

К ПНЕВМАТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ:

методологические заметки, богословские
предложения и практические вопросы
о Духе и Церкви

Ростислав ТКАЧЕНКО, Одесская богословская семинария, Одесса, Украина

© Р. Ткаченко, 2014

«Богословские размышления» / Спецвыпуск ОБС, 2014, с. 124-151.



Ростислав ТКАЧЕНКО – преподаватель Одесской богословской семинарии; бакалавр богословия (ДХУ), магистр богословия и религиоведения (ETF, Belgium), аспирант докторантуры *Евангелического богословского университета* (г. Лёвен, Бельгия, 2012). Женат.

Rostislav TKACHENKO is Assistant Professor of Historical & Systematic Theology at Odessa Theological Seminary. He holds a B.Th. (DCU, Ukraine) and Th.M. (ETF, Belgium). Currently he is also a doctoral student at *Evangelische Theologische Faculteit, Leuven vzw* (Belgium, since 2012). Married.

«Ибо где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина.»
Ириней Лионский, *Против ересей*^[1]

Введение и выдвижение базового тезиса

Понятия «Дух Святой» и «Церковь» кажутся вполне понятными, привычными и надёжно лежащими на «полочках» евангельско-христианского сознания. Однако далеко не всегда эти понятия помещаются на одну полочку. С одной стороны, существует общекультурная проблема фрагментации сознания, когда взаимосвязанные друг с другом явления искусственно разделяются в человеческом разуме. Примером этому служит нередко встречающаяся среди обычных людей индивидуалистская «вера в сердце» без сознания необходимости принадлежности к церковной общине: «Я верю в Бога, но в церковь не хожу». Западные социологи назвали эту тенденцию «вера без принадлежности [к общине]» (*believing without belonging*) или «культурное христианство» (*cultural Christianity*).^[2] Соответственно, в сознании определённых людей Бог

^[1] «Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia: Spiritus autem veritas» (*Adv. Haer.* 966.223с) в S. Irenaeus, *Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses libri quinque*, in J.-P. Migne, PG 7, 966.223с. Русскоязычное издание: Ириней Лионский, *Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания*, в *Сочинения Св. Ирины, епископа Лионского*, 2-е изд. (СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова, 1900).

^[2] См. Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in Modern World* (London: Darton, Longman & Todd, 2002), 5ff; Alan Billings, *Secular Lives, Sacred Hearts: The Role of the Church in a Time of No Religion* (London: SPCK, 2004), 17 ff. Также ср.

как Дух и Церковь как община людей или организация строго разделены и практически несовместимы ни концептуально, ни практически. Следовательно, возникает вопрос о пересмотре взаимосвязи Духа и Церкви как концепций и явлений: *на самом ли деле Бог-Дух и Церковь существуют или, по крайней мере, могут мыслиться отдельно друг от друга?*

С другой стороны, в рамках доктринального или богословского мышления, отраженного в ряде стандартных учебников по начальному (фундаментальному) или систематическому (догматическому) богословию, также наблюдается некий диссонанс между учениями о Духе Святом и Церкви. Дело в том, что эти типовые учебники склонны строго разграничивать и помещать в разные главы, или даже части, разделы, говорящие о природе и функциях Духа и Церкви. Таким образом, оба евангельских учения получают хорошее и глубокое представление по отдельности, однако их связь либо рассматривается очень кратко, либо не рассматривается вообще. Достаточно обратить внимание на учебники Грудема, Райри, Тиссена, Эриксона, а также на догматику советского ВСЕХБ.^[3] Все они достаточно хорошо повествуют о личности и делах Святого Духа (причём Его дела крепко связаны с *индивидуальными* христианами: Он запечатлевает и исполняет каждого христианина, обитает в нём, наставляет его, даёт ему духовные дары и т.п.).^[4] Точно так же хорошо они рассказывают о природе и задачах Церкви, включая принципы руководства и таинства.^[5] Однако вместе эти две темы рассматриваются либо очень редко, либо недостаточно глубоко.^[6] Даже ставший классическим на просторах Украины учебник пятидесятнического богословия С. Хортон и У. Мензиса, которому свойственен существенный акцент на личность и дей-

Philip Jenkins, *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

^[3] См. Уэйн Грудем, *Систематическое богословие: Введение в библейское учение*, 2-е изд., с англ. Т.Г. Батухтиной и В.Н. Генке (СПб.: Мирт, 2010); *Догматика* (М.: Заочные библейские курсы ВСЕХБ, 1970); Алистер Мак-Грат, *Введение в христианское богословие*, пер. с англ. (Одесса: Богомыслие, 1998); Чарльз Райри, *Основы богословия*, пер. с англ. (М.: Духовное возрождение, 1997); Генри Кларенс Тиссен, *Лекции по систематическому богословию*, пер. с англ. (СПб.: Библия для всех, 1994); Миллард Эриксон, *Христианское богословие*, пер. с англ. (СПб.: Библия для всех, 1999).

^[4] Например, Райри, *Основы богословия*, 420 и слл.; Эриксон, *Христианское богословие*, 738-740.

^[5] Например, Грудем, *Систематическое богословие: Введение в библейское учение*, 963-1223; Тиссен, *Лекции по систематическому богословию*, 335-363; Райри, *Основы богословия*, 463-520.

^[6] Ср. замечание Ива Конгара (Yves Congar), датирующееся ещё серединой XX века, в его "Sacerdoce et laïc dans l'église," in *Sacerdoce et laïc dans l'église* by Y. Congar and F. Varillon (Paris: Les éditions du Vitrail, 1947), 8: «L'ecclésiologie constituée ainsi fut surtout, et parfois exclusivement, une hiérarchiologie, une théorie des fonctions hiérarchiques de médiation. Mais on y fit peu de place aux deux réalités que cette médiation supposait: d'une part, l'Esprit du Christ, Celui dont nous disons au *Credo* qu'il est le Maître et qu'il donne la vie; d'autre part, le peuple fidèle, le laïc, l'Eglise croyante, priante et aimante».

Разумеется, его критика экклезиологической «иерархиологии» была направлена против католической догматики первой половины века, в которой экклезиология часто окрашивалась в сугубо юридические и искусственно-схоластические тона. Однако его акцент на роль и взаимную важность Духа Святого как Господа и Животворителя и жизни «общества верных» как обычных христиан («прихожан»), составляющих Церковь «верующую, молящуюся и любящую», нельзя не считать крайне ценным и полезным.

ствия Святого Духа, не выделяет для размышления о собственно личности Духа ни одного подраздела или главы. Исключение составляют лишь Его упоминания в главе о Троице и рассмотрение Его функций в связи с доктриной о крещении Святым Духом (этой теме посвящены сразу две главы).^[7] Т.е. выглядит всё так, будто в отечественном евангельском богословии связь и взаимоотношения Духа и Церкви исследованы недостаточно.^[8] Следовательно, возникает вопрос о необходимости более глубокого изучения как отношений между Духом и Церковью Христовой, так и между соответствующими разделами научного богословия: *каким образом и насколько Бог-Дух и Церковь связаны друг с другом?*

Что интересно обе проблемы имеют общие мировоззренческие основания в философии и мировоззрении эпохи модерна. Именно для этой эпохи и свойственного ей мышления характерны *рационализм*, стремящийся всё разумно объяснить и «разложить» по отдельным полочкам, *индивидуализм* как акцент на отдельном человеке как уникальном мыслящем, действующем и верующем субъекте и диалектически противоположный рациональным тенденциям *романтизм* как тенденция отдавать приоритет не разуму, а личным чувствам, ощущениям и воображению.^[9] Элементы рационализма выдает гиперсистематичность некоторых учебников богословия с их разделением антропологии, пневматологии и экклезиологии чаще всего без последующей интеграции данных тем. Романтизм находит место в сердцах тех упомянутых выше людей, которые скептически относятся к церковным, политическим и другим институтам — что является вполне уже *постмодерным* явлением само по себе — и доверяют только своим внутренним переживаниям и убеждениям. Индивидуализм же виден невооружённым глазом как в «приватизированной»,^[10] т.е. индивидуалистически ориентированной, духовности учеб-

^[7] Уильям Мензис и Стэнли Хортон, *Библейские доктрины: пятидесятническая перспектива*, пер. с англ. (Спирингфилд, Миссури: Лайф Паблшерс Интернешнл, 2005), 55-59, 129-152.

^[8] Полагаю, что это связано с (1) исторически обусловленной *важностью экклезиологии как таковой* и вопросов, касавшихся жизни и служения общины (например, крещение только по вере, организация «управления» церковью (епископальная, пресвитерианская, демократическая), отделение церкви от государства и т.п.), а также (2) центральной ролью христологии в богословии протестантских церквей, начиная с реформаторского девиза «только Христос» (*solus Christus*), продолжая «Теологией Креста» у М. Лютера, К. Барта, Д. Бонхёффера, Дж. Стотта и др. и заканчивая общей идеей «христоцентричности» как фундаментальнейшим принципом христианства в целом. См. Джон Стотт, *Евангельские истины. Личный призыв к христианскому единству*, пер. с

англ. (Черкассы: Коллоквиум/Смирна, 2008), 79-101; Джон Стотт, *Крест Христа*, пер. с англ. (Черкассы: Смирна, 2003); David W. Buschart, *Exploring Protestant Traditions: An Invitation to Theological Hospitality* (Grand Rapids, MI: IVP Academic, 2006), 135-138, 163-169; Veli-Matti Karkkainen, *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 68, 79, 82-83; Jaroslav Pelikan, *Reformation of Church and Dogma*, vol. 4 of *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 155-167.

^[9] См. Алистер Мак-Грат, *Введение в христианское богословие*, пер. с англ. (Одесса: Богомыслие, 1998), 87-88, 96-98; Стэнли Гренц и Роджер Олсон, *Богословие и богословы XX века*, пер. с англ. О. Розенберг (Черкассы: Коллоквиум, 2011), 15-22.

^[10] Термин Элизабет Гроппе в Elizabeth Tereza Groppe, "The Contribution of Ives Congar's Theology of the Holy Spirit," in

ников по систематике, так и в современном «культурном христианстве», отрицающем роль религиозных сообществ. Все эти культурные и мировоззренческие «тренды» и явления не являются ни плохими, ни хорошими, хотя их толкование и применение всегда ведёт или к положительным, или к отрицательным результатам. В данном же конкретном случае этим результатом являются уже названные выше вопросы о природе богословской и практической связи Божественной Личности Духа Святого и Христовой Церкви. Итак, каким образом можно богословски ответить на эти вопросы?

