

## Юрген Мольтман Тринитарный опыт Духа\*

В этой главе нас интересует вопрос об особенностях структуры христианского опыта Бога, и мы в первую очередь обратимся к свидетельствам Нового Завета. Эти свидетельства описывают и возвещают историю Иисуса из Назарета как Божьего Мессии. Но они повествуют эту историю Христа как историю пути Духа с Христом и провозглашают эту историю как историю пути Христа с Духом. Синоптические Евангелия начинают с *христологии Духа (Geist-Christologie)*. Павел и Иоанн опираются на нее, подчеркивая при этом, однако, *христологическое учение о Духе (christologische Geistlehre)*<sup>1</sup>. В каком соотношении находятся *Христос Духа* и *Дух Христа*? Хотя в этом вопросе прослеживается старый вопрос о соотношении исторического Иисуса с Христом веры, он уже понимает самого «исторического Иисуса» в богословском смысле как мессианского сына Бога, одухотворенного человека, который рождается от Духа, ведом Духом, действует в Духе и при содействии Духа предает себя на крестную смерть. В то время как «старый вопрос» об историческом Иисусе рассматривал данный вопрос во временном измерении, говоря о временном переходе от бывшего Иисуса к настоящему Христу веры, «новый вопрос»<sup>2</sup> об историческом Иисусе рассматривает обратную временную зависимость: идентичен ли Христос веры историческому Иисусу? Почему во временном отношении апостольская проповедь Христа предшествовала воспоминаниям об истории Иисуса в Евангелиях? При такой постановке вопроса исторический Иисус предстает уже не как временная предпосылка проповеди или как предварительная форма воскресшего Христа, а как он сам: проповеданный народам Спаситель – это Иисус, исполненный Духа Мессия Израиля. Таким образом возникает предметное со-

<sup>1</sup> Ср. подробное исследование J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, München, 1989, Kap. III.

<sup>2</sup> E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, 1960, S. 187ff; II, Göttingen, 1964, S. 31ff.

\* Глава из книги *Дух жизни. Целостная пневматология*, готовящейся к выходу в издательстве ББИ в 2016 году.

отношение перекрестной интерпретации между *Христом Духа* и *Духом Христа*. Ни проповеданный Христос не вытесняет земного Иисуса, ни проповедь его не сводится к одному Иисусу.

Признание предметно определенной перекрестной связи между пневматологической христологией синоптиков и христологической пневматологией Павла и Иоанна последовательно игнорировалось *западной критической традицией*. Она даже оспаривала тезисы христологии Духа (*Geist-Christologie*) в христианском реформатском движении. Воскресший Христос должен был быть единственным Господом церкви и христианской империи; Дух Божий должен был быть только Духом Господа и передаваться исключительно через «духовенство» церкви и помазанных, апостольских величеств святой империи. Напоминания о Христе Духа, о его Нагорной проповеди и его безответных страданиях должны подавляться как «опасные воспоминания». Простейшая форма подавления — «историзированное» сведение этой истории Иисуса к времени «до» креста и воскресения, а также к прошлому, «предшествующему» настоящему церковной керигмы<sup>3</sup>. Но тем самым искажается канонический смысл Евангелий, место которых — наравне с апостольскими писаниями. Они подлинно стоят наравне друг с другом и взаимно дополняют друг друга, создавая полный образ Христа.

*Восточная церковная традиция* со времен каппадокийских отцов всегда настаивала на взаимосвязи между пневматологической христологией и христологической пневматологией<sup>4</sup>. В евангелическом богословии *Хендрик Беркхоф* в своей книге 1964 года «Богословие Святого Духа» указал на «двусторонние отношения между Духом и Христом» и подчеркивал взаимосвязь между пневматологией и христологией<sup>5</sup>. В *экуменических размышлениях* на тему «спора о филиокве», которые *Лукас Фишер* опубликовал в 1961 году в своей книге «Дух Божий — Дух Христов», эта «взаимность» в силу «взаимоотношений» между Духом и Христом рассматривается как христологически-пневматологическая основа для расширенного учения о Троице без *филиокве*<sup>6</sup>. Мы принимаем во внимание

<sup>3</sup> Так в R. Scheffbuch, *Mit Ernst Christ sein wollen*, in: EK 9, 1989, S. 527ff.

<sup>4</sup> N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart, 1968, S. 72ff.; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik I*, Zürich/Gütersloh, 1985, S. 46ff; II, Zürich/Gütersloh, 1990, S. 31ff.

<sup>5</sup> H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, по-немецки: Neukirchen-Vluyn, 1968, S. 18f.

<sup>6</sup> L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes — Geist Christi*, Frankfurt a. M., 1981, S. 14: “Эта взаимность в отношениях должна рассматриваться как основополагающий принцип христианского богословия”. Также Heron, *The Holy Spirit*, p. 127ff; J.D.G. Dunn, *Christology in the Making*, Philadelphia, 1980, p. 136ff; Kl. Blaser, *Vorstoß zur Pneumatologie*, Zürich, 1977, S. 23ff; W. Kasper, “Christologie von unten? Kritik

эти мысли и развиваем их в смысле тринитарного учения, ибо у Беркхофа странным образом Бог-Отец не играет никакой роли во взаимоотношениях между Духом и Христом, между Христом и Духом: Христос, «получающий Духа», становится Христом, «посылающим Дух». В этой простой оптике выносятся за скобки на самом деле трудный для интерпретации и поворотный для Духа пункт смерти и воскресения Христа. Но именно в нем создается «взаимное отношение», им же и формируется. Рассказанный опыт Духа у Христа и проповеданный опыт Христа в Духе не просто следуют друг за другом во времени, но троично вплетены друг в друга. Их отношения — не временная причинно-следственная связь, а отношения взаимной интерпретации.

