

ность с нуждами мира сего всегда добровольна и, по-христиански выражаясь, всегда является актом любви к ближним. А для Церкви это означает добровольное следование самоуничтожению Христа, Его отданности этому миру; для Церкви это означает быть свободной от всех собственных интересов, прежде всего не быть пристрастной, но всегда послушной. Исходя из такого понимания солидарности, деятельность Церкви в сфере нужд сего мира, так же как и особая ответственность христианина в современном мире, переступает границы чистой благотворительности, сферу так называемых дел любви, молитвы которых в разных случаях различны, но которые всегда иного рода. Как дело Христово в мире отнюдь не есть милосердное удовлетворение человеческих нужд, а постановка вопроса о жизни или смерти — и это именно там, где дело касается отдельной личности, избираемой из числа тех, к которым обращено слово, точно так же действия Церкви в мире по своему существу не есть частная благотворительность, производная и даже ревнивая по отношению к другим источникам помощи. Задачи церковной деятельности ставятся ей по ходу дела в ее обращенности ко всем. Особая ответственность христианина в современном мире состоит не в чем ином, как в том, чтобы не закрывать глаза на нужды мира, искать корни этих нужд и — по силе возможности удовлетворять их в сотрудничестве с другими людьми. Все это — в твердом уповании на притишествие Господа, которое для христианской веры есть исполнение человеческой истории. Как раз поэтому христианское делание в преодолении нужд этого мира не имеет права на отчаяние. Это делание осуществляется верой, что в нем сокровенно совершается притишествие славы Божией. А свет этой славы светит уже во тьме. Эту надежду на эсхатологическое исполнение и ее последствия очень хорошо описал как-то К. Барт: «Человек станет человеком и не будет более смотреть на свое человечество пред Богом и ближними с чувством боли, но будет считать его оправданным и радоваться ему. Он сможет утверждать свое существование, как и Бог это существование утверждает. Его существование будет радостным служением Богу и будет состоять в словословии обращенной к нему благодати Божией. По слову Евангелия, это и есть предстоящее человеку будущее... Христианская община есть место великого предвкушения радости, переживаемого со взором, обращенным ко всем людям, ко всей твари, в ином случае она не есть христианская община» (Kirchliche Dogmatik, IV, 3, 1959, S. 928).

Так от «гуманности Божией» (К. Барт) идет путь к человеческой гуманности, или, иначе, к проблеме христианства и гуманизма. I. M. Lochmann как-то недавно удачно написал: «Понятие гуманизации есть важный пункт современной социальной этики, где сходятся люди разных воззрений, и полезная вспомогательная аксиома для совместной социальной деятельности. Применение этого понятия оправдано и богословски. Путь Бога к человеку через Иисуса Христа — именно в своей суверенной и динамической универсальности — легче поддается пониманию как гуманизация, а не христианизация. Можно еще проще сказать: Бог стал не христианином, а человеком: се, человек! (ecce homo!). (Die Kirche und die Humanisierung der Gesellschaft. Ev. Th., 1969, 355). Это означает: вклад Церкви в социальный прогресс не обязательно состоит из специфически христианских элементов. Как христиане, мы проходим тот же путь, что и другие люди доброй воли. И все-таки Евангелие — не просто расширение гуманизма. Христос не есть продолжение вечного человеческого прогресса, а, наоборот, его ограничение и кризис. Это я говорю, имея в виду безусловный гуманизм.

В одном пункте для гуманизма всегда существует опасность в какой-то момент замкнуться по отношению к человеку и утратить свою солидарность с ним. Гуманизм ставит свои условия. В определенных конкретных ситуациях, может быть, это и оправдано. Но как часто это искушение воздвигало перегородки между людьми разных рас, классов и культур! Радостное благоговение о пути Бога к человеку пробивает все перегородки. Поэтому и возникает творческая напряженность как раз там, где есть опасность закрепления перегородок, где политики, идеологи (и представители Церкви) в какой-то момент утрачивают солидарность с ближними. Здесь я и усматриваю вклад Церкви в гуманизацию общества: безоговорочность ее благовестия есть то, что помогает сохранять широту горизонта человеческой солидарности и в любом положении искать новые возможности для справедливости, свободы и мира.

МИХАИЛ,

епископ Астраханский и Енотаевский

КОММЕНТАРИЙ К 3-й ГЛАВЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Хотя судить о сравнительной абсолютной ценности и важности отдельных мест Священного Писания весьма трудно, ибо «все Писание богодухновенно и полезно для научения» (2 Тим. 3, 16), однако, если подходить к Новому Завету, стремясь уяснить себе основные учительско-догматические истины, открытые нам Господом в Его святом слове, то 3-я глава Евангелия от Иоанна поражает читателя богатством и глубиной ее содержания. В ней затрагиваются и излагаются почти все основные догма-

ты христианского учения, являющиеся почти без исключения общим достоянием христианского мира, во всяком случае в основных его конфессиональных деноминациях. Такими являются:

- тринитарное учение (5, 8, 11, 15, 16—18, 34—36)¹;
- христология, в частности учение о двух природах в единой богочеловеческой Личности Иисуса Христа (11, 13—18, 27—36);
- пневматология (3—5, 8, 34);
- сотериология (3—8, 14—21, 36);
- сакраментология, в частности учение о таинстве Крещения в сопоставлении с другими видами крещения (5—8, 22—28).

