысль высказал апостол Павел, когда писал о вере, содействуемой любовью (Гал. 5, 6), как о решающем факторе жизни во Христе, и именно такую веру он имел в виду, когда во многих местах своих посланий говорил о спасении верой.

Блаж. Августин тоже различал: 1) credere Deo, или credere Christo, как веру — убежденность³, которую имеют и бесы и потому возможную без всякого предварительного воздействия благодати, и 2) credere in Deum, или credere in Christum, как веру, характеризующуюся наличием надежды и любви. Отвечая на вопрос: что такое «credere in Christum» — он говорил: «Credendo amate, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari»⁴; «Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit. Qui ergo in Christum credit membrum in corpore ejus efficitur, quod fieri non potest, nisi et spes accedat et charites»⁵. Превалирующее и решающее значение любви апостол Павел подчеркнул заключением 13-й главы первого послания к Коринфянам, главы, которую справедливо называют «гимном любви»: «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (13 ст.).

Лютер, говоря о спасении верой, по-видимому, тоже имел в виду действенную веру, т. е. соединенную с любовью, когда писал, что вера, если «она живая, деятельная, мощная сила», неизбежно порождает добрые дела, «так что для нас невозможно не

¹ Православный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1990, с. 4.

² Iulius Werke. B. 63. S. 121—125.

³ Consentire verum esse quod dicitur. S. Augustinus. De Spiritu et Littera, 31, 54.

⁴ In Ioannis evang. tractatus, 29, 6.

⁵ Sermo, 144, 2, 2.

делать постоянно добра... поэтому невозможно отдельять дело от веры, подобно тому, как нельзя отделять горение и сверкание от огня»¹.

Однако Лютер недостаточно подчеркивал роль и значение любви, поэтому вопрос: что именно придает действенность вере? — остался у него открытым, и это привело к большому количеству неясностей и недоразумений. Известно, что уже при его жизни и особенно в конце XVI и XVII вв. в протестантском мире получила распространение теория преимущественного значения «правильного учения» (*die rechte Lehre*), которое якобы достаточно для спасения совершенно независимо от того, влияет ли вера исповедующего это «правильное учение» христианина на его жизнь или остается лишь бессильным достоянием его ума.

Итак, будем ли мы характеризовать состояние святости живой верой, как это принято в протестантском богословии, или же любовью, которая, по апостолу Павлу, действует вере (Гал. 5, 6) и оплодотворяет ее, каковой взгляд присущ православной сотериологии, во всяком случае святость, или, что то же самое, состояние спасения, есть близость к Богу, пребывание в единении с Ним и поэтому — предвкушение будущего блаженства, жизнь в Царстве Божием, которая начинается в земных условиях и продолжается в вечности.

Включает ли такое состояние необходимость борьбы с грехом? И вообще, способен ли такой человек грешить?

Слово Божие и социальный опыт отвечают на оба вопроса положительно. Порочная наследственность, присущий человеку биологический эгоизм, приобретенные в результате отрицательного воспитания и влияния среды порочные навыки, на конец (и это очень существенный фактор) действие сил тьмы — «духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12) — все это и для святого человека, настоящего христианина остается реальностью, с которой он должен считаться и бороться. Никогда не следует забывать, что блудный сын сначала жил в отцовском доме и потом его покинул, а его старший брат, хотя не покидал отцовского дома, однако, одержимый завистью, самомнением и эгоизмом, по духу был ближе скорее к свиньям, от общества которых освободился впоследствии младший брат, чем к своему любящему и великодушному отцу (Лк. 15 гл.). «Если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1, 8), — пишет апостол Иоанн, а апостол Павел, всегда созиравший свою близость к Богу через Христа (2 Кор. 12, 2—4; Гал. 2, 20), свидетельствовал: «По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоречивающий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 22—23; см. 2 Кор. 12, 7—10).