В первой части мы хотим дать краткий очерк христологии Духа (*Geist-Christologie*) согласно синоптикам, преимущественно Луке, чтобы поставить вопрос о смысле молчания Духа в синоптических повествованиях о страстях и о роли Духа в смерти Христа. Как «Дух Божий» сделался «Духом Христовым»? Во второй части мы начнем с возрождения Христа из Духа и опишем опыт Духа у верующего в созерцании Христа. Здесь мы особенно обратим внимание на троичную форму послания Духа Христом от Отца, которую описывает Ин 14. В третьей части мы дадим тринитарную интерпретацию Духу Божьему как Духу Отца и Духу Сына. Наконец, четвертая часть будет посвящена соотношению между Духом и новым творением, изложенному в форме эсхатологической пневматологии.

## § 1. ХРИСТОС ДУХА: ДУХОВНОСТЬ ИИСУСА

История Иисуса из Назарета как во временном, так и в богословском отношении предполагает действие Божьего Духа<sup>7</sup>. Опыт Духа и его ожидание в Израиле воплощено в появлении, проповеди и судьбе Иоанна Крестителя: Иоанн уже в лоне матери был «исполнен Святого Духа», он «возрастал и укреплялся духом» (Лк 1:15.80). Поэтому ученики Иисуса также считали его «Илией, которому должно прийти» (Мф 11:14). Иисус из Назарета должен был быть одним из учеников Крестителя. Он начинает публичную деятельность лишь после того, как голос Крестителя насильственно обрывается, и послание его слово в слово повторяет послание

und Neuansatz gegenwärtiger Christologie”, in: L. Scheffczyk (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg/Basel/Wien, 1975<sup>2</sup>, S. 169; а также Johannes Paul II, Enzyklika *Dominum et Vivificantem* (1986), I, 4.

<sup>7</sup> Ср. J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, Philadelphia, 1975.

Иоанна: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 3:2; 4:17).

Иисус в момент крещения Иоанном или в присутствии Иоанна в Иордане предположительно имел особый опыт Духа, благодаря которому распознал свое подлинное признание и послание. «Дух, как голубь, сошел на Него» (Мк 1:10). Он слышит глас Бога: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мк 1:11) и видит разверзающиеся небеса. Имеется в виду призывание быть долгожданным Мессией последних времен, на котором, согласно Ис 61:1, «покоится Дух Божий». Особые отношения к Богу в этом Духе позволяют Иисусу распознать самого себя как мессианского «сына», а Бога Израиля — как «Отца моего возлюбленного». В Духе Иисус молится «Авва, Отче», в Духе он знает, что он — «Сын возлюбленный». Таким образом, Духа следует понимать как подлинного субъекта этого особого *отношения Иисуса к Богу* и этого особого *отношения Бога к Иисусу*. Поэтому Дух также вводит его в отношения взаимности с Богом, его Отцом, в которых он «послушанием» усвоит свою роль мессианского Сына (Евр 5:8). Такие выражения, как «сошествие» Духа на Иисуса и его «почивание» на нем свидетельствуют о том, что Дух понимается как *шехина Бога*. Имеется в виду *самоограничение и самоуничтожение* предвечного Духа и его *в-чувствование (Einfühlung)* в личность Иисуса, в историю его жизни и страданий, подобно тому, как Дух в раввинистической интерпретации связал себя с историей жизни и страданий Израиля.

Обитание Духа доводит жизненную силу Божью в Иисусе до неисчерпаемой полноты. Ин 3:34 описывает эту исключительную духовную одаренность Иисуса так: «не мерою дает Бог Духа». С этой одаренности начинается царство Божье в новом творении всех вещей. Дух делает Иисуса «воплощенным царством Божиим»: *силой Духа* он милует грешников и несет убогим царство Божье. Эта жизненная сила Бога дана ему не для него самого, а для других — больных, нищих, грешников, умирающих.

Но синоптические Евангелия связывают с историей крещения и наполнения Иисуса Духом рассказ об искушении: Дух толкает, «ведет» его в пустыню (Мк 1:12; Лк 4:1). Только после искушений Иисус «в силе духа» вернулся в Галилею (Лк 4:14). Сами искушения обращены не к его человеческой слабости, а к его отношениям с Богом: «Если Ты Сын Божий...». Мессианское царство Иисуса подвергается испытанию и в нем получает точное определение. Это должно быть мессианское царство без хлеба для голодающих масс, без освобождения Иерусалима и без власти насилия. Тем самым намечается Его страстной путь. Если Иисус будет твердо держаться своего мессианского дара Духа, не прибегая к экономическим, политическим или религиозным

средствам принуждения, ему остается только претерпеть эти противостоящие ему силы, а затем умереть в бессилии. Но это тот путь, по которому его «ведет» Дух и на котором он осознает свое мессианство. На протяжении этого пути он начинает понимать ту мессианскую роль, которую ему назначил Дух.