В частности, тексты, относящиеся к последним двум из перечисленных областей богословского ведения, представляют для нас особый интерес в связи с общей темой настоящего собеседования.

Высокое значение и богословская универсальность комментируемой главы издревле привлекали к ней, как, впрочем, и ко всем писаниям Евангелиста Иоанна, занимающим в Новом Завете, как известно, совершенно особое место и вызывающим глубокий интерес со стороны многих отцов и учителей Церкви, в том числе блаж. Августина, св. Иоанна Златоуста, Оригена, блаж. Феофилакта и других. Однако и более близкое к нам по времени богословие — как традиционно-позитивное, так и рационалистическое — не может рассматривать почти ни одной из основных богословских проблем, игнорируя высказывания Христа в беседе с Никодимом, занимающей большую часть комментируемой главы.

Задачей настоящего доклада, по необходимости краткого, является комментирование избранного текста с привлечением доступных автору высказываний, почерпнутых из святоотеческой и современной литературы. Особое внимание при этом, естественно, уделяется проблемам духовного возрождения и месту, занимаемому в этом столь актуальном для каждого христианина процессе таинством Крещения, поскольку именно эта проблематика лежит в основе нашего собеседования.

Рассматривая содержание главы в целом, легко убедиться, что она поддается делению на два сюжетно обособленных, но тематически связанных раздела:

- 1) беседа Иисуса Христа с Никодимом (1—21);
- 2) высказывания Иоанна Крестителя о Христе и о своем отношении к Нему (22—36).

В начале второго раздела сообщается (22—26) об обстоятельствах, вызвавших Иоанна на эти высказывания.

Никодим — фарисей (1; Ин. 7, 50), «один из начальников иудейских» (1), приходил к Иисусу ночью (может быть, неоднократно) (Ин. 7, 50; 19, 39), по-видимому, для более близкого ознакомления с Личностью приобретшего известность Учителя и Чудотворца (2) и с Его учением. Имя «Никодим» (или Накдемон) в Палестине во времена Христа, по-видимому, было довольно употребительно: оно встречается у Флавия² и в Талмуде.

Рационалистическая критика, в частности тюбингенская школа (Штраус) и позднее приверженцы так называемой «мифологической» школы (Древс, Виппер), подвергая сомнению достоверность всего Евангелия от Иоанна и рассматривая его как плод эллинистической предхристианской традиции, считали беседу с Никодимом нарочито измышленной. Так, например, Штраус высказывал мысль, что целью интерполяции личности Никодима в евангельский текст являлось стремление показать наличие среди последователей Иисуса также и представителей богатых и образованных слоев общества. Однако эта идея в корне противоречит как высказываниям Самого Иисуса Христа (Мф. 19, 23—24), так и категорическим свидетельствам апостола Павла (1 Кор. 1, 26—29) и Иакова (Иак. 5, 1—6). Впоследствии блаж. Иероним также свидетельствовал о преимущественно плебейском составе христианской общины его времени³. Все это подтверждает общезвестный факт, что христианская Церковь не стыдилась, а скорее хвалилась тем, что в ее открытые для всех двери устремлялись прежде всего страждущие, обездоленные, немощные и нищие духом и материальными благами (Мф. 5, 3; Лк. 6, 20—21).

Неоднократно отмечавшаяся комментаторами идейная и лингвистическая общность 3-й главы с контекстом Иоанновой письменности (в частности и особенно с Ин. 1; 6; 1 Ин. 4), наличие убедительно корреспондирующих с ее содержанием мест в синоптических Евангелиях (например, Мф. 11, 27; 18, 3; Мр. 16, 16; Лк. 9, 9) и, наконец, трехкратное упоминание евангелистом Иоанном личности Никодима, достаточно полно и живо характеризующее личность этого тайного, но преданного ученика Христа, — все это не позволяет сомневаться в аутентичности комментируемого текста.

Некоторые исследователи⁴ ставят вопрос: каким образом евангелист мог узнать содержание беседы, протекавшей явно без посторонних свидетелей? На этот вопрос, который приложим не только к беседе с Никодимом, но и к ряду других повествований евангелиста Иоанна (например, беседы с самарянкой — 4, 7—27), можно отве-

¹ Здесь и в дальнейшем цифры в скобках без ссылки на книгу и главу обозначают стихи комментируемой 3-й главы Евангелия от Иоанна.

² Древности иудейские, XIV, 3, § 2.

³ Толкование на послание к Галатам, 3, 3.

⁴ См., например, Н. L a m p a r t e r. Wer ist Jesus von Nazareth? 1967, S. 59.

тить и не прибегая к доводу непосредственной инспирации. В самом деле, с кем как не с любимым учеником, мог поделиться Иисус Христос содержанием бесед, которые при всей их интимности и личной душевности содержали важнейшие истины, предназначенные стать насущным хлебом жизни для всех последующих народов? Скорее можно сказать, что самый факт изложения их именно любимым учеником свидетельствует о их достоверности. Само содержание беседы явно говорит, с одной стороны, о глубокой продуманности и целеустремленности, с какой автор священного текста излагал ставшие ему известными высказывания своего Учителя, с другой стороны, о внутренней логике, пронизывающей весь текст и устранивающей мысль о его надуманности и искусственности.