Однако между греховностью христианина, находящегося в благотворном состоянии любви к Богу и ближним, и греховностью человека, принадлежащего к «миру» в отрицательном аспекте, который придает этому понятию евангелист Иоанн (1 Ин. 2, 15—17; Ин. 15, 18—19), есть существенное различие. В первом случае грех органически чужд просветленной природе новой твари (2 Кор. 5, 17), рожденной от воды и Духа (Ин. 3, 5). Поддаваясь искущению и впадая в грех, христианин переживает то же, что инфицируемый здоровый организм. Все его силы поднимаются на борьбу с греховной инфекцией, он мучительно переживает свое заболевание, иначе говоря, осуждает себя, раскаивается в грехе и борется с ним. Грех неизбежно влечет за собой страдание, самоосуждение и покаяние. В результате происходит: в онтологически-нравственном аспекте — очищение, а в правовом — прощение. «Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды... сие пишу вам, чтобы вы не согрешали; а если бы кто согрешил, то мы имеем Ходатая перед Отцем — Иисуса Христа, Праведника» (1 Ин. 1, 9; 2, 1). «Если ходим во свете, подобно как Он во свете, то... Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (1 Ин. 1, 7). Нет сомнения, что под «ходжением во свете» Евангелист понимает здесь то самое состояние пребывания в Боге и с Богом, о котором он сам говорит в дальнейшем (1 Ин. 4, 16) и которое мы назвали состоянием святости. Грех человека, находящегося в таком состоянии, — не к смерти, а к покаянию, очищению и прощению, а онтология этого процесса базируется на объективном спасении, совершенном Иисусом Христом. Через покаяние христианин постоянно получает «оправдание», которое состоит не только в прощении, но и в ликвидации греха, в очищении от него.

Следует оговориться, что мы лишь условно приписываем борьбу с грехом, да и вообще всякий духовный процесс, самому христианину. На самом деле его принадлежность к Царству Божию определяется пребыванием в нем Духа Святого, Того «Духа усыновления» (Рим. 8, 15), Который владеет христианином в такой степени, что обуславливает единение его с Христом и, следовательно, с Отцом Небесным (Ин. 14, 6, 10). Именно Этот «Дух подкрепляет нас в немощах наших» и «ходатайствует за нас вздохами неизречеными» (Рим. 8, 26). «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии», а «кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 16, 9). Христос живет в возрожденном человеке, соединенный с ним силой Божественной любви, живет в нем действием Святого Духа и Сам борется в нем и через него с силами зла, не насиляя воли, ибо любовью христианин добровольно представляет свой дух и тело Богу в орудия праведности (Рим. 6, 13).

¹ Luthers Werke. B. 63, S. 124—125.

Мало того. Принадлежащий к Царству Божию христианин, пребывая в любви к Богу и наслаждаясь переживанием Его любви, является объектом особого промышления Божия о его спасении. Бог Сам проявляет инициативу в деле спасения принадлежащей Ему «новой твари» и не только действует Духом Святым через самого человека, но в борьбе со злом направляет его жизнь также внешними средствами, воспитывает его через обстоятельства и события его жизни, нередко наказывает его временными страданиями для того, чтобы обеспечить его конечное спасение. Этот процесс как нельзя лучше нашел отражение в прекрасных, исполненных глубочайшего значения словах апостола Павла: «Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (1 Кор. 11, 31—32). Иначе говоря, если мы не приносим покаяния, Господь наказывает, т. е. понуждает нас к обращению и покаянию, чтобы только мы не были осуждены, т. е. духовно не погибли, не утратили Духа Божия.

Совершенно иначе выглядит греховность человека, искворожденного, не принадлежащего к Царству Божию. Для него совершение греха не влечет болезненных переживаний (что не исключает укоров совести — психологического явления, общечеловечность которого определяется наличием в человеке образа Божия). Грех для него в известной мере «нормален» и потому не вступает в нем в противоречие, в борьбу с Духом Христовым, Которого в нем нет. Человек этот ходит во тьме и боится не греха, родственного этой привычной для него тьме, а Света, Который ему чужд и появление Которого для него столь же болезненно, как яркий физический свет для привыкших к темноте глаз (ср. Ин. 3, 19—21).

Теперь мы подошли вплотную к поставленному выше вопросу: как может обычный человек достигнуть такого состояния святости, такой близости к Богу, стяжать любовь в такой степени, чтобы она пронизывала все его существо, неодолимо влекла к совершению добра и побуждала его к борьбе со злом?

Из двух факторов, действующих совместно и сопряженно,— промыслительного действия Божия, направляющего душу на путь спасения, и собственной, личной человеческой воли, интегрирующей сложный психологический процесс, первый, называемый на богословском языке благодатью, по причине своей сверхъестественности и онтологической трансцендентности, недоступен рациональному анализу и подлежит восприятию и осознанию только в процессе субъективного опыта. В объективном плане мы можем о нем судить только по результативным данным. Иначе обстоит дело со вторым — личным — фактором, который находится в сфере психологической функциональной деятельности и потому поддается изучению методами общей психологии, в частности, самонаблюдением. Но и благодать действует на человека и в человеке в конечном итоге через его сознание, поэтому разграничение действия благодати от чисто человеческого психологического процесса представляет трудности почти непреодолимые, что и явилось причиной упоминавшихся уже богословских спекуляций и дискуссий, продолжающихся на эту тему по сей день, но восходящих своими истоками к периоду Древней Церкви.