Но что же означает этот страстной путь для Духа Божьего? Как он переживает жизнь и смерть Иисуса? Этот вопрос задают редко. Памятя о концепции *шехины* в Израиле, мы можем ответить: если Дух «ведет» Иисуса, то он и сопровождает его. Если же он его сопровождает, он также втягивается в сопереживание с ним и становится *его спутником в страданиях*. В таком случае страстной путь Сына также одновременно есть страстной путь Духа, чья сила проявляется в слабости Иисуса. Дух — трансцендентная сторона этого имманентного страстного пути Иисуса. Поэтому за *нисхождением Духа* на него следует прогрессирующий *кенозис Духа* вместе с ним. Хотя Дух наполняет Иисуса божественной жизненной силой, которой тот исцеляет больных, он тем самым не делает его сверхчеловеком, а участвует в его человеческих страданиях вплоть до крестной смерти. Согласно Мф 8:17 Иисус исцеляет больных не своей сверхчеловеческой силой, а своим заместительным страданием: «Но он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (Ис 53:4)<sup>8</sup>. Дух своей *шехиной* связывает себя с судьбой Иисуса, не идентифицируя себя с ним. Так Дух Божий окончательно становится *Духом Христа*, так что он впредь может именоваться и призываться вместе с именем Христа. Но если Дух Божий стал *Духом Иисуса Христа*, тогда он также есть *Дух страстей* и *Дух Распятого*. Можно ли обнаружить в Новом Завете обоснование такой *пневматологии креста*? В «первой полноценной раннехристианской проповеди, ...которая до нас дошла», а именно, в *Послании к Евреям*, подчеркивается роль Духа в страданиях и смерти Иисуса. Христос представлен в ней как «Первосвященник» и одновременно как «жертва»<sup>9</sup>. Христос «Духом Святым принес Себя непорочного Богу» (Евр 9:14). Ценность жертвы не только в личности того, кто приносится в жертву, но и в том, каким образом она приносится. Христос в этом процессе определяется предвечным Духом. Он не только им владеет, но и получает от него силу, готовящую его к принесению своей жизни и самого себя в жертву<sup>10</sup>. Согласно Евр 7:16 он таков «по силе жизни непрестающей» (ζωῆς ἀκατάλυτου). Поэтому вместе с *Кальвином* можно сказать, что Христос не внешне или случайно

<sup>8</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München, 1951, S. 242. Он сделал из этого общий вывод: «Библия показывает человеку бессилие и страдание Бога; только страдающий Бог может помочь».

<sup>9</sup> O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1974, S. 24.

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 314.

подвергся смерти, а *a Spiritusvirtute* внутренне пережил и принял ее<sup>11</sup>. Подлинно активными действующими лицами в страстях и смерти Христовой были не римляне и не смерть, а сам Христос силой божественного Духа, действующего в нем. В «богословии жертвы» Христос посредством Духа Божьего становится субъектом собственных страданий и смерти.

*Евангелие от Марка* передает историю Иисуса как историю Духа с Иисусом<sup>12</sup>. Дух наделяет его деяния и страдания внутренней собственной божественной силой. Исповедание Петра (8:29) и заповедь молчания, предсказание смерти и призыв к подражанию кресту по-новому определяют концепцию Мессии через опыт Иисуса, который находит свое выражение в человеческих словах. Если мессианство Иисуса основано на даре Духа, который он получил в крещении, то теперь оно содержательно определяется в оптике его страданий и смерти. Так называемая «мессианская тайна» открывается в страданиях и смерти Иисуса<sup>13</sup>. Это также касается опыта Духа у Иисуса и его опыта Бога в Духе. Молитва в Гефсиманском саду (14:32-42) — единственная, которая непосредственно адресована «любимому Отцу — Авва». «Из Рим 8:15 и Гал 4:6 мы узнаем, что в ранней церкви был распространен вдохновленный Духом призыв Ἀββᾶ ὁ πατήρ, а именно, Павел устанавливает ее не только для своей собственной общины (Гал 4:6), но также надеется на то, что это как молитвенное призывание Ἀββᾶ звучит также в не им основанной общине Рима (Рим 8:15)»<sup>14</sup>. В Гефсиманском саду Иисус также произносит эту молитву Авва в Духе Божьем перед лицом искушений и испытаний. Тем самым Марк пневматологически интерпретирует страсти Иисуса, которые начались с опыта сокрытия Бога в Гефсиманском саду и закончились опытом богооставленности на кресте. То, что началось с его крещения силой Духа, закончилось в его страстях силой того же Духа. Дух, который «повел» Иисуса на пустыню, сопутствует ему в этой богооставленности. Параллель с историей искушения становится очевидной из слов Иисуса, обращенных к спящим ученикам: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» (14:38). Дух, который «бодр», очевидно покоится на Иисусе; плоть, которая «немошна», завладевает учениками. Соответствия простираются и далее: в то время как в крещении Бог называет Иисуса «своим возлюбленным Сыном», в Гефсиманском саду

<sup>11</sup> J. Calvin, *Corp. Ref.* LV, 111: *Nunc clare ostendit unde aestimanda sit mors Christi, non ab externo actu scilicet, sed a spiritus virtute.*

<sup>12</sup> Ср. Прежде всего: M.R. Mansfield, *Spirit and Gospel in Mark*, Peabody/Mass, 1987; R. Pesch, *Das Markus evangelium*, Freiburg, 1980.

<sup>13</sup> Ср. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, München, 1989, S. 158ff.

<sup>14</sup> J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh, 1971, S. 70.

Иисус отвечает призывом: «Авва, Отче». Как призыв к жизни, так и ответ в смерти совершаются «в Духе». Иисус в Духе и с Духом идет на смерть, то есть, имея самосознание мессианского Сына Божьего, которым его определило крещение Духом: «Кенозис Духа является, следовательно, предпосылкой кенозиса Христа. Дух Божий — Дух кенотического самопожертвования»<sup>15</sup>.

Страсти Иисуса, которые начались в Гефсиманском саду с неуслышанной молитвы Отцу, закончились воплем богооставленности на кресте (Мф 15:34). Что означает этот опыт Бога, полученный Иисусом на кресте, для Духа Божьего, если мы знаем, что Дух Божий сопровождал его и что в Святом Духе он страдал и умер? Мы исходили из того, что история Иисуса одновременно является историей Духа, который сошел на него и пребывает на нем. Из этого мы сделали вывод, что история страданий мессианского Сына Божьего также есть история страданий Духа Божьего, хотя Дух и не страдает тем же образом, поскольку он — сила страданий Иисуса и даже «нетленная жизнь», силой которой Иисус отдал себя заместительным образом «за многих». В Гефсиманском саду божественный Дух присутствует и формирует ответ Сына: «Не моя, но твоя воля да будет». Тем самым он являет ему «волю» Божью, которая при молчании Отца выражается в прошении Сына. На Голгофе Дух претерпевает страдания и смерть Сына, хотя с ним не умирает. То, что «переживает» Дух, можно, не злоупотребляя метафорой, назвать «испусканием духа» и «самоотдачей» умирающего Иисуса (Мк 15:37; еще более определенно в Ин 19:30). «Таким был предсмертный вопль Иисуса: когда он начал терять чувства и приблизилась смерть, Святой Дух вступил на его место и с невыразимым стенанием поддержал его в его слабости»<sup>16</sup>.