Первое слово принадлежит Никодиму (2), что естественно, поскольку он является посетителем Христа и инициатором всей беседы. В дальнейшем приводятся всего лишь два заданных им недоуменных вопроса (4, 9), а всю остальную, большую часть текста занимают слова Учителя. Такое распределение соответствует цели евангелиста — передать читателям имеющие вечное значение слова Спасителя; стенографически точное воспроизведение диалога отнюдь не входило в планы писателя священного текста. Вся беседа, при всем богатстве ее догматического содержания, сосредоточена на проблемах сотериологии как объективной — пришествие Сына Божия в мир для спасения мира (13—17), так и субъективной — вера и рождение «от воды и Духа» как способ получения вечной жизни, личного спасения, т. е. субъективной реализации совершенного Богом объективного спасения человечества (3, 5—8; 18—21).

Так как беседа, как можно предположить, была в действительности более продолжительной и обширной, то выбор евангелистом всей записанной части диалога может быть объяснен различно, а именно: а) Сам Спаситель поделился с ним только самым существенным и важным; б) евангелист боговдохновенно избрал для записи то, что считал наиболее значительным; в) евангелист записал то, что Дух Святой сохранил в его памяти, или, согласно известным словам Христа, «напомнил» ему (Ин. 14, 26). Любое из этих объяснений нам представляется допустимым, ибо каждое из них относит внутреннюю цельность и возвышенность воспроизводимой евангелистом беседы к единому Божественному Источнику Откровения.

Обратимся теперь ко второй части главы. Высказывания Иоанна Крестителя, насколько можно понять из их содержания и из не совсем ясного указания о возникших было спорах «об очищении» — *περί καθάρσεως* (с. 25), были вызваны разногласиями о преимущественном значении крещений, совершавшихся учениками Христовыми и Иоанновыми. Ответ Иоанна начинается с повторения его свидетельства о Христе как о Том, Кто несравненно превосходит Своего Предтечу (27—31). Дальнейшие слова Крестителя выходят за пределы чисто мессиянских ожиданий, характерных для относящихся к нему синоптических текстов (Мф. 3, 11—12; Лк. 3, 4—6, 16—17); он говорит о Христе как о приходящем с небес Сыне Божием (31, срав. Ин. 6, 38, 51; 8, 23), принявшем содержание Своего свидетельства непосредственно от любящего и пославшего Его Отца (32, 34, срав. Ин. 7, 16; 8, 18, 28). Вера в Сына является условием обладания жизнью вечной (36, срав. Ин. 3, 18; 5, 24; 6, 29, 40, 47).

Последние стихи строго выдержаны в духе Иоанновой письменности, и кажется, что мы слышим голос не столько Предтечи, сколько Богослова. Однако отнесение их к Иоанну Предтече не может быть случайным обстоятельством, ибо они подтверждаются в дальнейшем ссылкой на них Самого Спасителя (Ин. 5, 32—36) и, кроме того, созвучны тем местам у синоптиков, где Иоанн Креститель возвещает о приближении Царства Небесного (Мф. 3, 2; Мр. 1, 8; Лк. 3, 4—6, 16).

Соответствие содержания заключительной части началу придает всей главе идейную цельность и законченность, несмотря на то, что вначале мы слышим Христа, беседующего с Никодимом, а в конце Предтечу, отвечающего на вопрос своих учеников. Говорят разные лица, обращаются к совершенно различным собеседникам, а идейное содержание высказываний звучит в одной и той же тональности (срав. 18 и 36, 11 и 32, 8 и 34, 13 и 31).

Учитывая основную тематику нашего собеседования, нам следует, как мне представляется, в первую очередь обратиться к рассмотрению тех стихов нашего текста, которые имеют ярко выраженный сотериологический характер, тем более, что они составляют большую часть текста и являются своего рода лейтмотивом, на фоне которого делаются и богословские высказывания иного порядка.

Обоснованность приведенного выше разделения сотериологического содержания беседы с Никодимом по субъективному (3—8) и объективному (14—17) признакам подтверждается разграничивающими и даже в некоторой степени взаимно противопоставляющими их словами Спасителя (12). Который вопросы духовного рождения отдельного человека, данные в предшествующих стихах, обобщает именованном «земное», а богословие о сошествии Сына Божия с небес — именованном «небесное». Именно так понимает противопоставление здесь «земного» «небесному» св. Иоанн Златоуст¹. Мнение блаж. Августина, что под «земным» Христос имеет в виду Свое пророчество о воскресении Его плоти (Ин. 2, 19)², вызывает сомнения как по возвышенности са-

¹ Творения, т. VIII, кн. 1, СПб., 1902, с. 172.

² S. Augustin. Les traités sur l'Évangile de S. Jean. Paris, 1700. Traité XII, 7.

мого пророчества, которое могло стать понятным для слушателей лишь после своего исполнения (Ин. 2, 22), так и потому, что сопоставление с синоптиками заставляет отнести изгнание торгующих из храма и последующее за ним пророчество о «разрушении храма» и трехдневном «воздвижении» (Ин. 3, 13—22) к более позднему периоду земной жизни Иисуса Христа.