Оперируя доступными нам объективными библейскими и историческими данными, а также нашим собственным христианским сознанием, мы должны прийти к выводу, что становление христианина протекает различно и зависит как от субъективных особенностей индивидуума, так и от недоступного нам во всей полноте проявления воли Божией о спасении именно данной человеческой души. Мы знаем случаи внезапных обращений, выражавшихся в почти мгновенной перестройке духовного уклада, в коренном изменении менталитета. Таковы обращения разбойника на кресте и Савла на пути в Дамаск. Не отрицая определенной предрасположенности, мы всё же должны констатировать здесь воздействие *gratia irresistibilis*. Из многочисленных позднейших примеров можно упомянуть случай с Антонием Великим, который, войдя в храм, вышел из него иным человеком после того, как услышал одну из евангельских максим: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10, 37). Об аналогичном, но, пожалуй, еще более ярком случае внезапного обращения свидетельствует нам житие преп. Марии Египетской, которая, приехав в Иерусалим развязратной женщиной, пережила чудесное духовное перерождение у входа в храм Гроба Господня и осталась в Палестине для подвижнической жизни, полной покаянного самоотречения.

Несколько иначе складывался жизненный подвиг большинства мучеников. Живя внешне обычной мирской, а внутренне далеко необычной христианской жизнью, они внезапно, действием внешних обстоятельств сталкивались с ситуацией, требовавшей от них великого решения, и они принимали это решение, восходя на вершину духовного подвига, отдавая жизнь своему Господу. Это было для них великим испытанием проверкой их личных возможностей и в то же время моментом исключительного излияния поддерживающей и вдохновляющей их благодати.

Однако подавляющее большинство христиан достигает состояния единения со своим Господом и Спасителем иным, более длительным и, можно сказать, более прозаическим путем. Поставленные Богом в условия христианского семейного воспитания или благотворного воздействия церковной среды (иногда той или иной христианской личности), но находясь в условиях постоянного общения с миром, с его похотями и страстями (1 Ин. 2, 16), они испытывают всю тяжесть трудного и узкого пути (Мф. 7, 14), ведя постоянную борьбу с внешними и внутренними искушениями. Лишь посте-

пенно, с частичными успехами, победами, но также и отступлениями и поражениями, в этой борьбе при помощи благодати Божией выкристаллизовывается в них «новая тварь». Лишь в процессе жизненного подвига они приходят к сознанию, что «мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2, 17).

Зная неизбежность и тяжесть этой борьбы, зная, что «превосходнейший путь» (1 Кор. 12, 31) не достается и не преодолевается сам собой, апостол Павел направлял в основанные им Церкви те настойчивые нравственные увещания, которыми заполнены заключительные разделы почти всех его посланий.

Хотя примеры такого вида «пути ко спасению» могут быть у христиан всех времен и народов, в том числе и из окружающих нас в настоящем время, однако, да позволено мне будет сказать, наиболее ярким, убедительным и общеизвестным примером могут служить ближайшие ученики Христовы, чья любовь к своему Учителю и Господу возрастала в условиях постоянного воспитательного воздействия с Его стороны, но не была свободна от срывов, от проявления маловерия, малодушия, себялюбия и слабости. Евангелия дают тому яркие иллюстрации, но ведь и после особого озарения Духом Святым в день Пятидесятницы, давшего им сверхчеловеческие характеристические дарования, они тоже нередко проявляли чисто человеческое непонимание друг друга, приводившее к печальным недоразумениям и огорчениям (Гал. 2, 11—15, Деян. 15, 2; 36—40; 2 Петр. 3, 15—16).

Громадную роль в воспитании и становлении христианина имеет навык. Как известно, раз совершенные волевые действия при дальнейшем повторении требуют все меньшего волевого усилия, что в конце концов может даже привести к своего рода автоматизации. Этот психологический факт лежит в основе всякого воспитания — семейного, социального и религиозного. Положительное поведение, даже сперва в порядке внешнего принуждения, становится постепенно «второй натурой» человека и оказывает на него душевное состояние обратное благотворное воздействие, формируя его психику, его менталитет в положительном направлении.