Говоря кратко и следуя традиционному ортодоксальному христианскому учению, можно и нужно утверждать, что после Вознесения Иисуса Христа именно Утешитель Святой Дух ведёт Церковь земным поприщем, наставляя её (Ин. 14:17, 26), наделяя необходимыми знаниями, силами и способностями (1 Кор. 12:1-11) и руководя ею (Ин. 14:16; Деян. 5, 10; Откр. 2:7). А Церковь, в свою очередь, живёт и совершает своё служение «в силе Духа» Святого (Рим. 15:13; 2 Тим. 1:7). Таким образом, никакой духовный индивидуализм, догматический рационализм или «приватизированная» духовность не могут считаться полным выражением христианского вероучения. Это невозможно именно потому, что *Бог-Дух и Христова Церковь неразрывно связаны друг с другом*, хотя понимание этой связи требует более детальной проработки.

Говоря более комплексно и по-богословски, в рамках евангельского богословия необходимо разработать и сформулировать цельное учение о Духе Святом и Церкви Христовой, в котором условно разделённые в систематическом богословии^[11] аспекты католической христианской доктрины соединились бы воедино. Такой богословский проект можно было бы – вслед за Ивом Конгаром (Congar) – назвать «пневматологической экклезиологией» или «экклезиологической пневматологией»,^[12] т.е. христианским учением о Церкви, укоренённым в учении о Духе, или христианским учением о Духе, укоренённым в учении о Церкви. Его ключевой идеей следует считать кон-

Theological Studies 62 (2001), 466.

^[11] Разумеется, данное разграничение – как и любые другие того же рода – делается в области систематики для благих целей и в рамках достаточно эффективного метода исследования и изложения. Т.е. сам по себе этот аналитический, «разбирательный» и «всдетализирующий» подход ни в коем случае не является ошибочным. Напротив, без него невозможно было бы понять многие глубокие нюансы и узкие аспекты «больших» доктрин христианской веры. Однако, на мой взгляд, вслед за первым аналитическим шагом, который систематическое (догматическое) богословие делает очень успешно, необходимо сделать и шаг второй – синтетический или интегративный. Таким образом, вслед за последовательным «разделением» и «раскладыванием» вероучения на разделы, главы и подпун-

кты следует заняться и последовательным «складыванием» и гармонизацией всех этих элементов паззла для выстраивания большой и прекрасной картины «общей веры, вашей и моею» (Рим. 1:12).

^[12] В оригинале: «une ecclésiologie pneumatologique» (англ. эквивалент “pneumatological ecclesiology”) и «une pneumatologie ecclésiologique» (англ. эквивалент “ecclesiological pneumatology”) или даже «pneumatologie dogmatique» (т.е. догматическая пневматология»). См. его “Actualité d’une pneumatologie,” *Proche orient chrétien* 23 (1973), 124, и “Pneumatologie dogmatique,” in *Initiation à la pratique de la théologie*, ed. Bernard Laurent and Francois Refoule (Paris : Cerf, 1982), 2.493. Обе работы упоминаются и кратко анализируются в Groppe, “The Contribution of Yves Congar’s Theology,” 457 и 457n26.

цепцию церкви как *Церкви Святого Духа*^[13] и Святого Духа как *Духа и Души Церкви*.^[14]

Примечательно, что в этом деле уже имеются первопроходцы, причём как на востоке, так и на западе. Французский католический богослов Ив Конгар (Congar) и русский православный мыслитель Николай Афанасьев уже пытались создать подобные теологические модели. Первый изложил свои воззрения в трудах «The Word and Spirit» и «I Believe in the Holy Spirit», а второй — в книге «Церковь Святого Духа». Именно Конгар впервые заговорил о пневматологической экклезиологии и важности «связывания» Духа и Церкви,^[15] а не только Духа и отдельного христианина. Афанасьев же разработал идею ключевой роли Духа в жизни церкви, критикуя ставшее стандартным в научной богословской литературе противопоставление «иерархического порядка» и «свободы духа». Отталкиваясь от хорошо знакомой всем протестантам идеи царственного священства всех христиан, он рассматривает жизнь церкви как водимую Духом и духоносную во всём: как в литургии, так и в других служениях.^[16] Именно интуиции этих мыслителей послужили вдохновением для данной статьи, которая оперирует обнаруженными у них идеями и соображениями.

На данном этапе тезисно расширить концепцию пневматологической экклезиологии можно следующим образом:

- Церковь утверждается и «организовывается» не исключительно Иисусом Христом, но Иисусом и Духом Святым.
- Церковь становится подлинно Церковью Божьей только при непосредственном сошествии (в день Пятидесятницы, Деян. 2), воздействии, содействии и водительстве Святого Духа.
- Вся деятельность Церкви, включая проповедь Слова, совершение таинств, управление общиной, реализацию духовных даров и т.д. изначально, непосредственно и неразрывно связана с деятельностью Святого Духа.
- Никакое «богословие церкви» (т.е. экклезиология) невозможно без «богословия Духа» (т.е. пневматологии), никакие церковные принципы не могут считаться приемлемыми, если они не находятся в согласии с «принципами Святого Духа», и никакая практика церкви невозможна без присутствия и благословения самого Святого Духа.

^[13] Само словосочетание «*ecclesia Spiritus Sancti*» впервые использовано Тертуллианом во II в. и позитивно переосмыслено в свете экклезиологии и пневматологии Николаем Афанасьевым в его программном труде *Церковь Духа Святого* (К.: Quo Vadis, 2010), 19-20 и слл.

^[14] Словосочетание «*anima [ecclesiae] spiritus sanctus*» принадлежит авторству Фомы Аквинского и встречается особенно ясно в его комментарии-толковании на Апостольский Символ Веры. См. Thomas de

Aquino, *In Symbolum Apostolorum*, art. 9. (Доступно для чтения здесь: *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/> (accessed March 22, 2014).).

^[15] Congar, «Sacerdoce et laïcat dans l'église», 8, 10f; Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, trans. David Smith (New York: Seabury, 1983), 1:156. Cf. Groppé, «The Contribution of Ives Congar's Theology», 452-465.

^[16] Афанасьев, *Церковь Духа Святого*, 19-29, 426, 432 и др.

- Выражаясь несколько афористично, можно сказать так: Когда христиане говорят «Дух Святой», они подразумевают «Церковь», и когда говорят «Церковь» подразумевают «Святой Дух».

И всё же, эти тезисы звучат недостаточно ясно и детализировано. Поэтому крайне необходимо вышеизложенную концепцию «пневматологической экклезиологии» обосновать, прояснить и трансформировать в некоторые богословские и практические выводы. Для этого в следующих разделах предлагаются библейско-богословское и историко-богословское обоснование такого подхода, а также некоторые богословски-логические и методологические размышления. В завершение даётся краткая систематизация наблюдений и изложение итоговых тезисов и вопросов для дальнейшего изучения.

1. Логическое и методологическое обоснование тезиса

В общих чертах согласно систематически-богословскому подходу, (а) пневматология — это христианское учение о Святом Духе, Его личности, природе и действиях, а (б) экклезиология — это учение о природе, задачах и функциях церкви. Однако, как уже было сказано, систематически-богословские методы решения отдельных вопросов не являются наилучшими. В частности, фрагментация христианского вероучения на отдельные «статьи» о Святом Духе и Церкви требует «компенсирующего» или «балансирующего» действия в виде более интегративного подхода — т.е. богословской «пневматологической экклезиологии» или «экклезиологической пневматологии». Более того, по мнению уже упоминавшихся богословов Ива Конгара и Николая Афанасьева необходимость рассуждать о Церкви и Духе совместно и неразрывно является необходимостью *логической и методологической*.

Во-первых, из богословской антропологии проистекает идея человека как существа целиком социального и глубоко духовного (Быт. 1:26-30, 2:16-24): человек изначально пребывал в общении с Богом и другим человеком.^[17] *Homo sapiens*, как его описывает Библия, никогда не был один — он был создан для отношений с себе подобными и с Тем, Кто уподобил его Себе самому. Человеческая природа — это «бытие-к» (франц. *être-à*; англ. *being-toward*, термин И. Конгара), бытие направленное вовне в горизонтальной (человек—человек) и вертикальной (Бог—человек) плоскостях.^[18] Следовательно, человек — это «существо трансцендентное», т.е. существо, «превосходящее самого себя», открытое ко всему существующему, т.е. к *бытию* и *Сверхбытию*.^[19]

Следовательно, человеческий дух настроен на поиск «контакта» с другим духом — человеческим или Божьим, — который может стать его собеседником и партнёром. Ему по умолчанию требуется как человеческое сообщество,

^[17] Также он был в постоянном диалоге с окружающим миром животных и растений, однако данный аспект библейского богословия творения не будет рассматриваться в данной статье.

^[18] Groppe, “The Contribution of Ives Congar’s Theology,” 457-458.

^[19] Карл Ранер, *Основание веры. Введение в христианское богословие*, пер. с нем. (М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006), 43-44 и сл., также 103-107 и сл.

так и общество Бога. Без одного из этих двух элементов жизнь человека выглядит неполноценной, урезанной и не до конца счастливой, ведь без соприкосновения с Высшим Бытием человек остаётся без ответов на свои глубинные вопросы о жизни, смерти, смысле и надежде, а без людей он не в состоянии реализовать себя и обогатиться другими. При отсутствии же обоих этих элементов практически невозможно говорить о полноценной человеческой личности. Недаром детям, которые либо вынужденно росли в одиночестве на какой-нибудь свалке или в брошенной деревне, либо «воспитывались» животными – волками, собаками и т.п. – требуется очень серьёзная реабилитация и долгий процесс обучения. Как правило, эти несчастные «маленькие люди» не умеют ни последовательно мыслить, ни разговаривать, ни общаться – их человеческие личности пребывают в зачаточном состоянии и нуждаются в том, чтобы *кто-то извне* их разбудил и помог им развиваться.

Таким образом, выходит, что богословски и философски осмысленная конституция человеческого существа предполагает его сопричастность к обществу людей и к бытию Творца людей. Отсюда вытекает человеческая нужда в подлинно человеческом обществе и подлинно духовном общении с Богом, причём неразрывно и параллельно. Первое обеспечивается церковью, а второе – Святым Духом. Причём согласно христианской логике оба эти аспекта человеческого существования постоянно перекликаются, схематически образуя условный треугольник: (1) один человек не может быть человеком без Бога и другого человека, но (2) такая же ситуация присуща и жизни другого человека; следовательно, (3) им обоим нужен Бог и общество друг друга.