В заключительной части беседы (17—21) Спаситель преподает синтез всего сказанного Им о спасении в объективном и субъективном плане, что также подтверждает правильность признания за всей беседой следующей структуры:

1. Рождение свыше — от воды и Духа как условные зрениа Царства Божия и вхождения в него (3—8) (субъективная сотериология).

2. Подтверждение сказанного и переход от «земного» к «небесному» (9—12).

3. Схождение Сына Человеческого с небес и последующее вознесение Его на крест для осуществления благого Промысла Божия о спасении мира (13—17) (объективная сотериология).

4. Различное отношение людей к Сыну Божию в зависимости от их злой или доброй деятельности (18—21) (богословский синтез, объединяющий объективное и субъективное спасение в единую сотериологию).

Заслуживает внимания, что в высказываниях Спасителя можно усмотреть два аспекта: один — обращенный непосредственно к Никодиму и рассчитанный на его разумение; другой — диалектически универсальный, относящийся ко всем слышащим слово Божие (Лк. 12, 28).

Уже первые слова Христа (3), излагающие истину, на первый взгляд никак не связанную с предшествующим вступительным заявлением Никодима (2), в действительности являются прямой и действенной реакцией на внутреннее состояние ночного посетителя. В самом деле, Никодим обращается ко Христу как к Учителю, посланность Которого Богом доказывается чудесами. Это сугубо внешнее отношение. Никодим не надеется получить от Этого Учителя чего-либо большего, чем познание или разъяснение тех или иных истин, причем для самого факта посещения им Учителя он ищет обоснования во внешних явлениях, какими для него являются чудеса. Ответ Христа сразу показывает Никодиму, что такой внешний, можно сказать, «юридический» подход совершенно бесплоден. Любое, самое глубокое познание самых возвышенных истин бесполезно, если не сопровождается рождением свыше, ибо единственно ценным познанием, которого, видимо, интуитивно жаждала душа Никодима и которого не могли дать ему фарисейские школы, является познание Бога (Ин. 17, 3), являющееся результатом рождения для вечной жизни¹.

Для усиленного уяснения, что такое рождение свыше, необходимо рассматривать стих 3 вместе со стихом 5, где Спаситель строит фразу совершенно аналогично и снова говорит о рождении и о Царстве Божием, но рождение здесь уже «от воды и Духа» и речь идет уже не об узрении Царства, а о вхождении в него, что, видимо, нечто много большее. В самом деле, слово ἄνωθεν имеет два значения: «снова» и «свыше» (сверху)². Судя по возражению Никодима (4), он воспринял это слово именно в первом значении (срав. 2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15). Как будто стих 5 является отчасти повторением, отчасти разъяснением стиха 3: рождение свыше осуществляется «от воды и Духа». Однако нам представляется, что он является также развитием мысли, имея в виду другую, высшую стадию духовного рождения, которое, как показывает опыт, отнюдь не является мгновенным актом, а скорее представляет собой определенный протекающий во времени процесс. Первой его стадией является освящение и рождение души через слышание слова и восприятие его верой (Ин. 15, 3); второй — рождение водой и Духом в таинстве Крещения. Подтверждением этой мысли может служить обращение Савла: несомненно, первичным духовным рождением было для него переживание на пути в Дамаск (Деян. 9, 1—8), однако нет никаких оснований считать последовавшее затем крещение (Деян. 9, 18) чисто внешним актом, тем более, что пришедший к нему по повелению свыше Анания прямо сказал, что ему еще надлежит исполниться Святого Духа (Деян. 9, 17).

Первое рождение дает возможность увидеть Царствие Божие (3), а второе обещивает вход в него (5). Так ученики Христовы до схождения Святого Духа, хотя и были «очнищены через слово» (Ин. 15, 3), хотя уже не были более рабами, а друзьями (Ин. 15, 14—15) и детьми (Ин. 13, 33) Божиими, но еще не имели Духа Святого (Ин. 7, 39)³: их окончательное возрождение произошло лишь в день Пятидесятницы, когда они крестились Духом Святым и огнем (Мф. 3, 3; Лк. 3, 16). Блаж. Августин⁴ тоже разграничивает две стадии рождения, называя первую из них «зачатием» и относя к ней оглашенных.

Такое раздельное рассмотрение рождения «свыше» и рождения «от воды и Духа» позволяет также приблизиться к уяснению значения крещений, совершавшихся

¹ Замечательную параллель к раскрытию здесь понятия о рождении свыше, как, впрочем, и к другим идеям комментируемой главы, мы находим в прологе Евангелия от Иоанна; здесь, в частности, см. Ин. 1, 12—13.

² Златоуст допускает оба понимания. См. Творения, т. VIII, кн. 1, с. 158.

³ Считаю уместным заметить, что из этого текста, как и из многих других, можно увидеть, как евангелист Иоанн оперирует строго догматическими категориями, что опровергает попытки некоторых современных богословов дедогматизировать его Евангелие.

⁴ Цит. соч., Traité XII, 7.