Здесь мы подходим к ответу на вопрос, который мы намеренно обошли в начале нашего доклада. Мы убедились, что в Священном Писании, так же как и в творениях отцов Церкви, паряду с настойчивым подчеркиванием значения любви как основного и единственного достойного стимула христианской жизни содержатся не менее настойчивые напоминания и подтверждения неизбежности эсхатологического воздаяния, имеющего универсальный характер в аспектах награды за добро и наказания за зло. Как можно согласить эти две, казалось бы, исключающие одна другую тенденции?

По-видимому, ответ надо искать в бесспорном принципиальном положении, что добро — всегда добро, из каких бы побуждений оно ни совершалось. В самом деле, если человеку оказывается помочь, то она объективно имеет для него значение независимо от побуждения, которым руководствуется помогающий. Иначе оценивается деятельность помогающего субъекта, ибо нравственное достоинство его действия, а следовательно, и внутреннее состояние субъекта, существенно зависит от того, действует он, исходя из собственной заинтересованности, хотя бы и эсхатологической, или же движимый внутренним влечением, иначе говоря, любовью к объекту его действий. Слово Божие обращено как к субъекту, так и к объекту его любви. Имея в виду духовный рост и спасение первого, оно указывает ему «путь превосходнейший», то показывая объективное значение добра для тех, кому оно оказывается, то грозя вечными страданиями за егоптическую пассивность (Мф. 25, 41—46) или активное зло (Лк. 13, 1—9; Откр. 21, 8) тем, кто при оказании добра не способен еще коленяться до уровня сыновнего отношения к Богу, то обещая награду за всякое добре дело.

Таким образом, совершая добро и воздерживаясь от зла из боязни вечных наказаний или из стремления унаследовать вечное блаженство, христианин приобретает навык доброделания, и оно становится для него привычным, обращается в его «вторую натуру», а познавая на опыте радость шествования по узкому пути Христову, он начинает любить этот путь, любить добро ради самого добра, и бремя Христово оказывается для него легким, а иго — благим (Мф. 11, 30). Так ребенок сначала побуждается к правильному, добруму поведению страхом наказания и обещаниями вознаграждения, но когда привыкнет к определенному поведению, надобность в угрозах и обещаниях отпадает: он сам по собственной инициативе ведет себя положительно и находит в этом удовлетворение.

Все это четко сознавали многие отцы и учителя Церкви. Так, св. Григорий Богослов писал: «Если ты раб, бойся побоев; если наемник, одно имей в виду: получить, если стойишь, выше раба и наемника, даже (если) сын ты,— стыдись Бога как Отца; делай добро потому, что хорошо повиноваться Отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить Отцу само по себе награда»¹.

Казалось бы, здесь три категории духовного состояния, но между ними существует реальная связь, больше того — континуитет духовного развития. «Правило, что начало премудрости — страх Господень, — писал тот же святой отец, — есть как бы первая только пелена; мудрость же, превозмогшая страх, перешедшая в любовь, делает нас Божиими друзьями и из рабов — сынами»².

Ведь даже утративший сыновство блудный сын не надеялся на большее, чем быть наемником (Лк. 15, 19), однако снова получил звание сына.

¹ Св. Григорий Богослов. Слово 40, на святое Крещение.

² Он же. Слово 21, похвальное св. Афанасию Великому.

* * *

Настоящий доклад, который я имел честь предложить вашему вниманию, носит сугубо богословский характер. Однако я смею выразить уверенность, что всякий христианин согласится с высказанным в начале доклада убеждением в жизненной актуальности его темы. Действительно, проблема спасения имеет для христианина как объективно-богословскую, так и субъективно-нравственную актуальность. Притом в субъективном плане она поддается более кратким формулировкам, отчего, конечно, решение ее отнюдь не упрощается.

Русский император Петр I во время путешествия по Германии в начале XVIII в. зашел в лютеранскую церковь. Пастора предупредили, что император не любит длинных проповедей. Взойдя на канцель, пастор произнес следующее: «Люби добро, стремись к добру и твори добро. Аминь». Императору проповедь понравилась. Думаю, что если помнить, что Высшее добро есть наш Отец Небесный, что любить Его и стремиться к Нему мы можем только через Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа, а творить добро только действием Святого Духа, то проповедь пастора, имея преимущества краткости, в основном охватывает все практические выводы, которые можно сделать из настоящего доклада.