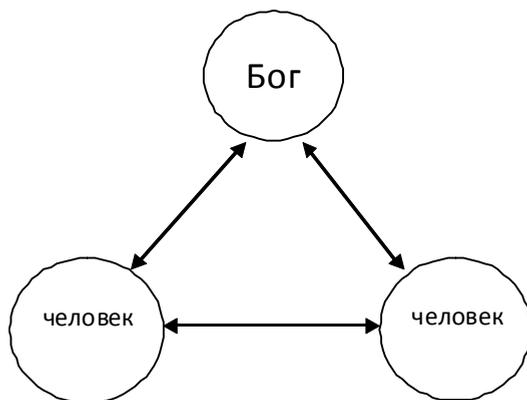


Рис.1

Поскольку же человек не может состоять в «отношениях» с Богом, путь к Которому лежит только через Иисуса Христа (Ин. 14:6), без просвещения Святого Духа (1 Кор.12:3), и поскольку он также не может жить без общения с себе подобными, приходим к выводу о логической необходимости существования сообщества таких людей, водимых Духом. А это и есть Церковь Святого Духа. С точки зрения *богословской антропологии* такой вывод вполне последователен.

Во-вторых, из общехристианской концепции «богочеловечества» протекает принцип синергичности или со-действия Бога и человека. Вся история спасения показывает, что Творец изначально хотел, чтобы человек был не только «получателем» Божьей благодати, но и её «распределителем» в мире (Быт. 1:28). Человек был предназначен к со-творчеству и со-работничеству со Всевышним, и это же ожидается от человека и теперь (1 Кор. 3:9). Именно поэтому практически всегда для достижения Своих божественных целей Господь призывал к сотрудничеству или особым образом предопределял специальных людей: пророков, царей, мудрецов и т.п. Именно людей Он хочет видеть Своими «руками», «ногами» и «головами» в этом мире, хотя и не собирается оставлять их одних (Исх. 4:11-12; Ис. 41:10 и т.д.).^[20] Более того, фундаментальный пример не только функционального, но и сущностного единства Бога и людей явил нам сам Господь, ставший человеком. Мы, христиане, исповедуем «Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека» согласно Халкидонскому вероопределению. Воплощение и Воскресение Иисуса Христа как Бога и человека и есть торжество Богочеловеческого принципа мироздания. И его триумф во Христе подразумевает, что он продолжает действовать.

Бог не хочет видеть наш мир сугубо божественным, без людей и других существ, как и не желает он, чтобы человек превратил вселенную в безбожную реальность. Напротив, Он хочет, чтобы этот мир был *богочеловеческим*, поэтому Он предпочитает соответствующие методы. Бог и человек Иисус Христос приходил на землю, умер, воскрес и опять ушёл в Божье «пространство», которое Библия именует «небом». Однако Он не мог не оставить после Себя богочеловеческое продолжение Своего дела. И, как мы верим, следующим этапом богочеловеческого проекта спасения мира стало сошествие Святого Духа на апостолов Иисуса и основание христианской церкви. Однако чтобы «богочеловеческий принцип» христианства не нарушался нельзя разделять одно и другое. Концептуально, чтобы оставаться богочеловеческим институтом, церковь должна быть церковью Святого Духа. И наоборот, чтобы сохранить динамику Божьего замысла Святой Дух не может не действовать через Церковь.^[21] Хотя Он и не может быть привязан ни к какой церковной организации, Его действия всегда будут направлены в первую очередь именно на церковь Христа в глобальном смысле (Ин. 14:26). Таким образом, *принцип богочеловечества* также обосновывает концепцию «пневматологической экклезиологии».

Наконец, в-третьих, из христианской доктрины Троицы следует, что каждое Лицо Троиединого Бога является уникальным, хотя это и не нарушает их сущностного единства. И уникальные ипостасные характеристики Святого

^[20] См. Грэм Голдсуорси, *По Божьему замыслу. Введение в библейское богословие*, пер. с англ. (Черкассы: Коллоквиум, 2011), 197-198, 205.

^[21] Ср. Groppe, "The Contribution of Ives Congar's Theology," 461-462.

Духа — это без сомнения (как на то указывает само Его имя) Его таинственность, свобода, жизнедающая сила и способность соединять в любви. С одной стороны само понятие духа как *дыхания*, *ветра* или *дуновения* намекает на нечто неуловимое и едва осязаемое.^[22] С другой же стороны оно явно говорит о силе, свободе и жизни, ведь дыхание — это жизнь, чистый воздух — это свобода, а ветер — сила. Однако с точки зрения библейского и догматического богословия важнее другое: этот неуловимый и непостижимый Бог-Дух способен давать жизнь и объединять. Первое Его качество играет важную роль в сотворении (Быт. 1:26; Пс. 32:6) и спасении (Рим. 5:5, 8:11; 2 Кор. 3:3; Тит. 3:5; ср. Еф. 2:5), а второе — во внутритрёхичной и внутрицерковной жизни.

Как заметил ещё очень давно Августин,

Сказано: «Бог есть дух» (Ин. 4, 24)... Но, однако же, Тот Святой Дух, что не есть Троица, но мыслится в Троице, в том, что Он собственно называется Святым Духом, называется относительно, ибо Он относится и к Отцу, и к Сыну, поскольку Святой Дух есть Дух и Отца, и Сына... Святой Дух есть некоторое невыразимое общение Отца и Сына; и, возможно, потому Он называется так, само это название подходит и к Отцу, и к Сыну. Ибо Он называется собственно так, как Они называются сообща, поскольку и Отец — дух, и Сын — дух, и Отец свят, и Сын свят. Следовательно, затем, чтобы обозначить общение Обоих именем, которое подходит Обоим, Святой Дух называется даром Обоих. И эта Троица — один Бог, единственный, благой, великий, вечный, всемогущий, Само по Себе единство, Божество, величие, благо, вечность, всемогущество. (О Троице, V, XII)^[23]

Следуя такой логике, следует заключить, что, во-первых, Личность Святого Духа *«особым образом выражает тайну [всего Троица] Бога, глубины которой не знает никто кроме Него (1 Кор 2:11)»*,^[24] и, во-вторых, Он *«открывается и есть дар как дар, любовь как любовь. Дух таким образом выражает внутреннюю сущность Бога, любовь, сообщающую саму себя, что это внутреннее одновременно является и внешним, а именно возможностью и действительностью Божьего бытия—за—пределами—себя. Дух... есть Бог как чистый избыток, Бог как переполненность любви и благодати»*.^[25] Т.е. Дух есть олицетворение Божьей свободы строить отношения и любить. Таким образом, Он является Ипостасью Троицы, которая соединяет в любви и дарит полноценную жизнь, свободу и единство. Причём эти характеристики Личности Духа Святого прямо связаны с жизнью Церкви Христовой и её природой.

Издrevле христиане исповедуют, что они веруют в «единую святую, соборную и апостольскую Церковь». Но, богословски говоря, сообщество людей не

^[22] См. Walter Bauer, William Arndt, F. Wilbur Gingrich, and Frederick W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (BAGD), 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s.v. “πνεῦμα,” “πνεῦμα.”

^[23] Бл. Августин Аврелий, *О Троице* (научное издание), т.1, пер. с лат. (М.: Образ, 2005), 179-180.

^[24] Вальтер Каспер, Бог Иисуса Христа, пер. с нем. (М: ББИ св. апостола Андрея, 2005), 292.

^[25] Там же, 296.

может обладать подлинными единством, соборностью и святостью само по себя и само из себя. Святость и единство – качества божественные, и только сам Бог как Дух Святой может сообщить подобные свойства человеческому сообществу. При этом сам Дух «по умолчанию», если можно так выразиться, стремится явить, излить и разделить Божью любовь с человеческими существами. И именно Он, и только Он как пребывающий в людях и «животворяще присутствующий» среди них может сделать людей «соборными личностями», открытыми к Богу и друг ко другу.^[26] Но это и есть Дух Церкви, а это соборное общество – Церковь Духа. Таким образом, тринитарное богословие (или трóичная логика, если угодно) также обосновывает верность и неизбежность концепции пневматологической экклезиологии.

В результате, как видно из предложенных аргументов, с помощью догматической и философской теологии удалось показать, что концепция пневматологической экклезиологии истинна, а, следовательно, методологически необходимо продвигаться к осмыслению этой идеи и её реализации на практике. Однако теперь необходимо убедиться, что такого рода богословский конструкт соответствует библейскому учению.

2. Библейское обоснование тезиса

Не трудно заметить, что и в Ветхом, и в Новом Завете Дух Яхве или Дух Святой регулярно связывается с Божьим народом – Израилем или церковью. Некоторые важные примеры такого словоупотребления и понимания вышеупомянутых концептов следует рассмотреть подробнее, т.к. все эти тексты так или иначе подтверждают или по-особенному преломляют идею пневматологической экклезиологии.

Итак, неоднократно дыхание или Дух Яхве принимает участие в Божьих действиях в рамках заветных отношений с народом Израиля.^[27] Во-первых, о Нём говорится как о невидимой и таинственной практически безличной силе Божьей, действующей в Его народе и ради его, народа, блага. В таком смысле о Нём написано в Суд. 14:6, где повествуется о том, как «Дух Господа охватил Самсона, и Самсон голыми руками разорвал льва на куски, как козленка». Точно так же Дух Яхве часто служит сверхъестественной силой, «транспортирующей» пророков из одного места в другое (3 Цар. 18:12; 4 Цар. 2:16; Иез. 2:2). Дух наделяет людей – особенно лидеров, пророков и лиц, выполняющих важное служение в и для народа живого Бога – особыми способностями, знаниями, мудростью и умениями (Исх. 31:1-5; 4 Цар. 2:15; Чис. 11:24-26; 27:15-21). Последний отрывок особенно показателен в этом смысле: в нём идёт речь о том, как Моисей, узнавший, что ему приходит время «приложиться» к своим предкам, просит Бога о подходящей смене для себя.

^[26] Мирослав Вольф, *По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы*, пер. с англ. (Черкассы: Коллоквиум, 2012), 264-265.

^[27] Max Turner, "Holy Spirit," in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander, Brian S. Rosner, D.A. Carson and Graeme Goldsworthy (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 551ff.