Иоанном и учениками Христа, о которых также говорится в нашей главе (22—23; срав. Ин. 4, 1—2). Все комментаторы (кроме блаж. Августина) считают их крещения адекватными. Так, св. Иоанн Златоуст пишет: «Имело ли какое преимущество крещение учеников Иисуса пред крещением Иоанна? Мы скажем, что никакого. То и другое равно не имело благодати Духа и целью того и другого было только приведение крещаемых ко Христу»¹. В обоих случаях погружение в воду являлось лишь символом очищения и отказа от прежней греховной жизни², но в свете сказанного выше его можно рассматривать как внешний знак первичного рождения, каким и являлось, по выражению Златоуста, приведение крещаемых ко Христу³.

Под рождением «от воды и Духа» бесспорно следует понимать таинство Крещения — взгляд, который единодушно высказывали все отцы и учителя Церкви и который не встречает возражений и у таких представителей новейшего богословия, как Бульман⁴. Так, св. Иустин Философ говорит: «Христиане — возрождены в Нем (во Христе) водой, верой и крестом»⁵. Апостол Варнава в своем послании пишет: «С тех пор, как Он обновил нас отпущением грехов (крещением), Он сделал нас иными, так что мы получаем дух усыновления»⁶. Св. Григорий Нисский указывает на действие Святого Духа и примененные воды как на соответствие двойственности человеческой природы, состоящей из души и тела⁷. Св. Иоанн Златоуст, комментируя стих 5, говорит: «Невозможно тому, кто не рождается водой и Духом, войти в Царствие Небесное, ибо он носит еще одежду смерти, проклятия, тления, еще не получил знамения Господня; он еще не свой, а чужой и не имеет установленного в Царстве знака»⁸. Восьмая убедительно звучит первичный Златоустом текст Деян. 10, 44—48, где принятие Святого Духа имело место еще до водного крещения, но апостол Петр счел последнее все же необходимым. «Что утроба — для младенца, — пишет великий Отец Церкви. — то вода — для верного; он в воде начинается и образуется»⁹.

Если признать справедливым, что крещение водой Иоанново и учеников Христа соответствовало первичному рождению свыше, о котором говорится в стихе 3, то становится понятным, почему к словам «от воды» Спаситель добавляет «и Духа» (говоря как бы: «не только от воды, но и от Духа»). Ибо иначе Никодим мог бы подумать что речь идет о хорошо известном ему виде водного крещения.

Таким образом, комментируемый текст (5) имеет важнейшее установительное значение для таинства Крещения как рождения «от воды и Духа».

Поясняя сказанное и указывая на действие Святого Духа как на свободное проявление Божественной воли, Спаситель приводит образное сравнение: «Дух (ветер) дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким рожденным от Духа» (8). Здесь слово, которое по-русски переведено «Дух», в разных списках имеет различную греческую основу; в одних — *ὄψυχος*, в других — *τό πνεῦμα*. Первое из этих слов означает «дуновение», «ветер» и никак не может быть переведено «дух», а другое употребляется в обоих значениях. Почти все комментаторы (в том числе Златоуст¹⁰ и Феофилакт¹¹) считают, что здесь речь идет о ветре, свободное движение которого является образом свободного действия Духа Святого.

Новое рождение, «создание новой твари» (2 Кор. 5, 17), сопровождаемое вхождением в Царствие Божие, было, конечно, для Никодима с трудом воспринимаемым откровением, что и вызвало с его стороны недоуменный вопрос: «Как это может быть?» (9).

Спаситель укоряет Никодима, упоминая при этом его положение «учителя Израилева» (10). По-видимому, по мнению Спасителя, учитель, обладающий опытом постоянного общения с человеческими душами, мог бы уже встречаться с фактами внутреннего обновления и возрождения под действием слова Божия, хотя бы и ветхозаветного¹². При таком понимании становится понятным и следующий стих (11). Здесь Спаситель, по-видимому, под словом «мы» имеет в виду Себя (это несомненно) и своих учеников, которые уже благовествовали и крестили от Его Имени (Мф. 10; Лк. 9, 6; Ин. 4, 2)¹³.

Сказав о «земном» (см. выше) и предупредив Своего собеседника, что дальнейшее, посвященное истинам «небесным», будет еще труднее для его восприятия (12),

¹ Творения, т. VIII, кн. 1, с. 184—185.

² Между прочим, точно так же смотрит на Иоанново крещение и католическое богословие. См. M. Meinerz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn, 1950, I, S. 22.

³ Эвальд усматривает отличие крещения, совершавшегося учениками Христа, от Иоаннова только в том, что оно направлялось непосредственно к Иисусу, как к Мессии, и приводило не только к покаянию, но и к жизни в Божественной радости и любви (K. Ewald, *Geschichte Christi*, S. 345).

⁴ R. Bullman, *Theologie of the New Testament*, v. I. N. York, 1961, p. 142—143, § 13.

⁵ Разговор с Трифоном, 138, 2; см. также: Апология, 61, 3, 47, 66, 1.

⁶ Послание Варнавы, 6, 11.

⁷ Творения, ч. 8. М., 1865, с. 5 («Слово на день светов, в который крестился наш Господь»).

⁸ Творения, т. VIII, кн. 1, с. 162.