На пути из Гефсиманского сада на Голгофу *Иисусов опыт Бога* следует понимать как опыт сокрытого, отсутствующего и даже отвергающего Отца. Марк парадоксальным образом представляет историю о страстях как историю возрастающего мессианского сознания Иисуса, венцом которого стало эксплицитное исповедание Пилата (15:2), приведшее к казни и табличке на кресте с надписью «царь иудейский». Это возрастающее мессианское сознание Иисуса — явное свидетельство присутствия Духа Божьего в опыте отсутствия Бога-Отца. Иисус силой живущего и страдающего в нем Божьего Духа выдерживает свою богооставленность от имени оставленного Богом мира, тем самым даруя ему близость Бога, т.е. примирение с ним. Сам Иисус несет Божьего

<sup>15</sup> L. Dabney, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, theol. Diss., Tübingen, 1989, S. 151.

<sup>16</sup> Так в E. Vögelsang за Лютером, WA V, 58, 18 in: *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin, 1932, S. 66.

Духа богооставленному миру – того Духа, который заступает за нас вздыханиями неизреченными, как говорит Павел в Рим 8.

Когда мы вместе с Посланием к Евреям говорим, что Иисус *предал* себя на страдания богооставленности через «предвечно-го Духа» и силой «жизни неперестающей», мы уже смотрим за пределы этой смерти на *возрождение Иисуса* именно этой божественной силой жизни Духа. С пневматологической точки зрения смерть и возрождение Христа являются частью одного процесса и не могут быть двумя отдельными актами Бога по отношению к Иисусу. Страсти и воскресение в пневматологических метафорах описываются как *боли и радости рождения Духа* и как семя, из которого вырастает растение<sup>17</sup>. Поэтому уже в сострадании Духа в страстях Иисуса распознается его будущее за порогом смерти.

## § 2. ДУХ ХРИСТОВ: ДУХОВНОСТЬ ОБЩИНЫ

В качестве *Иисусова опыта Духа* представлена также другая сторона смерти – его воскресение через Духа и живое присутствие в Духе. Здесь следует различать личный *Иисусов опыт Бога* и опыт Иисуса в *духе общины*.

С точки зрения его личности Дух Божий есть не только тот, кто ведет Иисуса к самопожертвованию и крестной смерти, но еще в большей степени тот, кто выводит его из смерти. Это особенно подчеркивают ранние христианские свидетельства. Павел в одном из текстов интерпретирует свое благовестие как благовестие Бога «о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых» (Рим 1:1-4). Согласно 1 Тим 3:16 Христос был «открылся во плоти, оправдал Себя в Духе». В 1 Пет 3:18 он «был умерщвлен по плоти, но ожил Духом». Как Иезекииль представляет эсхатологическое действие Духа как воскрешение, как вечное оживотворяющее действие (гл. 37), так и раннехристианские свидетельства воспринимают воскресение Христа из мертвых как первый плод эсхатологического нового творения, совершаемого Духом. Если Христос «был воскрешен из мертвых» от имени всех людей и предваряя их, то в таком случае действие воскрешающего, оживотворяющего Духа на нем следует также рассматривать как нормативное действие и начало эсхатологического нового творения мира. Христос был воскрешен *ruah Yahwe*, божественной жизненной силой, так что его воскрешение и присутствие «как Живущего» является открытием

<sup>17</sup> Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, Kap. V, 4, 1: “Die Wiedergeburt Christi aus dem Geist”, S. 270ff.

о Святом Духе, который преобразит этот бранный мир в новый мир, наполненный вечной жизнью. Это познание восходит к явлениям Воскресшего, свидетелями которых были женщины и ученики, Павел и апокалиптик Иоанн. Они видели Распятого в сиянии божественной славы и силы, *doxa* и *dynamis*, и были захвачены в этом исключительном видении явно были захвачены Духом жизни. Пасхальные явления и опыт пятидесятницы ближе друг другу, нежели это позволяет увидеть временная дистанция между двумя церковными праздниками: в лицезрении воскресшего Христа было переживание животворящей силы Духа, и наоборот, именно эта животворящая сила Духа позволяет воспринять Христа, будь то взглядом или слухом. «За манерой описания воскресения “славой Отца” (Рим 6:4) стоит воскресение Христа божественным *pneuma*»<sup>18</sup>.

Иудейское понимание лежит в основе веры в то, что Дух Божий как премудрость представляет собой непреходящее «сияние его славы». В метафорах Духа Божьего описывается не только *сила*, но и *свет*. Мы можем себе представлять пасхальные явления Христа – хотя нет ничего другого, что бы походило на них, – как озарения светом, и при этом вспоминать преобразование Иисуса на горе (Мф 17:2): «И преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет». Если понимать Духа Божьего как предвечный свет, то он не может распознаваться непосредственно, а только опосредованно через того, кто был озарен этим светом и отражает его. Так, Павел, по всей видимости, чувствовал «озарение наших сердец» тем светом, который «просвещает нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4:6), ибо свое собственное обращение он интерпретирует как то, что Бог «в нем» явил своего собственного Сына (Гал 1:16).