Он говорит: «Пусть Господь, Бог, дающий дыхание всему живому, поставит над общиной человека, который возглавит их в походе и при возвращении из похода, поведет их за собой и приведет назад. Пусть *община Господня* не будет как стадо без пастуха!» (*курсив мой*). Т.е. Моисей беспокоится о духовном и физическом благосостоянии народа Божьего. И на это Яхве отвечает ему: «Позови Иисуса Навина — человека, в котором дух, — и возложи на него руку. Вели ему стать перед священником Элеазаром и перед всей общиной и у всех на глазах передай ему полномочия» (*курсив мой*). Для руководства еврейским народом Богом избирается человек, в котором уже пребывает некий дух. И хотя речь не идёт прямо о Духе Господнем, всё же такое толкование наиболее точно подходит к идее текста: Бог уже пребывает в Иисусе Навине в виде особенного духа мудрости и веры, поэтому этот человек и должен взять на себя бразды правления. Таким образом, понятия общины и духа — как *духа Бога* или *духа от Бога* — взаимосвязаны.

Кроме того, Дух очень часто действует в роли «посредника» или даже «канала коммуникации между Богом и человеком».^[28] Он сообщает важную информацию и Божью волю людям (чаще всего через пророков), нередко призывая их к раскаянию в проступках или совершению какого-то важного в глазах Бога действия или служения (Чис. 11:24-29, 24:1-3; Ис. 61:1-3; Мих. 3:8; Зах. 7:8-12). Именно таким способом, через Дух Откровения, Яхве осуществляет «харизматическое руководство» Своим народом, сообщает людям «харизматическую мудрость» и даёт способность говорить пророческие речи.^[29] Т.е. Дух функционирует как вестник Господа, посланный к народу и направляющий (по возможности) этот народ на «путь правды». Он сам есть Божье Откровение людям.

Более того, Дух олицетворяет Собой также «самоочевидное и преображающее присутствие Бога среди Своего народа», которое, как ожидали пророки, проявит себя в силе в момент прихода эсхатологического Божьего царства или наступления «нового исхода».^[30] Уникальность этого момента будет заключаться в том, что весь народ Израиля получит «духа пророчества» (Иоил. 2:28-29), они «познают» Бога (Иер. 31:33-34), а их сердца преобразятся в лучшую сторону, ведь сам Бог вложит «внутри них дух Свой» (Иез. 36:24-29). Таким образом, Божий Дух связан не только с сегодняшней жизнью народа, когда его нужно направлять, обличать и учить, но и с его будущим — с его надеждой на окончательное самооткровение Божье и, как следствие, на существенное и экзистенциальное изменение Божьих людей изнутри. Т.е. согласно учению Ветхого Завета Дух Божий есть также и Дух, действующий в избранном Богом народе, хотя полнота Его действия ещё не была реализована. Так, становится очевидной некая «протоэкклезиология» Ветхого Завета с

^[28] Turner, "Holy Spirit," 551-552.
 "...The Spirit acts as the channel of communication between God and a human person."

^[29] Макс Тёрнер, «Святой Дух», в *Иисус и Евангелия. Словарь*, под редакцией Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла (М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2003), 562.

^[30] Turner, "Holy Spirit," 551ff.

явными пневматологическими элементами: народ живёт под (непрямым) водительством Духа, а Дух действует в народе, хотя не всегда «успешно» ввиду нередко проявляемой непокорности и «жестоковейности» людей. Однако в целом видно, что *теология Духа* и *практика общины*, а также *деятельность Духа* и *мысль народа* переплетаются друг с другом.

В Новом же Завете вся эта протоэкклезология превращается в более полновесное учение о Церкви и Духе. Кратко его можно представить следующим образом.

Во-первых, (по Луке) и рождение, и служение Иисуса являют собой пример «возобновления пророчества в Израиле», что явно похоже на «предвестие эсхатологического возвращения Духа к благочестивому остатку Израиля»^[31] (Лк 1:41-42, 67; 2:26-27, 29-35, 38; 4:14-21). В последнем тексте Иисус прямо заявляет о Своём «пневматическом мессианстве» и отождествляет Себя с пророком Исаией и с самим ожидаемым Мессией, грядущим в силе Божьего Духа.

И возвратился Иисус в силе духа в Галилею; и разнеслась молва о Нем по всей окрестной стране. Он учил в синагогах их, и от всех был прославляем. И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное. И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами (Лк 4:14-21).

Таким образом, Иисус Христос связывает Себя и свою миссию с идеями Царства Божьего, Духа пророчества и Благой Вести от Бога для Своего народа. Т.е. само служение Иисуса проходит в силе Духа Божьего, оно – пневматично по своей сути. Причём поначалу читатели видят лишь «пневматологическую христологию»:

Согласно пониманию всех четырех евангелистов, *до Пасхи* носителем Духа был исключительно сам Иисус. В собственной проповеди и деятельности Иисуса высказывания о действенности Духа не играют особой роли. Это становится особенно ясно в спорном слове о хуле на Духа Святого (Мф 12:31–32; Лк 12:10). Здесь противопоставлены эпоха полномочия действующего на земле Сына Человеческого и эпоха деятельности Духа. Ин 7:39 выразительно формулирует: «Еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен». Однако уже Матфей заинтересован в том, чтобы, оглядываясь назад, связывать высказывания о Духе с деятельностью Иисуса.^[32]

^[31] Тёрнер, «Святой Дух», 563.

^[32] Каспер, *Бог Иисуса Христа*, 267-268.

Впоследствии же, прежде всего в Евангелии от Иоанна, Иисус формулирует уже начатки пневматологической экклезиологии. В Ин 20:21–22 Иисус выдыхает, дует на учеников, символически или фактически ниспосылая им Святого Духа. А в Ин 14:26, 15:26 и 16:7, 14 Он говорит о Духе как об Отцовском и Своём Посланнике и в некотором смысле «заместителе». Именно в этих отрывках хорошо виден переход от *пневматологической христологии*, когда единственным в своём роде носителем Духа был Бог и человек Иисус из Назарета, к *пневматологической экклезиологии*, в рамках которой Бог-Дух должен взять на Себя водительство и помощь апостолам, т.е. общине людей-учеников Христа. Как указывают современные исследователи Нового Завета, «единство Христа и Духа – личностное и в миссии – ясно показано определением Духа как “другого Параклета” (Ин. 14:16), в то время как Иисус, согласно подтексту, является первым Параклетом (ср. 1 Ин. 2:1). Таким образом, Параклет должен продолжить присутствие и труд Сына, когда Он уйдет...».^[33] Так Иоанн показывает продолжающуюся реализацию «богочеловеческого принципа» христианства, но уже в другом формате: есть *общность людей* (как некое начало церкви) и есть единственный их Утешитель – *божественный Святой Дух*, причём они близко связаны друг с другом.

Эта идея последовательно раскрывается Лукой в продолжении его Евангелия – Книге Деяний Апостолов. В ней само «рождение» или возникновение церкви как полноценной общины, живого организма и организации связывается с особенным действием Духа. Согласно Деян. 2 в день Пятидесятницы, когда ученики Господа были «единодушно вместе» (т.е. как раз когда наличествовала община людей *per se*), на них сошёл Божий Дух в образе ветра и огня, и «исполнились все Духа Святого». Это особенное благословляющее, преображающее и наполняющее особой силой и мудростью воздействие Духа привело к внутренним переменам в апостолах, которые вдруг заговорили на иностранных языках, обрели мотивацию идти благовествовать и стали очень бодрыми и смелыми проповедниками Благой Вести о Христе. Вторым же следствием особого действия Духа были внешние изменения группы учеников: с одной стороны, их поведение стало иным, т.к. они вдруг ощутили себя соединёнными сверхъестественным образом самим Богом,^[34] а с другой – их количество начало резко меняться: учеников становилось всё больше благодаря действию Духа и проповеди Петра. Так возникла движимая Духом и богочеловеческая по сути организация последователей Иисуса Христа – христианская церковь.

^[33] Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3: Pri-Z, transl. with additions and revisions from German (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1986), 704.

«The unity of Christ and Spirit in personality and mission is neatly expressed by identifying the Spirit as the “other Paraclete” (Jn. 14:16), where Jesus is by implication the first Paraclete (cf. 1 Jn. 2:1), so that the Paraclete continues

the presence and work of the Son once the Son departed».

^[34] Ведь хотя они сами собрались «единодушно вместе», теперь Бог соединил их всех качественно иным способом: через общее для всех внутренне изменение желаний, способностей и мотивации и общее же внешнее количественное единство, одобренное и благословенное Всевышним.

Хорошо осмысливает богословски это событие Карл Барт: «Поскольку люди здесь и там посредством Святого Духа приходят к Иисусу Христу и тем самым приходят друг к другу, то и здесь и там возникает и существует видимым образом христианская община. Она есть образ единого, святого, всеобщего народа Божьего...».^[35] В другом месте он добавляет:

Если люди связаны с Иисусом таким образом, что они обладают свободой познать, что его слово обращено и к ним, его деяния свершены и ради них, его весть есть и их задача, а они со своей стороны обладают свободой надеяться на лучшее для всех людей, то хотя всё это совершается как их человеческий опыт и дело, но всё же не в силу их человеческих возможностей, решений и усилий, а единственно на основе свободного дара Бога, в каковом даром всё предоставлено именно Им. Бог в этом предоставлении и дарении есть Святой Дух.^[36]

Обе эти цитаты отлично показывают два переплетённых друг с другом аспекта рождения церкви: миссию Духа и опыт человека. Так, и в эпоху становления первой церкви, и сейчас происходит непостижимый синергический богочеловеческий акт «рождения» и созидания Церкви Духом Святым. Но то, как именно Дух в дальнейшем действует в церкви, лучше всего описал уже не Лука, а Павел. Именно в его письмах можно увидеть ключевые принципы новозаветной пневматологической экклезиологии.

Во-первых, согласно Павлу само присутствие Духа в христианском сообществе — это уже явное «знамение новой эпохи, исполнение эсхатологического обетования» (Гал. 3:3-5, 14 и 4:6). Причём этот Святой Дух есть «источник жизни (Гал. 5, 25) не просто обычного человеческого существования, а эсхатологической жизни ради Бога и с Богом, жизни в силе новой эпохи посредством участия в смерти Христа (Гал. 2, 19-20)».^[37] Т.е. церковь обретает смысл своего существования только в рамках реализации давнего Божьего плана излить Духа на Свой народ в конце времён (ср. идеи Луки в Деян. 2:15-21). Церковь как спасённый и верующий народ Божий без Духа невозможна, как и Духа не получится постичь без общины, в которой Он являет Себя.