⁹ Там же, с. 167.

¹⁰ Там же, с. 163, 169.

¹¹ Блаж. Феофилакт, *Благовестник*, СПб., с. 534—535.

¹² Впрочем Златоуст полагает, что Христос укоряет Никодима в непонимании ветхозаветных образов действия Духа. См. Творения, т. VIII, кн. 1, с. 170.

¹³ Трудно согласиться с Иоанном Златоустом, который в слове «мы» видит указание на Божественные Ипостаси Отца и Сына; ведь знание их было еще совершенно скрыто от Никодима, а первое упоминание об Отце в этой беседе мы находим только в стихе 16.

Христос переходит к изложению великой тайны Своего вочеловечения. Никодим пришел к Христу как человеку, учителю (2), и действительно Он — Сын Человеческий, но отличен от других тем, что сошел с небес, пребывает на них (как пречестный Логос, Сын Божий) и имеет взойти на них по Своем прославлении как Богочеловеческая Личность (13). Но Христу предстоит и иное возношение, подобное возношению медного змия в пустыне (14; Числ. 21, 8), — возношение на крест, необходимое, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (15). Посланичество в мир (17) само по себе было бы недостаточно для его спасения, если бы оно не завершилось вознесением на крест (14), если бы оно было только посланичеством, а не отдачей Богом Своего Единородного Сына на страдания и смерть (16).

Мы подходим здесь вплотную к замечательному стиху, который является для всего христианского мира путеводной звездой, своим блеском предвещающий каждому христианину вечное солнце — славу Божию в Царстве спасения (Откр. 21, 11, 23; 22, 5): «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (16).

Обилие и значительность содержащихся в этом стихе богословских истин заставляет подвергнуть их раздельному рассмотрению.

1. «Бог возлюбил мир». Значит, онтологической причиной спасения мира является любовь Бога к миру. Обращаясь к местам, где в Новом Завете употребляется слово «мир», убеждаемся, что оно чаще всего имеет негативный оттенок и в контексте сопровождается порицанием или противопоставлением мира Богу. Говорится о грехах всего мира (1 Ин. 2, 2), христианину не следует любить того, что в мире — *похоть и гордость, которые от мира сего, а не от Бога* (1 Ин. 2, 15—16), *весь мир лежит во зле* (1 Ин. 5, 19), мир ненавидит Бога Христа и Его последователей (Ин. 15, 18—19), мир не принимает Духа истины, ибо не видит и не знает Его (Ин. 14, 17). И именно такой грешный, нечистый, враждебный Богу мир является объектом Его любви: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками», — пишет апостол Павел (Рим. 5, 8), а евангелист Иоанн также утверждает, что наша любовь к Богу может быть только вторичной, ответом на Его первичную любовь к нам (1 Ин. 4, 19). А Сам Господь призывает нас к любви к врагам, ссылаясь на пример Отца, Который «благ и к неблагодарным и злым» (Лк. 6, 35). Златоуст пишет об этой любви Божией, что Он возлюбил сущих от земли и праха, полных бесчисленным множеством грехов, оскорбляющих Его во всякое время и неблагодарных. Любовь Божия к миру универсальна и охватывает все человечество, которое обобщенно называется миром.

С другой стороны, без этой любви Божией мир весь погиб бы и не имел бы жизни вечной, ибо «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3, 23), «как иудеи, так и еллина, — все под грехом, как написано: нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога; нет делающего добро, нет ни одного» (Рим. 3, 9—11; Пс. 13, 1—3). Таким образом, как хорошо пишет католический богослов Мейнерц, «универсальность греха есть предпосылка универсальной любви Божией»¹.

2. Следствием бесконечно интенсивной любви Божией к миру является отдача Им «Сына Своего Единородного». Здесь свидетельство Иисуса о Себе как о Сыне Божием — свидетельство сравнительно редкое в устах Христа. Христологически важен эпитет «Единородный», устраняющий мысль о сыновстве, общем с другими людьми, и утверждающий высший, уникальный вид сыновства. Не меньшее христологическое значение имеет факт превечности этого сыновства — Сын был таковым и до прихода Его в мир.

Здесь же раскрывается сущность христианской сотериологии, ибо указывается на отдачу (*ἑδωκεν* имеет оттенок жертвенности) Богом Своего Сына как способ предотвратить гибель людей.

3. В самом деле, цель отдачи Сына выражена словами «дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную». Отсюда следует, что:

а) любящий Бог предоставляет средство избежать гибели, антитезой для которой является вечная жизнь;

б) этим средством объективно явилось посланичество Сына, но оно не спасает автоматически, требуется желание воспользоваться этим средством, субъективно усвоить себе предоставляемое Богом спасение верой в посланного Им Сына;

в) как объективное спасение универсально, так универсально и субъективное, ибо каждый («всякий») может им воспользоваться; однако универсальность объективного спасения абсолютна, ибо зависит только от абсолютной воли Божией, а универсальность субъективного спасения только потенциальна; оно дается *implicite* всем, но *explicite* реализуется только по свободному принятию его верой в посланного в мир Сына.