Образ *силы* предвечного Духа используется еще чаще. Христос был «распят в немощи (Бога), но жив силою Бога» (2 Кор 13:4). Павлова идентификация Христа и Духа носит исключительный характер в 1 Кор 15:45: Христос, новый человек, «есть Дух животворящий». Имеется в виду, что воскресший Христос живет предвечным Духом и в предвечном Духе, и что божественный Дух жизни действует в нем и через него. Этот взаимный *перихорезис* обитания друг в друге ведет к тому, что Христос становится «Духом животворящим», а Дух – «Духом Иисуса Христа». Поскольку предвечный Дух есть *auctor resurrectionis* Христа, как справедливо

<sup>18</sup> W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster, 1965, S. 153. Ср. также I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München, 1961.

подчеркивал Кальвин<sup>19</sup>, от него также ожидают дара вечной жизни, воскресения мертвых, возрождения всякой жизни и нового творения всех вещей, о чем говорит третий артикул большинства христианских символов веры.

В этом месте нам снова следует вернуться к событию Бога на кресте Христовом. Мы исходили из того, что сам Дух был вовлечен в сопереживание, поскольку он почивает на Сыне и сопровождает его в его страстях. Мы предположили кенозис Духа, который можно видеть в его *шехине* в страдающем, искушаемом и умирающем Иисусе. Если же, напротив, исходить только из силы Духа, а не из его немощи, ему можно приписать только внешнее воздействие на жертву, которую Христос приносит Отцу в даре самого себя: Дух «направляет жертву Сына к Отцу, вводя ее в божественную реальность тринитарного единства», — говорит папская энциклика *Dominum et Vivificantem*<sup>20</sup>. Дух выводит Сына из глубин его страдания, но не принимает в нем участия. Но согласно такому представлению Дух, сошедший на Иисуса, должен был покинуть его перед страстями, чтобы затем принести Богу-Отцу «воскурение жертвы». Но в Павловом представлении не Иисус приносит Отцу жертву примирения, а «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор 5:19). Папская интерпретация, равно как и средневековое богословие жертвы св. Мессы, исходит из другой религии искупления. Если сам «Бог во Христе», тогда, говоря словами Павла, всегда подразумевающего под «Богом» Отца Иисуса Христа, Отец сострадал в Сыне, причем силой обитающего в Сыне Святого Духа, — интерпретируя добавляем мы. Если Дух есть *эмпатия* Бога, то и предвечный Бог вовлекается в высшую форму сострадания. Именно его со-страдание с Сыном вплоть до крестной смерти делает внутренне возможным возрождение Христа от Духа. Дух принимает участие в смерти Сына, чтобы даровать ему новую «жизнь из смерти». Поскольку он сопровождает Христа до самого конца, он также может дать этому концу новое начало.

Предвечный Дух Божий, таким образом, становится «Духом Христа» (Рим 8:9), «Духом Сына» (Гал 4:6) и «Духом веры» (2 Кор 4:13), так что Христос превращается в субъект Духа: он посылает Духа (Ин 16:7), вдыхает его (Ин 20:22). Дух, которого опытно переживают ученики, а с ними и вся община, отмечен печатью Христа. Через него они входят в спасительное и животворящее общение с Христом. Они распознают Иисуса как Господа божественного господства в опыте животворящего Духа. Здесь следует

<sup>19</sup> J. Calvin, *Corp. Ref.* 47, 48. Cp. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, 1957, S. 137ff.

<sup>20</sup> II, 41.

подчеркнуть оба аспекта: христианская вера есть ответ на слово мессианского благовестия и его *резонанс* в сердцах и жизнях людей. Но именно поэтому христианская вера есть опыт оживотворяющего Духа, *начала* нового творения мира. С христологической точки зрения вера есть *ответ*, с эсхатологической точки зрения она — *начало*. Если эта вера переживается «в Духе», то тогда в этом опыте опосредованно переживается сам Дух. Непосредственно вера полностью обращена к Христу. Непосредственно надежда полностью обращена к царствию Божьему. Посредник, в котором реализуются вера и надежда, остается до некоторой степени непознанным, подобно тому, как мы не видим тех глаз, которыми смотрим, и не видим собственной позиции, пока на ней находимся. «У подножия маяка темно», — говорит одна поговорка. Дух как широкое пространство, в котором открывается доверие сердец и горизонт надежды, не является субъектом. Но он остается сокровенным условием субъектности Христа и грядущего царства.

Что верно для веры, то также верно для общины Христовой. С одной стороны, она есть общение людей, для которых Христос, причем только Христос, является Господом и «единственным Словом Божьим», как говорит Барменская богословская декларация Исповедующей церкви 1934 года в своем первом тезисе. С другой стороны, она есть общение людей, которые «живут и хотят жить в ожидании его пришествия», как говорит эта декларация в своем третьем тезисе. В согласовании веры во Христа и открытости *парусии* это сообщество в пространстве Святого Духа вырастает в харизматическую общину, имеющую реальные возможности и способности. Харизматически переживаемое «тело Христово» понимается как данность и начало нового творения всех вещей, и в этом смысле является «храмом Святого Духа». Резюмируя, можно сказать, что именно пневматология сводит воедино христологию и эсхатологию. Нет другого опосредования между Христом и царством Божьим, кроме как в настоящем опыте Духа, ибо он есть Дух Христа и жизненная сила нового творения всех вещей. В его настоящем присутствии начало и завершение.

*Хендрик Беркхоф* в 1964 году говорил о «двойном соотношении между Духом и Христом»<sup>21</sup>. Говоря о синоптической христологии Духа, он отмечает: «Дух в ее изложении занимает приоритетное божественное положение перед Христом, который предстает как его носитель»<sup>22</sup>. По поводу Духа Христова он говорит: «Здесь Христос не столько носитель, сколько отправитель Духа»<sup>23</sup>. О по-

<sup>21</sup> Berkhof, S. 18.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> *Ibid.*, S. 19.

воротном пункте в жизни Иисуса, когда из носителя Духа он сделался его отправителем, Беркхоф более не распространяется.