Во-вторых, сама природа церкви полнее раскрывается именно под тринитарным «углом» в целом^[38] и в пневматологическом аспекте в частности. Как минимум две картины из целой плеяды образов церкви, которые использует Павел, касаются Духа Святого и, следовательно, так или иначе выражают пневматологическое измерение его многогранного учения о церкви. В частности образ *семьи* или *дома* и метафора *храма* или *строения Божьего* говорят об этом.

О церкви как о доме Божьем (ho oikos theou, ὁ οἶκος θεοῦ, *domus Dei*), соответствующей не идее здания, а идее семьи и домохозяйства, Павел пишет в Гал. 4:3-7 и 1 Тим. 3:15. Особенно ярок первый текст, где апостол пишет о

^[35] Карл Барт (Barth), *Очерк догматики*, пер. с нем. (СПб.: Алетейя, 2000), 244.

ния, пер. с англ. Л. Колкера (Черкассы: Колквиум, 2012), 157.

^[36] Там же, 237.

^[38] См. Вольф, *По подобию Нашему*, 238-

^[37] Ричард Хейз, *Возрождение воображе-* 327.

нашем усыновлении Богом и утверждает: «А так как вы — сыны, то послал Бог Дух Сына Своего в сердца наши, Духа взывающего: *Авва, Отче!*». Логика проста: раз Бог является любящим Отцом по учению Его Сына и нашего Спасителя Иисуса Христа, то благодаря искуплению, совершённому Иисусом, мы становимся детьми самого Бога. Однако подтверждает всё это и «контролирует» ситуацию пребывающий сейчас в обществе этих детей Дух Божий. Именно Он следит за порядком в сердцах этих детей, даёт им правильное самосознание и вдохновляет их на правильные молитвы. Из идеи дома/семьи, кстати, прямо вытекает концепция порядка. И по мнению Павла церковное устройство как раз «подобно устройству человеческого дома»: ^[39] в нём есть определённые правила поведения и «структуры». Об этом немало написано в 1 Тимофею и других письмах.

Другой же яркий образ церкви у Павла — это «храм Божий» (*naos theou*, *ναὸς θεοῦ*, *tabernaculum / templum sanctum*) или «строение Божье» (*theou oikodome*, *θεοῦ οἰκοδομή*, *aedificatio Dei*). Об этом он пишет в 1 Кор. 3:9-17 и Еф. 2:18-22. Причём в первом случае явно подчёркивается единство церкви и Духа: «Разве вы не знаете, что *вы — храм Божий, и Дух Божий живет в вас?* Если кто храм Божий разоряет, разорит того Бог; ибо храм Божий свят, и это — *вы*» (*курсив мой*). Храм — это место пребывания Бога-Яхве. Но (по Павлу) сейчас, во времена Нового Завета место пребывания Бога — община верующих во Христа. Здесь, среди людей живёт Божий Дух, отделяя этих людей от мира и наделяя их святостью как уникальной, божественной характеристикой. Причём здесь нет никакого индивидуализма. Постоянное использование множественного числа («вы», «вас») говорит о том, что святость, статус храма и «наделённость» Духом — это в первую очередь характеристика общины, а не индивидуальных людей. Члены церкви святые, поскольку являются членами святой общины, которую освятил Божий Дух, а не наоборот. Таким образом, видно, что Павел действительно мыслит в категориях пневматологической экклесиологии, а не «приватизированной духовности».

Однако в Еф. 2 он выделяет несколько иные идеи:

Потому что чрез Него [Иисуса Христа] мы имеем доступ и те и другие в одном Духе к Отцу. Значит, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, возведённые на основании апостолов и пророков, а камень краеугольный — Сам Иисус Христос, на Котором всё строение, скрепляемое, вырастает в храм святой в Господе; на Нём и вы устроаетесь, чтобы вместе быть жилищем Бога в Духе.

Здесь уже акцентируется другая функция Духа, хотя она опять-таки направлена на общину верных: Святой Дух даёт церкви доступ к Богу-Отцу и соединяет разных членов церкви в одну семью. И так они становятся «жилищем Бога в Духе», т.е. группой людей, среди которых постоянно пре-

^[39] Питер О'Брайен и Кевин Джайлс, Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда «Церковь», в *Мир Нового Завета*, т. 2. *Словарь Нового Завета*, под редакцией Крейга

бывает сам Господь. Без участия Духа существование и функционирование такого «здания» невозможно. Без участия верных Богу «поклонников в Духе и истине» оно бессмысленно.

«Храм святой в Господе» и «жилище Бога в Духе» (Еф 2:21-22) — это параллельные описания. Храм есть небесная обитель Бога, место его жилища. Вместе с тем этот храм — Его народ, в котором Он обитает Духом своим. Верующие на земле связаны с этой небесной сферой в Духе и через Дух воскресшего Господа. И наконец, чтобы подчеркнуть аспект роста, здесь соединены две метафоры — здания и тела (Еф 2:21а, 22). Если рассматривать церковь как храм, она представляет собой жилище, в котором уже обитает Всевышний. Однако вместе с тем она все еще созидается.^[40]

В-третьих же, Павел неоднократно говорит о «дарах благодати» (*charisma(ta)*, *χαρίσματα*), 1 Кор 12:4; Рим. 12:6), «служениях» (*diakonia*, *διακονία*, 1 Кор. 12:5), «деятельности» (*energema(ta)*, *ἐνέργημα(τα)*, 1 Кор. 12:6), «проявлениях Духа» (*he fanerosis tou pneumatou*, *ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος*, 1 Кор. 12:7) или «духовных дарах» / «духах» (*ta pneumatika—ta pneumata*, *τὰ πνευματικά τα πνεύματα*, 1 Кор. 12:1, 14:2), данных церкви для общего блага.^[41] Причём практически все эти термины и стоящие за ними идеи касаются духовной реальности (часто самого Духа) и человеческой церковной общины. Так об этом говорят Г. Фи и Д. Докери:

Если в слове *charisma* акцент делается на благодеяниях Бога по отношению к Его народу, то в слове *pneumatika* подчеркивается духовный характер деятельности, свидетельством которой являются различные *charismata*. ...Но в дискуссии в 1 Кор 14 эти же *charismata* рассматриваются преимущественно как проявления Духа — именно так Дух действует среди них как на индивидуальном (дар языков для личного назидания, 1 Кор 14:2-3, 14-15), так и на коллективном (пророчество и т.д.) уровне ради их совместного духовного роста.^[42]

Это учение Павла о служениях и дарах излагается в Рим. 12:6-8, 1 Кор. 12:1-11, 28-30 и Еф. 4:11-16. Впоследствии оно послужило основанием для формирования христианского учения о харизмах и духовных дарах. Так, например, это учение звучит в изложении Дональда Хоэнси и Аллена Оделла:

Духовный дар — это уникальная способность, данная Духом Святым каждому верующему для выполнения служения в Телу Христовом и Телу Христову, чтобы оно (Тело) могло расти качественно и количественно. ...[Т.е.] (1) дары даются Духом Святым; (2) они даются каждому верующему; (3) они являются особенной способностью от Духа Святого, которую Он дает по Своему усмотрению; (4) дары даются для служения Телу, а не только для личного наслаждения».^[43]

^[40] Там же, 851, 852.

^[41] Гордон Фи и Дэвид Докери, «Дары и плоды Духа», в *Мир Нового Завета*, т. 2 *Словаря Нового Завета*, под редакцией Крейга Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда

(М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2010), 203 и слл.

^[42] Там же, 205.

^[43] Дональд Хоэнси и Аллен Оделл, *Ваши духовные дары*, пер. с англ. (К.: Наук. світ, 2002), 65-66.

Этих даров немало, они все выполняют разные функции, но их общий корень — сам Троиственный Бог, хотя особая роль в их распределении и действии зарезервирована за Личностью Святого Духа. Таким образом, получается, что церковные служения и виды деятельности направляются и контролируются именно Третьей Ипостасью Троицы. Он порождает и поддерживает это единство в многообразии. Но действует Он при этом изнутри: «Дух действует не внешне, а внутренне, не обращая на себя внимание необычными явлениями, а в повседневной христианской жизни. Дух — это не сила необычного, а скорее сила делать обычное необычным образом».^[44] Однако, как бы ни выражалось воздействие Духа на человека, любой духовный дар и любое служение должно проявляться к общему назиданию (1 Кор. 14:5), т.к. именно в этом цель самого Святого Утешителя, который созидает Церковь Христову.

Суммируя всё вышесказанное, можно сказать следующее. И в Ветхом, и в Новом Завете богословие Божьего народа и богословие Святого Духа тесно друг с другом связаны. Действие Духа чаще всего ориентировано на служение этому народу и сближению его с Богом: Дух даёт откровения, помогает духовным лидерам народа, пребывает на Мессии Иисусе и, в конце концов, созидает Церковь. При этом Божий народ или церковь всегда нуждается в просвещении, освящении, благословении и пребывании Духа, т.к. без Него нет церкви, нет Божьего присутствия в ней, нет единства и нет святости. Т.е. согласно библейской логике пневматология связана с экклезиологией и наоборот. Так, концепция пневматологической экклезиологии ясно и недвусмысленно обосновывается Священным Писанием. Но поддерживается ли такое мышление представителями последующих поколений христиан?

3. Историко-богословское обоснование тезиса

История христианского богословия также свидетельствует в пользу концепции, представляемой в данной статье. Разумеется, до относительно недавних пор никто не вёл речь о пневматологической экклезиологии — сам этот концепт действительно поздний. Однако стоящее за этим современным понятием видение и его идейное наполнение не были чужды христианам предыдущих веков. Для обоснования этого тезиса я хотел бы прибегнуть к помощи трёх примеров, взятых из жизни и мысли древней церкви, средневекового христианства и богословия эпохи Европейских Реформаций соответственно.

В первую очередь хотелось бы обратить внимание на структуру и, так сказать, идейную панораму крещальных формулировок и вероисповедных формул церкви первых веков. Если посмотреть на «правила веры» (*regulae fidei*) этой эпохи, то, при всей их простоте, чётко видна их стройность и доктринальная ориентированность. Как правило, это вероисповедания концентрируют всё своё внимание на вере в Бога, в Троидного Бога христианства, без углубления во «второстепенные» детали.