Текст, на котором мы так долго задерживаемся, принадлежит к числу тех, которые постоянно приводились в качестве основы учения об оправдании верой. В самом деле, здесь ничего не говорится о «добрых делах», необходимых для спасения, т. е. достижения вечной жизни. Однако с тех пор, как христианскому сознанию стало ясно, что под спасающей верой понимать можно только веру, действующую любовью (Гал. 5, 6), что вера только как убеждение, являющееся достоянием разума, но не

¹ Meinertz. Цит. соч., II, 90.

затрагивающее сердце и волю, мертва сама по себе (Иак. 2, 17), что настоящая любовь к Богу неизбежно проявит себя соблюдением заповедей (Ин. 14, 15, 23), противопоставленные веры доброделанию может рассматриваться только как анахронизм. «А если верующие имеют жизнь нечистую, дела недобрые?» — спрашивает Златоуст и отвечает, используя слова апостола Павла: «Таких Павел называет не истинно верующими» (Тит. 1, 16).

Впрочем, уже дальнейшие стихи исследуемой главы (17—21) проливают яркий свет на проблему места, занимаемого верой и делами в деле спасения. Обращает внимание, что функциональное соотношение вера — дела выступает здесь в обращенном виде.

Классическому представлению нашего нравственного богословия вера всегда представляется предшествующей делам и причинно обуславливающей их. Здесь же наоборот: факт пришествия света в мир (как явствует из сопоставления стиха 18 с последующими, свет здесь идентифицируется с Личностью Сына Божия) имеет следствием дифференциацию людей, которую Господь называет здесь «судом». Делющие добро обращаются к свету, иначе — принимают посланного в мир Сына, верят в Него; их дела не мешают, а стимулируют это движение к свету, ибо «они в Боге соделаны». Делющие же зло отворачиваются от света, прячутся от него, отвергают Сына Божия, даже ненавидят Его; в этом случае причиной такого отношения являются дела, на сей раз злые. Заметим, что и те и другие, о ком говорит Христос, отличают добро от зла и разумом отдают предпочтение первому, но делющие зло «возлюбили тьму» и «ненавидят свет», т. е. реагируют на него эмоционально отрицательно; он их раздражает и вызывает тяжелое «обличение их дел», в то время как «поступающий по правде» идет к свету, по-видимому, тоже эмоционально на него реагируя, но на сей раз реакция положительная: свет доставляет ему наслаждение; он любит его, вероятно, потому, что природа этого света совпадает с характером и основной его дел.

Как можно судить по стихам 11 и 32, в сопоставлении с общим пессимистическим тоном Нового Завета, речь идет о количественной стороне успехов евангельского благочестия: любящих свет много меньше, чем ненавидящих его (срав. Ин. 1, 2; Лк. 12, 32; 21, 17; Мф. 7, 12—13); но количественная сторона не может иметь никакого влияния на того, кто положительно определяет свое отношение к свету.

Отвращение от света не осуждается внешне, а само по себе является осуждением (17—18), ибо нет большего несчастья и страдания, как субстанциональная невозможность пользоваться светом (иначе говоря, духовная слепота)¹. Наоборот, «верующий в Него не судится» (18), т. е. принимающего свет не затрагивает «осуждение» слепоты². Таким образом, пришествие Христа в мир не повлекло за собой внешнего суда, о котором говорится в стихе 17, но означает наступление суда внутреннего, состоящего в неизбежной дифференциации всех слышащих слово, но не принимающих его и отвергающих (срав. Ин. 5, 22, 27; 8, 15—16; 9, 39; особенно 12, 47—48).

Из сказанного можно сделать вывод, что вера отнюдь не является «заслугой», как рассматривали ее многие протестантские богословы XVI—XVIII веков, подставляя вместо заслуг делами заслугу верой. Вера (имеется в виду действенная, активная вера, неизбежно проявляющаяся в жизни) есть свободный ответ человека на действие благодати слова Божия, ответ, обусловленный внутренним расположением человека к добру и правде Божией и влекущий за собой спасение и вечную жизнь. Этот ответ верой и есть первичное рождение свыше (3), закрепляемое, подтверждаемое и углубляемое рождением «от воды и Духа» (5).

Этот ответ действенной верой и есть спасение в его субъективном аспекте, т. е. важнейшая и актуальнейшая практическая проблема, которая стоит перед каждым человеком, то, что «одно только нужно» (Лк. 10, 42). Однако было бы ошибочным рассматривать эту проблему личного спасения только в субъективном плане. Человек не живет в «башне из слоеной кости», он не может, даже если бы желал, абсолютно изолироваться от окружающего мира. Более того, такая самонизоляция, если и может рассматриваться несомненно положительно как сугубо индивидуальный жизненный путь отдельных личностей, обладающих своеобразным духовным укладом (отшельничество), все же не может быть признана «генеральным» путем, к которому призывает Христос «всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). Христианство во самой природе своей обладает социальной направленностью, ибо, как мы видели выше, Христос пришел в мир для спасения каждого и показал миру Бога как Отца всех, объемлющего Своей любовью не только отдельных людей, но весь мир в целом (16). Поэтому устремление к Богу верой и христианская жизнь каждого отдельного человека неизбежно обладает определенным социальным резонансом, благотворно воздействуя на среду, в которой живет и действует христианин. Здесь невольно вспоминается наш великий писатель Ф. М. Достоевский, который как никто другой в художественной литературе сумел показать, что каждое, даже, казалось бы, нич-

¹ Златоуст очень ярко характеризует это состояние: «Неверие без раскаяния само по себе величайшее мучение. Как убийца, хоть и не был осужден приговором судьбы, уже осужден по самому существу своего дела, так и неверующие» (Творения, т. VIII, кн. 1, с. 179).