Энциклика *Dominum et Vivificantem*<sup>24</sup>, написанная в 1986 году, исследовала глубже и благодаря прощальной речи Иисуса открыла, что поворотным моментом стала крестная смерть Иисуса: «если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пришлю Его к вам» (Ин 16:7). «Представляя свой “уход” условием “прихода” Утешителя, он связывает новое начало спасительной самоотдачи Бога в Святом Духе с тайной искупления» (I,13). Святой Дух приходит «ценой ухода Христа»; он приходит ценой креста и силой пасхальной тайны. Христос, «испустивший дух» на кресте как Сын Человеческий и Агнец Божий, сразу же после воскресения идет к ученикам, чтобы вдохнуть в них эту силу. Он показывает им свои руки и ноги. «Силой этого распятия он может сказать им: примите Святого Духа» (I, 24). «Святой Дух как любовь и благодатный дар в некотором смысле опускается в самый центр жертвы, принесенной на кресте... Он сжигает эту жертву огнем любви, объединяющей Сына с Отцом в троичном общении». Святой Дух «открывается и одновременно актуализируется как любовь, которая в глубине пасхальной тайны является источником спасительной силы креста Христова, благодатным и действенным даром новой и вечной жизни» (II, 41). Это определение богословием креста поворотного пункта от христологии к пневматологии — замечательное по своей глубине добавление к учению о Духе. Из него вырастает *pneumatologia crucis*. Энциклика может даже говорить о «боли Бога», который «в распятом Христе Святым Духом обретает свое полное человеческое выражение» (II, 41). Даже если мы не можем разделить религию жертвы, представленную в энциклике, мы все же можем оценить ее как выдающийся богословский документ.

Если внимательно читать прощальные слова Евангелия от Иоанна, мы уже не можем говорить об «автоматическом» повороте от Христа Духа к Духу Христа, от носителя Духа к его отправителю или от ухода Христа к пришествию Духа. Это скорее троичный процесс, новое начало которому дает *Бог-Отец*. Его роль недостаточно учитывается у Беркхофа и в энциклике. Обратимся к текстам: Ин 14:16 говорит: «Я умолю *Отца*, и даст вам другого Утешителя, который пребудет с вами *овец*»; Ин 14:26: «Утешитель же, Дух Святой, которого пошлет *Отец* во имя Мое»; Ин 15:26: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам *от Отца*, Дух истины, Который от Отца исходит». Следовательно, Дух пребывает у Отца. Его приход «вымаливается» Сыном, и тот

<sup>24</sup> *Laßt Euch vom Geist bewegen. Enzyklika über den Heiligen Geist von Papst Johannes Paul II mit einem Kommentar von H. U. von Balthasar, Freiburg, 1986.*

посылается Отцом во имя Иисуса, исходит от Отца и посылается Иисусом. Причиной его существования является Отец, повод для его сошествия кроется в Сыне. Между Христом – получателем Духа и Христом – подателем Духа стоит услышанная Отцом молитва Христа и ниспослание во времени от Отца и Сына Духа, который в вечности исходит от Отца. Если это указание в Евангелии от Иоанна достаточно описывает тайну крестной жертвы Христа и ниспослания Духа, то в таком случае недостаточно говорить только о «взаимодействии» между Христом и Духом, Духом и Христом. Также недостаточно ограничиваться разговором о «двойном отношении» между Духом и Христом. Речь идет о тройном отношении между Сыном, Отцом и Духом, о троичном многомерном взаимодействии в Боге<sup>25</sup>.

### § 3. ТРИНИТАРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ МЕЖДУ ДУХОМ И СЫНОМ БОЖЬИМ

Как мы показали, о Святом Духе необходимо говорить в двух отношениях: истории Христа с Богом и нашей истории с Христом. Невозможно говорить о Христе, его личности и деятельности, не упоминая одновременно о его опыте Бога и Святого Духа. Поскольку он говорит, действует и идет своим путем, черпая из опыта Духа, Дух предваряет явление Христа. Было бы ограничением говорить только о ниспослании Духа воскресшим Христом. Но именно так выглядела западнохристианская тринитарная формула<sup>26</sup>.

С добавлением *filioque* к Никео-Константинопольскому Символу веры Дух оказывается изначально подчиненным Сыну, Сын занимает по отношению к нему приоритетное положение. Эта тринитарная структура действительно ясно вырисовывается из истории спасения, но именно, только лишь в опыте Духа общины, которая основана в ожидании ниспослания Духа прославленным Господом. *Христологическая пневматология* жестко закрепляется в контексте такой тринитарной формулы как единственная возможная форма пневматологии. Если же учесть тот опыт Духа, которым руководствовался сам Христос, и задаться вопросом о том, какая тринитарная структура при этом проступает, мы обнаружим, что Дух исходит от Отца и формирует Сына, почивает на нем и изливается из него. В таком случае роли Сына и Духа переставляются: Сын исходит от Отца и формируется Духом. *Христос* исходит, так сказать, *a Patre Spirituque*, хотя было бы предпочтительней обходиться

<sup>25</sup> Очевидно тринитарный характер носит также событие веры: “Никто не может называть Иисуса Господом, как только Духом Святым” (1 Кор 12:3), и “Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец” (Ин 6:44).

<sup>26</sup> Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi*, S. 15.