^[44] Каспер, *Бог Иисуса Христа*, 269.

Так, например, один из самых древних Символов Веры – Апостольский – имеет трёхчастную структуру, возникшую «из троекратного вопрошания при Крещении, о вере в Отца, Сына и Духа Святого» согласно крещальной формуле в Мф. 28:19.^[45] Таким образом, он последовательно утверждает веру в Три Ипостаси единого в Своей природе Божества: «Верую в Бога, Отца, всемогущего... И в Иисуса Христа, его единственного Сына, нашего Господа... Верую в Святого Духа...». Однако, последняя статья полностью звучит так: «Верую в Святого Духа, святую всеобщую церковь, общение святых, прощение грехов, воскресение плоти и вечную жизнь».^[46] Т.е. после слов «верую» необходимо без пауз и без разрывов, на одном дыхании произнести слова о вере в Духа и несколько других вещей. Это значит, что с точки зрения синтаксиса и простой логики третья статья древнего вероисповедания обладает «внутренним единством», как это называют его современные толкователи Т. Шнайдер и Й. Ратцингер: конкретно, текст говорит

«о “Боге вовне”, о Духе Святом как силе, посредством которой взошедший на небо Господь остается присутствующим в мировой истории как принцип новой истории и нового мира. ... В этом отношении текст Символа выдвигает перед нами совершенно конкретную задачу: учение о Церкви должно найти свои корни в учении о Духе Святом и Его дарах».^[47]

Таким образом, согласно тексту Апостольского Символа вера в Третье Лицо ведёт к вере в церковь и, кроме всего прочего, в эсхатологический «счастливейший конец». Т.е. верить в *Святого* Утешителя равносильно заявлению о вере в церковь как общность людей, также названных *святыми*, соединившихся в организованное собрание, опять-таки именуемое *святым* и кафолическим (т.е. всеобщим). И окончательное проявление и торжество этой святости обретёт полную реализацию в эсхатологическом воскресении мёртвых и вечной жизни.

Такое же видение и богословское мышление легко проявляется и при изучении текстов других вероисповедных формул эпохи отцов церкви. Многие из них либо повторяют схему, использованную в Апостольском Символе, либо слегка отличным, но в целом похожим образом структурируют свои статьи.^[48] Настоящим же «бенефисом» такого целостного пневмато-эксхиологического подхода древних христиан можно считать Никейско-Константинопольский Символ Веры (*Symbolum Constantinopolitanum*), в котором сказано:

^[45] Йозеф Ратцингер (Ratzinger), *Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры*, пер. с нем. (М.: Духовная библиотека, 2006), 273.

^[46] Текст Символа цитируется по Барт, *Очерк догматики*, 4.

^[47] Ратцингер, *Введение в христианство*, 273, 274-275. Ср. Теодор Шнайдер (Schneider), *Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры*, пер. с нем. В. Хулапа (М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007), 365-368.

^[48] См. Hans Lietzmann, *Symbole der Alten Kirche*, Funfte Auflage (Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co., 1961), 5-9, 10-16; Henricus Denzinger et Adolfus Schonmetzer (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. XXXII (Barcelona/Freiburg/Rome: Herder, 1963), 20-42; Пьер Дюмулен, *Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III-XX вв.*, пер. с франц. Ю. Куркиной (СПб.: Издательство св. Петра, 2002), 15-21.

Веруем... И в Духа Святого, Господа, животворящего, от Отца исходящего, Которому вместе с Отцом и Сыном подобает поклонение и слава; Который вешал через пророков; и во единую святую вселенскую и апостольскую Церковь. Исповедуем единое крещение во отпущение грехов. Ожидаем воскресения мертвых и жизни будущего века.

(Древняя греческая версия: «Πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κύριον τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἴῳ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Προσκοῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.»)

(Древняя латинская версия: «*Credo* [Credimus]... Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre *Filioque* procedit, qui cum Patre et Filio *simul adoratur* [coadoratur] et conglorificatur, qui locutus est per prophetas. *Et* [in] unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam. *Confiteor* [Confitemur] unum baptismum in remissionem peccatorum. *Et exspecto* [Exspectamus] resurrectionem mortuorum, et vitam *venturi* [futuri] saeculi.»)⁴⁹¹

Здесь примечательно то, что утверждения о вере в церковь, прощение грехов и воскресение к жизни как и в Апостольском Символе чётко интегрированы в «статью» о Духе. Это доказывается как общей тринитарной логикой всех официальных соборных вероисповеданий древности, так и грамматико-синтаксической структурой данного документа. Так, в древнегреческом варианте видно, что после начального «веруем» и слов о Боге-Отце вторичный оборот «и в» (καὶ εἰς) встречается только дважды, когда указывает на Два других Лица Божественной Троицы. Перед словами о церкви «и в» не стоит — стоит только краткое «в» (εἰς).

Та же тенденция видна и в латинском тексте, хотя и по-другому: там двукратно — для указания на веру в Сына и Духа — повторяется всё то же «и в» (*et in*), а вот для церкви «зарезервировано» не «в», а «и» — «*et unam sanctam*». Т.е. техника исполнения немного другая, но суть та же: вера в Бога-Отца, Сына и Духа не равноценна вере в церковь. Напротив, вера в церковь подразумевается именно верой в Троицу Бога в целом, и во Святого Духа в частности. Так, древнецерковные символы веры раскрывают для нас логику христианской веры через свою структуру и «спрятанные» в ней концепции и идеи. В частности, внутреннее единство вероисповедных утверждений о Христе, Духе и церкви экс-папа Й. Ратцингер поясняет так:

Христос остается присутствующим через Святого Духа с Его «открытостью», широтой и свободой, которые хотя и не исключают совсем институционных форм, но ограничивают их притязания и не допускают вполне адекватного воплощения в мирских институтах.

⁴⁹¹ Дюмулен, *Христианское вероучение*, 18-19 (русская версия); Lietzmann, *Symbole der Alten Kirche*, 36-37, 38-39, и Denzinger et

Schonmetzer (ed.), *Enchiridion symbolorum*, 65-67 (греческая и латинская версии).

Остальные положения Третьего раздела Символа лишь развивают центральное: «Верую в Духа Святого». Это развитие движется в двояком направлении. Прежде всего, в словах об общении святых... Затем следуют слова об оставлении грехов. И то и другое следует понимать как конкретизацию тезиса о Святом Духе, раскрытие того, как Дух действует в истории.

...Резюмируя сказанное, мы можем утверждать, что в нашем Символе Церковь понимается, исходя из Святого Духа, как место Его действия в мире.^[50]

Следовательно, логично заключить, что Апостольский и Никео-Константинопольский Символы веры косвенно подтверждают и доктринально утверждают единство пневматологии и экклезиологии. Но есть ли примеры того, как эта идея реализовывалась и трактовалась в последующие века?

Ответ на этот вопрос не может не быть положительным. И для обоснования этих слов хотелось бы привести два примера: Фомы Аквинского и Мартина Лютера. Первый весьма интересно изложил учение о Церкви в рамках схоластического богословского «проекта» XIII века, а второй оригинально как для протестантского мыслителя связал сотериологию с учениями о церкви и Духе в рамках «реформационного проекта» XVI века.

Так, Фома Аквинский непостижимым для некоторых своих исследователей образом обходит тему экклезиологии: он не посвятил теме церкви ни одной своей работы и даже не включил главы о ней в свой фундаментальный учебник по догматическому богословию — «Сумму теологии». Однако объяснение такому феномену кроется в присущем святому Фоме видению богословия и его пневматологическому прочтению христианской духовности и экклезиологического догмата.

Вся система богословия как научной дисциплины по его мнению должна «отражать единство божественной истины»,^[51] т.е. соответствовать своему основному «предмету» и «объекту» изучения, которым *par excellence* является Господь Бог, и истинному положению вещей в мире, созданном этим Богом. Это значит, что логический порядок рассмотрения и изложения богословских вопросов диктуется теоцентричным (т.е. богоцентричным) видением всего мироздания. Онтология Вселенной, центром которой является Троица, определяет структуру богословской науки.

Это убеждение Аквината вполне выразилось в строении его богословской «Суммы»: на основании (а) классического библейского и христианского верования о сотворении, грехопадении и спасении и (б) неоплатонической идеи об эманации-исхождении и последующем возвращении мира в исходное состояние абсолютного единства с божественным Бытием (*Единым*) он выстроил «скелет» своего *opus magnum*. *Сумма теологии* последовательно рассказывает о самом Боге (часть Ia) и о выходе (*exitus* или *egressus*) всей реальности «из» Него и по Его творческой воле (часть Ib); затем она обсуждает

^[50] Ратцингер, *Введение в христианство*, University of America, 2005), 9.
275, 276.

^[51] Romanus Cessario, *A Short History of Thomism* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009), 10.
«...All theological writing ought to reflect the unity of divine truth».

цель человеческого существования и нравственность (части II-I и II-II); и, наконец, сосредотачивает внимание на начале реального возвращения падшего творения к Богу (*progressus, reditus* или *iter ad Deum*) благодаря Воплощению и спасительному подвигу Иисуса Христа (часть IIIa) и действию таинств (часть IIIb).^[52]

Согласно этой схеме ни пневматологии, ни экклезиологии не предусмотрено отдельных разделов. Есть только собственно теология, моральное богословие, христология и сакраментология. Однако, можно сказать, в этом-то и весь секрет. М.-Д. Шеню (Chenu) делает правильный вывод, когда говорит следующее об экклезиологии Фомы:

Примечательно, прежде всего, что его богословское учение о Церкви не находит себе выражения в отдельном труде. Скорее Фома, как и Бонавентура, развивает своё понимание Церкви как института и как таинства в рамках своего [учения о] Христе и богословия Воплощения. Церковь – это тело Христово, одухотворённое (т.е. оживотворённое) Духом. Её органы – это апостольские институты, управляемые различными членами [церкви] под руководством верховного понтифика. В одно и то же самое время Церковь – это и объединение или корпорация в социологическом смысле слова, и сама тайна Христа, мистически и таинственно продолженная во времени и пространстве.^[53]

Своей смертью и воскресением Иисус Христос инициировал возвращение творения к Творцу, однако ни Его присутствие, ни Его миссия не «окончились». Напротив, они полноценно продолжают в бого-человеческом формате благодаря присутствию на земле Святого Духа и церкви Христа. Именно при активном участии Второго Утешителя Спаситель наделяет жизнью и через слово проповеди и знаки таинства укрепляет Свою Невесту.^[54] При этом и Дух, и церковь совместно реализуют на практике и продолжают дело Христа: община спасённых, ведомых Духом к встрече с Богом-Отцом – это и есть осуществление «возвращения» падшего творения к Творцу, это (по словам Конгара) «цельная икономия возвращения к Богу» (“*the whole economy of the return towards God*”).^[55] Иначе говоря, действие Духа в церкви и служение церкви в Духе – это «продолжение Воплощения» (“*the Continuing Incarnation*”).^[56]

^[52] Marie-Dominique Chenu, *Aquinas and His Role in Theology*, transl. P. Philibert (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2002), 137. Ср. Мартин Грабманн, *Введение в «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского*, пер. с нем. А.В. Апполонова (М.: Сигнум Веритатис (Signum Veritatis), 2007), 146-172.