² В подлиннике и в большинстве переводов (Вульгата, немецкий и др.) состояние неверующего в стихе 18 определяется как состояние подверженности суду (в прошедшем времени — был судим), что существенно отличается от русского «осужден».

тожное доброе дело, даже элементарное доброе движение человеческой души, вызывает в окружающем мире далеко идущее положительное воздействие, своего рода цепную реакцию, размеры которой могут во многих случаях остаться совершенно неизвестными тому, кто ее вызывал. Таким же свойством создания цепной реакции, только в отрицательном направлении, обладает, конечно, и зло, поэтому воздержание от зла уже является негативным добром.

Социальная значимость христианской жизни преподана нам не только онтологически в самом факте воплощения Сына Божия и искупления Им мира, но и дидактически, ибо заповедь о любви к ближнему неразрывно связана с заповедью о любви к Богу (1 Ин. 4, 20—21), а именно: любовь к окружающим и является основой христианской социологии.

Нам остается добавить к сказанному немного и именно в связи с упомянутой уже идейной общностью между помещенным в конце той же главы ответом Иоанна Крестителя своим ученикам и беседой Спасителя с Никодимом, которая явилась основным содержанием всего сказанного выше.

Действительно, высказывания Иоанна во многом повторяют сказанное Христом, однако акцент его речи иной. Если, как мы видели, доминирующее место в беседе с Никодимом занимают сотериологические истины, у Иоанна чисто сотериологический характер имеет лишь заключительная фраза (36), являющаяся отчасти повторением стиха 18, отчасти усилением его. Кстати, последние слова о том, что не верующий в Сына не только «не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем», настолько выдержаны в стиле Иоаннова максимализма (срав. угрозы Иоанна у синоптиков: Мф. 3, 10—12; Лк. 3, 17), что являются убедительным доказательством действительной принадлежности Иоанну Крестителю всего отрывка. Бросающееся в глаза соответствие между высказываниями Христа и Иоанна может быть легко объяснено тем, что Иоанн в числе прочих (и, может быть, более, чем другие) находился уже сам под влиянием проповеди Спасителя, в результате чего и его собственная проповедь стала носить более возвышенный, более «христианский» характер по сравнению с начальным периодом его деятельности. Также и первые четыре стиха (27—30) его ответа полностью соответствуют свидетельству Иоанна о бесконечном превосходстве над ним Личности Христа, приводимому всеми евангелистами (Мф. 3, 11; Мр. 1, 7—8; Лк. 3, 15—16; Ин. 1, 29—34).

Проследим догматические истины, возвещаемые Иоанном о Христе.

Христос — Сын Божий, любимый Отцом и получивший всё в Свою руку от Отца (35, срав. 18, а также Ин. 5, 20—23, 26—27; Мф. 28, 18; 11, 21). Христос послан Богом Отцом и говорит слова Божии, при содействии Святого Духа (34, срав. 17, а также Ин. 16, 5; 20, 21). Пришествие Христа «свыше» есть событие небесное, а все остальное (в том числе и его, Иоанново, крещение) по сравнению с воплощением Сына Божия — явление низшее, земное (31; срав. 12—13). Большинство слушателей не принимает свидетельства Сына Божия (32, срав. 11, а также 2 Тим. 3, 12; Лк. 12, 32).

Как видим, высказывания Иоанна по преимуществу христологические и тринитарные. Мы не будем на них более подробно останавливаться, поскольку они выходят за рамки основной темы нашего собеседования.

Мы подходим к концу нашего небольшого экзегетического экскурса. Как было сказано уже в начале доклада, он далеко не исчерпывает богатства богословских мыслей, преподаваемых нам Духом Святым через возлюбленного ученика Христова в этой замечательной главе Иоаннова Евангелия. Однако мы все надеемся, что предстоящий обмен мнениями в значительной мере восполнит пробелы, неизбежные для краткого доклада, и если его фрагментарная и во многом неполная трактовка представится в тех или иных своих частях спорной, тем, с нашей точки зрения, это будет лучше, ибо тем самым предоставляется возможность широкой и острой дискуссии, полезность которой акцентирована не кем-либо иным, как самим апостолом Павлом, который в свое время писал коринфской общине: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11, 19).

Профессор-протоиерей Михаил СПЕРАНСКИЙ (Ленинград)

6-я ГЛАВА ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА К РИМЛЯНАМ (Экзегетический анализ содержания)

Рассматриваемая 6-я глава, как и все послание апостола Павла к Римлянам, содержит в себе ряд высоких христианских истин нравственно-догматического характера, представляющих в целом богословие великого благовестника и показывающих в нем богодуховенного священного писателя, глубоко и всесторонне постигшего истину Евангелия Христова (Гал. 1, 11—12). В частности, 6-я глава Послания содержит