без всякого уравнивающего «и» в тринитарной формуле<sup>27</sup>. Но такая перестановка возможна лишь в том случае, если снова убрать из западного Символа *filioque* и остановиться на исхождении Духа только от Отца. Тогда непринужденно возникает образ Отца, произносящего свое предвечное слово дыханием предвечного Духа. Отец рождает Сына силой предвечного Духа. Он выдыхает предвечного Духа в присутствии Сына. При таком образе слова и дыхания Сын и Дух одновременно исходят от Отца. Нет никакого первенства одного перед другим. Мы говорим о Духе, когда говорим о предвечном рождении Сына от Отца. Мы говорим о Сыне, когда думаем об исхождении Духа от Отца. Тогда становится возможным воспринять взаимность между Святым Духом и Христом-Сыном в ее многообразных проявлениях. Это не два отдельных акта — исхождение Сына от Отца и выдыхание Духа Отцом. Скорее предвечное рождение Сына и предвечное исхождение Духа от Отца, при всей их различности, настолько соединены, что Сына и Духа следует рассматривать не рядом друг с другом или поочередно, а друг в друге. Если Дух исходит от Отца, тогда этот исход предполагает Сына, ибо Отец только тогда Отец, когда он находится в отношениях с Сыном. Если Сын рождается от Отца, тогда Дух присутствует при этом рождении и являет себя в нем<sup>28</sup>. Но это возможно лишь при условии, что Дух не только почитает на Сыне и не только являет себя при его предвечном рождении, но когда уже само рождение Сына от Отца сопровождается исхождением Духа от Отца. Дух немислим без Сына, Сын немислим без Духа. Трудность понимания этого связана с тем, что в троичном учении были смешаны две различные метафоры:

1. Предвечное рождение Сына от Отца, чему соответствует Иисусов опыт Бога «Авва».

2. Предвечное высказывание Слова Богом в дыхании Духа. Поскольку Сын одновременно понимался как Логос, представления об Отце-Сыне смешиваются с представлениями о Духе-Слове. Если себе это прояснить, трудности оказываются преодолимыми.

«Взаимосвязь между пневматологией и христологией должна рассматриваться как основополагающий принцип христианского богословия»<sup>29</sup>. Но это экуменическое требование может быть вы-

<sup>27</sup> Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München: Kaiser, 1980, S. 194ff.

<sup>28</sup> D. Staniloae, “Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft”, in: Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi*, S. 159ff, со ссылкой на Иоанна Дамаскина и Григория Паламу.

<sup>29</sup> Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi*, S. 14. Богословы Западной и Восточной церкви сошлись во мнении по этому вопросу на конференциях в Клингента-ле в 1978 и 1979 годах. См. на эту тему Nissiotis, S. 68: “Пневматологическая христология может уберечь нас от опасности христомонизма”.

полнимо лишь в том случае, если отказаться от христомонизма, избегать экзальтированной пневмомании и ставить христологию и пневматологию в рамки охватывающей их тринитарной структуры. Она сохраняет теоцентризм в противоположность христо- или пневматоцентризму. Только в ней становится возможным постижение исторических взаимодействий между Духом и Христом, Христом и Духом.

Упорядочивая эти фрагменты богословского учения, мы не стремимся к новому схематизму. Тринитарное учение как *выражение* опыта Бога в лицезрении Христа и общении Духа имеет *доксологическую форму*. Поэтому в нем не допускаются такие определения, которые утверждали бы нечто ради его подчинения. Всякая форма мышления и изложения, чувствования и действия, страдания и упования, которая обращена к бесконечному, вечному Богу, носит *доксологический характер*. Все это выражает потрясающий опыт и глубокое ожидание Бога. Это линии жизни, которые ведут к живой реальности самого Бога. Говорить, петь, мыслить о Троице можно только исходя из этой доксологической взаимосвязи и принимая ее во внимание, если мы хотим отдать должное нашему божественному *визави*. «Понятия творят идолов, только изумление что-то понимает», — говорил Григорий Нисский<sup>30</sup>. *И это изумление по поводу Бога при всей жажде познания единственно отражает бездонную глубину божественной тайны. Богословское говорение о Боге исходит из доксологического говорения с Богом и остается говорением перед Богом*. Эта особенность наилучшим образом сохраняется в *апофатической манере* богословского описания опыта Бога. Это означает не ограничивать познание или обеднять мышление, а наоборот, освобождать познание в «широком пространстве» Духа Божьего, который «исследует глубины божества» и предлагает необъятное богатство для мысли.

#### § 4. ОЖИДАНИЕ ДУХА В УПОВАНИИ И СТЕНАНИИ

Как в иудаизме, так и в христианстве опыт божественного Духа рождает новые, немислимые жизненные ожидания. Опыт Духа обосновывает эсхатологическую жажду совершения спасения, искупления тела и нового творения всех вещей. Движимые Духом, христиане восклицают: Маранафа! «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр 22:20). Именно опыт Духа делает христиан в любом обществе беспокойными и бесприютными, жаждущими наступления царства Божьего (Евр 13:14), поскольку именно опыт Бога подвигает их к тому, чтобы прекословить и сопротивляться

<sup>30</sup> Gregor von Nyssa, PG 44, S. 377.

безбожному миру насилия и смерти. Дух обогащает их опытом и надеждой, но делает бедными и одинокими в этом извращенном мире. В призывании Духа распознаются и приносятся Богу вопли онемевших, взывающие из глубины. В молитве о нисхождении Духа люди открываются его пришествию. Мы хотели бы исследовать два аспекта ожидания Духа.

### 1. Позитивный аспект

*Чем глубже Дух переживается в сердце человека и в общине, тем более уверенной и твердой становится надежда на его всеобщее пришествие.* Павел более других эсхатологически интерпретировал присутствие Духа. Современный опыт Духа – «начало» (ἀρχή) и «залог» (ἄρραβόν) грядущего царства славы (Рим 8:23; 2 Кор 1:22; 5:5; Еф 1:14). В нем уже теперь заместительно и в предвосхищении переживается опыт нового творения всех вещей. Харизматические силы Духа, которые в опыте Духа пронизывают тело и душу, суть не «сверхъестественные» дары, а «силы будущего века» (Евр 6:5). Поэтому опыт Бога описывается как новое рождение к истинной жизни; личное возрождение, в котором предвосхищается возрождение всего мироздания. Павел описывает опыт Духа как «начаток» грядущего урожая (Рим 8:23).