^[53] Chenu, *Aquinas*, 71.

«It is noteworthy, first of all, that his theological teaching on the Church is not developed in a separate treatise. Rather, as with Bonaventure, Thomas's reflection on the Church both as institution and sacrament is developed within his theology of Christ and of the incarnation. The

Church is the body of Christ, animated (given life) by the Spirit. Its organs are the apostolic institutions of various members under the leadership of the sovereign pontiff. At one and the same time, the Church is a body, a corporation in the sociological sense of the word, and the very mystery of Christ mystically and sacramentally extended in time and place».

^[54] Thomas F. O'Meara, “Theology of Church,” in *The Theology of Thomas Aquinas*, ed. R. van Nieuwenhove and J. Wawrykov (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005), 311.

^[55] Ibid, 306.

Вообще, вся экклезиология Фомы Акинского по большей части вращается вокруг трёх концепций: (а) личности Святого Духа как продолжателя миссии Христа, (б) божественной благодати (*gratia*) как Божьей силе, духовно обновляющей и преображающей христиан изнутри и (в) сообществе верных (*communio fidelium*) как собрании или сообществе христиан.^[57] Взаимодействие этих трёх элементов согласно учению св. Фомы можно описать по-разному, но я ограничусь одной – максимально пневматологической – схемой.

Уже сама миссия Святого Духа на земле определяет как вектор Его служения, так и вектор жизни доверенных Ему учеников Христа. Аквинат, цитируя Августина и развивая его идеи, пишет: «Святой Дух вступает во временное измерение для освящения творения. Миссия же – это и есть временное исхождение. ... Следовательно, если освящение творения не происходит никаким иным образом, кроме действия оправдывающей благодати, то из этого следует, что миссия божественной Личности [Духа] заключается лишь в даянии оправдывающей благодати».^[58] Т.е. Дух Святой призван стать «принципом жизни» общины спасённых Христом людей: Он должен придти к ним, в мир времени и пространства, и даровать им (через Своё личное присутствие, а также проповедь и таинства) живительную силу – благодать.^[59] Именно благодаря ей казалось бы обычный социальный институт – организация людей под названием «церковь» – действительно становится Телом Христовым: Дух и Его сила незримо, но эффективно внутренне преображают и объединяют людей в некое подобие «коллективной личности»^[60] с единой целью, единой сутью и единой жизнью «под главою Христом». Цель этого мистического Тела – возвращение к Богу; смысл существования – служение Господу; жизнь – дарованная им Спасителем «жизнь Духа» (*“the Spirit’s life”*).^[61]

Последнее утверждение лучше всего привести в версии оригинала. Фома Аквинский пишет: «Как в человеке есть единая душа и единое тело при множестве разнообразных органов, так и Церковь Вселенская есть единое тело, хотя имеет много органов. Душой же, которая оживотворяет (*vivificat*) это тело, является Дух Святой».^[62] Таким образом, становится очевидно, что в его

^[56] Thomas F. O’Meara, *Thomas Aquinas, Theologian* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 136.

^[57] См. Reinhold Seeberg, *History of Doctrines in the Ancient Church: The Preservation, Transformation, and Further Developments of Doctrine in the Middle Ages*, vol. 2 of *Text-Book of the History of Doctrines*, transl. Ch.E. Hay (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1956), 144-145.

^[58] Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I^o q. 43, art. 3, s.c. (Доступно на *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/> (accessed March 22, 2014).).

«...Augustinus dicit, XV de Trin., quod spiritus

sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturae non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio divinae personae non sit nisi per gratiam gratum facientem».

^[59] O’Meara, “Theology of Church,” 306.

^[60] O’Meara, *Thomas Aquinas*, 138-139.

^[61] O’Meara, “Theology of Church,” 311-312, 314-318.

^[62] Thomas de Aquino, *In Symbolum Apostolorum*, art. 9.

«Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius; ita Ecclesia Catholica est unum

понимании Церковь и Дух сущностно неразрывны, ведь тело без души существовать не может.^[63]

Видение эkkлезиологически-пневматологической ситуации Лютером было немного иным. Поскольку в своём богословии он по большей части исходил не из онтологических и метафизических, а из сотериологических предпосылок,^[64] его богословие во многом формировалось в контексте вопроса оправдания и спасения. Однако до недавних пор некоторые теологические, пневматологические и даже сотериологические идеи Лютера оставались незамеченными и недоисследованными. Во многом благодаря финскому «ренессансу в изучении Лютера» (“a renaissance of Luther studies”)^[65] ученые обратили внимание на эти любопытные идеи.

Суть их заключается в том, что Мартину Лютеру был свойственен не только сотериологический юрицизм с акцентом на «вину», Божью «праведность», «оправдание» и подобные этим концепты. У него также можно найти то, что я бы назвал, пневматологическим динамизмом в противовес статичным и тяжеловесным терминам юриспруденции. В частности, он неоднократно подчёркивает необходимость отождествления и объединения грешника со Христом (*unio cum Christo*) для того, чтобы он мог получить оправдание, даруемое Спасителем. Однако сама концепция «союза» со Христом выходит далеко за рамки юридической картины спасения. Напротив, она подразумевает некое сущностное и личностное единение человека с Господом, о чём не совсем однозначно, но вполне понятно высказывался сам великий реформатор. Так, он прямо говорил о том, что «Христос присутствует в самой [живой и спасительной] вере» (*in ipsa fide Christus adest*).^[66] Такое «обитание» или «пребывание» Бога-Сына в верующем (*inhabitatio Dei*) необходимо для действительного получения спасительных даров, которые доступны только во Христе и через Христа.^[67] Однако, как замечает Карккаинен, «[п]невматологический смысл этого нового подхода к лютеровскому учению

corpus, et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est spiritus sanctus».

^[63] В своём комментарии к Посланию к Ефесянам Фома Аквинский даже вскользь именуется церковью «церковью Духа». Вернее, он высказывается, что Святой Дух заботится о Церкви как о Своей. Например, это видно по такой фразе: «Ибо необходимо верить, что Святой Дух обеспечивает Свою Церковь хорошими пастырями» («*Credendum est enim, quod spiritus sanctus providet Ecclesiae suae de bonis pastoribus*»). *Super Eph.*, cap. 1, lectio 4. (Доступно на *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/> (accessed March 22, 2014).).

^[64] Об этом см. Ростислав Ткаченко, «(Не) «только Писание»: исследование соотношения Священного Писания и Священного Предания как источников богословия у Мартина Лютера в контексте историческо-

го развития западной церковной традиции», *Філософська думка / Sententiae. Спецвыпуск: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії* (2013): 161-163.

^[65] Об этом см. Вячеслав Литвиненко, «Обожение у Лютера: Анализ финского исследования», *Богословские размышления. Спецвыпуск: Библия—Богословие—Церковь* (2013): 86-107. Также см. Вели-Мати Керккаинен, «Учение об обожении и его экуменический потенциал», в *Учение о спасении в разных христианских конфессиях*, 2-е изд., сост. А. Бодров, пер. с англ. М. Сухановой (М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007), 85-115. Сама фраза о «ренессансе» взята из Карккаинен, *Pneumatology*, 80.

^[66] Цитируется по Керккаинен, «Учение об обожении», 96.

^[67] Там же, 97; Литвиненко, «Обожение у Лютера», 93.

очевиден. Ведущая мысль — присутствие Христа в верующем через веру — может быть выражена и в терминах пневматологии: посредничество в дарах спасения осуществляется через Дух Христа... Причастность Богу возможна лишь через Дух Христа, Дух усыновления».^[68] Таким образом, становится понятно, что роль Святого Духа в лютеровском христологическом прочтении оправдания достаточно велика: именно Он соединяет христианина со Христом и реализует процесс оправдания посредством приобщения к Троице.^[69]

Но это не единственная функция Духа в процессе спасения человека: Он не только «обеспечивает» веру, но и постоянно поддерживает её, действуя через церковь — точнее, через проповедь Слова Божьего и совершение таинств в церкви.^[70] Вообще, по убеждению Лютера, Бог соприкасается с нами и влияет на наше духовное состояние двумя разными способами: либо «изнутри», через непосредственное воздействие Духа, либо «снаружи», через опосредованное явление Духа — в Слова и таинствах. Причём первый способ Лютеру казался и менее важным, и менее надёжным. Именно проповедь и таинства — два основных «метода влияния», которыми пользуется Божий Дух в общине верных для их укрепления, обличения и ободрения.^[71]

Исходя из этого, следует сделать вывод о том, что лютеровская пневматология связывает воедино христологию и экклезиологию: Дух способствует зарождению веры и началу духовной жизни человека, однако делает это через церковные проповеди и церковные таинства. Затем он продолжает заботиться о духовном состоянии членов поместной общины верующих и делает это как «лично» или «индивидуально», так и общинно, в рамках коллективных богослужений. Таким образом, и у Лютера экклезиология и пневматология представляют собой неразрывный союз, хотя и в рамках превалирующей христологии и сотериологии.

В целом же очевидно, что история христианской мысли знает не один пример формирования и осмысления учения о Церкви во свете учения о Святом Духе и наоборот. Ранняя церковь выражала это посредством включения пункта о церкви в текст догмата о Святом Духе в древних Символах или «правилах» веры. Средневековая церковь в лице Фомы Аквинского рассматривала Церковь под руководством Духа как продолжающееся Воплощение и служение Христа. Причём эта церковь становилась Церковью исключительно благодаря живительному и скрепляющему действию Духа, который понимался как главное действующее лицо и сама жизнь, «душа», церкви. Ранняя же протестантская традиция в лице Мартина Лютера связала воедино пневматологию с христологией и сотериологией, а затем — и с экклезиологией: спасение, даруемое Христом, может «взять» только человек, в котором действует Дух; а этот Дух всегда действует в церкви и через церковные установления, служения и практики — через провозглашение Слова и совершение таинств. Таковы точки зрения некоторых видных мыслителей прошлых ве-

^[68] Там же, 99.