Таковы образы надежды, при помощи которых современный опыт Духа описывается как опыт нового начала жизни: весна жизни, новое рождение и новое начало. Если современный опыт Духа понимать как присутствие грядущего нового творения всех вещей, тогда и новое творение всех вещей будет представлено как совершение того, что уже сейчас опытно переживается. Тогда «животворящий Дух» пробудит мертвых к вечной жизни и изгонит власть смерти из всего творения. На место косности заступит танец, дабы все творение могло включиться в радостное хвалебное песнопение. В этом смысле он одухотворит все творения вкупе с их жизненным пространством на небесах и на земле. Это следует понимать не в смысле спиритуализации, а в смысле витализации творения. Эта надежда на новое творческое действие Духа над всеми живыми существами проистекает не из скудости теперешнего опыта, а из избытка опыта Духа и неудержимой радости пришествия Бога в мир. «Чем более пациент выказывает симптомы излечения, тем более усугубляются беспокойство и ожидание. Таково парадоксальное положение чад Божьих в мире. Главная причина их надежды не в том, что им чего-то недостает, а в том, что они уже получили»<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Berkhof, S. 124.

## 2. Негативный аспект

*Когда приближается свобода, цепи начинают тяготить.* Если бы не было вообще никакой свободы или если бы надежда на освобождение умерла в нас, мы бы привыкли к цепям и уже не чувствовали бы их. «Bend down so low, 'till dawn don't bother you no more»<sup>\*</sup> – говорит печальная мудрость негритянских рабов южных штатов США. Вероятно все мы, каждый по-своему, настолько привыкли к жизненным лишениям, что уже не замечаем их. «Счастлив тот, кто забудет то, что уже нельзя изменить», – лгал немецкий шлягер периода Второй мировой войны. Если мы вопреки этому через положительный опыт внезапно осознаем, что многое все же следует изменить, а с жизненными лишениями не следует мириться, мы начинаем беспокоиться и страдать, прекословить и сопротивляться. То, что считалось и должно было считаться невозможным, благодаря такому опыту становится возможным. Цепи начинают тяготить, ибо мы уже чувствуем в себе силы их разорвать.

Положительная сторона свободы и полноценной, подлинной жизни вначале воспринимается узниками и людьми с ограниченными возможностями как отрицание негатива. Мы еще не знаем, как выглядит подлинно свободная жизнь, но уже испытали притеснение и знаем, что его не должно быть. Кто экстраполирует положительные стороны счастливого опыта сегодняшнего дня на будущее совершение, легко теряет ощущение реальности и превращается в мечтателя. «I have a dream» Мартина Лютера Кинга отличает от мечтаний в религиозных уголках наших церквей определенность отрицания. Мы всегда реалистически воспринимаем позитив вначале через определенность отрицания того негатива, который мы испытали. Эсхатологические образы будущего в иудейской и христианской традициях сильны в определенности отрицания негатива и открыты развитию позитива. Это необходимо делать во имя будущего. Что будет потом? «И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр 21:4). О позитиве говорится лишь, что «они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их... И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое» (Откр 21:3.5). Поскольку только положительный опыт может открыть негативность пережитого отрицательного опыта, его в данный момент можно описать только в форме определенных отрицаний негатива. Но отрицание негатива со своей стороны предполагает пережитый позитивный опыт, ибо из чистого отрицания негатива не рождается еще ни-

<sup>\*</sup> «Нагибайся так низко, чтобы униженность не беспокоила тебя» (англ.). – *Прим. пер.*

чего позитивного, поскольку из негативных предпосылок нельзя вывести позитивных следствий.

Определенное отрицание негатива является причиной того, что современный опыт Духа никак не может выражаться исключительно в избытке радости о наступлении спасительного будущего, но не в меньшей мере — и одновременно — выражается в глубинном стенании этого неисклуенного мира. Дух Божий переживается стимулирующими утешающим там, где он ведет к молитве, плачу и стенанию о Боге: «Молитва всегда будет голосом тех, у кого будто бы и нет голоса — и в этом голосе всегда слышится тот “сильный вопль”, который Послание к Евреям (5:7) приписывает Христу»<sup>32</sup>. Там, где народ унижениями и преследованиями заставляют молчать, зачастую только молитва поддерживает живой его надежду, которая не дает ему отчаяться. Молитва, стенания, плач и вопль к Богу — не какие-то религиозные дары или достижения, а реальное выражение той бездны, в которой оказались люди и которую они обнаруживают в своих сердцах. Где слышен вопль из глубины, там присутствует Дух, который «подкрепляет нас в немощах наших» (Рим 8:26), когда мы замолкаем от боли. Можно даже сказать, что уже сам вопль к Духу уже является воплем Духа. Воздыхание скованного творения принимается воздыханием живущего в нем Духа и приносится им к Богу. Вопль к Богу сам по себе божественен. В человеческой тоске по Богу скрывается притягательная сила Бога для людей. То, что в литургии называется «призыванием Святого Духа», *эпиклезой*, в реалиях этого мира идентично воплю *de profundis*, как говорит Псалом 130:1: «Из глубины зываю к Тебе, Господи».

В начале любого опыта божественного спасения стоит вопль из глубины: восклицание народа Израиля, измученного египетским рабством (Исх 3:7), предсмертный возглас Христа на римском кресте (Мк 15:34). И Бог слышит крик из глубины бедствия: он выводит свой народ из притеснения в край свободы. Он ведет своего Христа из смерти в вечную жизнь нового творения. Сегодня к Богу возносится вопль притесненного народа и молчание умирающих детей из третьего мира: это стенание Духа. Из глубин разрушенной природы земли возносится к Богу воздыхание мучимого и эксплуатируемого человеком творения: это стенание Духа. Эпиклеза Святого Духа в христианстве соотносится с этим стенанием Духа из глубины и необходимо вмещает его в себя, поскольку один и тот же Дух проникает и глубины творения, и глубины божества.

Перевела с немецкого Ольга Хмелевская

<sup>32</sup> *Enzyklika Dominum et Vivificantem* (1986), III, p. 65.