^[69] Литвиненко, «Обожение у Лютера», 105.

^[70] Kärkkäinen, *Pneumatology*, 83.

^[71] *Ibid*, 84.

ков, и они хорошо вписываются в предложенную здесь концепцию. Однако для полноты картины необходимо обобщить высказанные в трёх разделах идеи и сделать заключительные выводы.

Выводы и заключение

Согласно синтетическому или интегративному подходу – и общей идее всей этой статьи – не существует пневматологии и экклезиологии как отдельных друг от друга областей систематического богословия. Есть *пневматология и экклезиология*, «*пневматология/экклезиология*» или *пневматологическая экклезиология* как цельное богословское рассмотрение христианского учения о Боге Духе Святом в его взаимосвязи с учением о Церкви Иисуса Христа. Причём (1) пневматология определяет экклезиологию, т.к. именно Дух создает, наполняет, наделяет всем необходимым и ведёт к исполнению своей миссии эту церковь; но также и (2) экклезиология подразумевает пневматологию, т.к. церковь как религиозный институт, связанный с понятием и сущностью духовности, нуждается в решающем Субъекте и главном Объекте этой духовности – в некоем духе, который соответствовал её сущности. А т.к. церковь неразрывно связана с откровением Бога в Иисусе Христе, то этот Дух может быть только Духом Бога-Отца и Бога-Сына.

Такого рода концепцию поддерживает и обосновывает как Библия, включая и Ветхий, и Новый Завет (что было показано в разделе 1), так и история христианского богословия в лице ряда своих представителей с их богословскими проектами (что было показано в разделе 2). Кроме того, свойственные христианскому вероучению фундаментальные принципы – богословско-антропологический, богочеловеческий и тринитарный/триадологический – способствуют логическому и методологическому обоснованию необходимости пневматологической экклезиологии. Её можно развивать, отталкиваясь как от идей мыслителей давних времён, так и от более современных нам – И. Конгара и Н. Афанасьева. Наследие этих богословов будет крайне полезно для более детальной проработки идеи и доктринальных следствий пневматологической экклезиологии. Ведь в этой статье, не предлагается завершённая версия такого рода учения о Духе и Церкви. Это всего лишь краткое размышление и предложение для дальнейшей богословской работы. И хочется верить, что она будет проделана и хорошо послужит как современной церкви в целом, так и индивидуальным христианам и людям доброй воли в частности. Пока же хотелось бы подытожить статью несколькими практическими выводами, вопросами для дальнейшего исследования и ответами на вопросы, поставленными в самом начале статьи.

Практические выводы и вопросы для дальнейшего исследования:

- 1) В христианских вузах не следует преподавать экклезиологию и пневматологию как два отдельных предмета. Следует читать один предмет «**Пневматология/Экклезиология**», в котором можно было бы

максимально раскрывать как уникальные черты каждого из этих учений, так и – что более важно – их концептуальную и практическую взаимосвязь.

- 2) Необходимо проведение более глубокого богословского исследования взаимосвязи всех аспектов пневматологии (Личность Духа Святого, действия Духа, человеческий опыт «переживания» Духа или «общения» с Духом и т.п.) со всеми аспектами экклезиологии (структуры церкви, миссия церкви, дисциплина церкви и т.п.).
- 3) Необходимо дальнейшее развитие и систематическое применение учения о духовных дарах и духовном призвании в поместных церквях для того, чтобы все члены церкви могли быть более активно и обширно задействованы в служениях церкви.
- 4) Необходимо переосмысление идеи миссии и служения церкви в целом во свете учения о Личности и миссии Духа Святого (что перекликается с концепцией *missio Dei*). Т.е. важно искать новые модели, форматы и направления служения, сохраняя как верность идее единства Божьего замысла и действия Духа, так и проявляя открытость к новому в контексте постоянно «свежего» и живого действия Святого Духа.

Ответы на поставленные в самом начале вопросы:

Вопросы звучали так: (1) *на самом ли деле Бог-Дух и Церковь существуют или, по крайней мере, могут мыслиться отдельно друг от друга? и каким образом и насколько Бог-Дух и Церковь связаны друг с другом?*

- 1) На первый вопрос (вопрос «неверующего») следует ответить негативно. Бог-Дух и Церковь согласно библейской и богословской логике не могут даже мыслиться раздельно, ведь они связаны друг с другом. Т.е. существование Церкви без Духа и Духа без Церкви невозможно, хотя, конечно же, проблема определения «Церкви» и понимания действия Духа остаётся. Однако это вопрос для другого исследования.
- 2) На второй вопрос (вопрос верующего) следует кратко ответить так: Бог-Дух и Церковь Христова – это две тесно связанные друг с другом реальности и два близких друг друга концепта. Их взаимосвязь обосновывается как богословской логикой, так и Священным Писанием и опытом церкви.

Таким образом, подытоживая данное исследование, можно вслед за Н. Афанасьевым сказать:

Церковь актуализировалась на день Пятидесятницы в Духе и через Духа. Церковь есть место действия Духа, а Дух есть в ней принцип жизни и делания. Церковь живет и действует духом через благодатные дары, которые Бог распределяет в Церкви, как Ему угодно. Благодать является единственным двигателем всего того, что происходит в ней. В духе лежит начало традиции,

а не в человеческих действиях. На первый день Пятидесятницы Церковь уже выступает с основными принципами своего устройства, так как последнее имеет свою основу в том же Духе, через которого она начала существовать. Поэтому дух в Церкви является организующим началом, который исключает в ней всякий иной принцип, т. к. иной принцип находится не в ней, а вне ее.^[72]

Библиография

- Августин. *О Троице* (научное издание). Пер. с лат. 2 т. М.: Образ, 2005.
- Афанасьев, Николай, протопресвитер. *Церковь Духа Святого*. К.: Quo Vadis, 2010.
- Барт, Карл. *Очерк догматики*. Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2000.
- Вольф, Мирослав. *По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы*. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2012.
- Голдсуорси, Грэм. *По Божьему замыслу. Введение в библейское богословие*. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Грабманн, Мартин. *Введение в «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского*. Пер. с нем. А.В. Апполонова. М.: Сигнум Веритатис (Signum Veritatis), 2007.
- Гренц, Стенли и Олсон, Роджер. *Богословие и богословы XX века*. Пер. с англ. Ольги Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Грудем, Уэйн. *Систематическое богословие: Введение в библейское учение*. 2-е изд. Пер. с англ. Т.Г. Батухтиной и В.Н. Генке. СПб.: Мирт, 2010.
- Догматика*. М.: Заочные библейские курсы ВСЕХБ, 1970.
- Дюмулен, Пьер. *Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв.* Пер. с франц. Юлии Куркиной. СПб.: Издательство св. Петра, 2002.
- Каспер, Вальтер. *Бог Иисуса Христа*. Пер. с нем. М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2005.
- Керккеинен, Вели-Мати. «Учение об обожении и его экуменический потенциал». В *Учение о спасении в разных христианских конфессиях*, 2-е издание, составитель Алексей Бодров: 85–115. Пер. сангл. Марии Сухановой. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
- Мак-Грат, Алистер. *Введение в христианское богословие*. Пер. с англ. Одесса: Богомыслие, 1998.
- Литвиненко, Вячеслав. «Обожение у Лютера: Анализ финского исследования». *Богословские размышления. Спецвыпуск: Библия—Богословие—Церковь* (2013): 86–107.
- Мензис, Уильям, и Хортон, Стэнли. *Библейские доктрины: пятидесятническая перспектива*. Пер. с англ. Спирнфилд, Миссури: Лайф Паблшерс Интернешнл, 2005.
- О’Брайен, Питер и Джайлс, Кевин. «Церковь». В *Мир Нового Завета*. Т. 2 *Словаря Нового Завета*, под редакцией Крейга Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда: 848–859. М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2010.
- Райри, Чарльз. *Основы богословия*. Пер. с англ. М.: Духовное возрождение, 1997.
- Ранер, Карл. *Основание веры. Введение в христианское богословие*. Пер. с нем. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
- Ратцингер, Йозеф. *Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры*. Пер. с нем. М.: Духовная библиотека, 2006.
- Стотт, Джон. *Евангельские истины. Личный призыв к христианскому единству*. Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум/Смирна, 2008.
- Тёрнер, Макс «Святой Дух». В *Иисус и Евангелия. Словарь*, под редакцией Джоэля Грина, Скота Макнайта, Говарда Маршалла: 562–571. М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2003.
- Тиссен, Генри Кларенс. *Лекции по систематическому богословию*. Пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 1994.
- Ткаченко, Ростислав. «(Не) «только Писание»: исследование соотношения Священного Писания и Священного Предания как источников богословия у

^[72] Афанасьев, *Церковь Духа Святого*, 426.

- Мартина Лютера в контексте исторического развития западной церковной традиции». *Філософська думка / Sententiae. Спецвипуск: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії* (2013): 154-180.
- Фи, Гордон и Докери, Дэвид. «Дары и плоды Духа». В *Мир Нового Завета*. Т. 2 *Словаря Нового Завета*, под редакцией Крейга Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда: 203-214. М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2010.
- Хейз, Ричард. *Возрождение воображения*. Пер. с англ. Леонида Колкера. Черкассы: Колловквиум, 2012.
- Шнайдер, Теодор. *Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры*. Пер. с нем. Владимира Хулапа. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007.
- Эрикссон, Миллард. *Христианское богословие*. Пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 1999.
- Bauer, Walter, Arndt, William F., Gingrich, Wilbur, and Danker, Frederick W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (BAGD), 3rd Edition. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Buschart, David W. *Exploring Protestant Traditions: An Invitation to Theological Hospitality*. Grand Rapids, MI: IVP Academic, 2006.
- Denzinger, Henricus, et Schonmetzer, Adolfus, ed. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio XXXII. Barcelona/Freiburg/Rome: Herder, 1963.
- Cessario, Romanus. *A Short History of Thomism*. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2005.
- Chenu, Marie-Dominique. *Aquinas and His Role in Theology*. Translated from the French by Paul Philibert. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2002.
- Congar, Yves. *I Believe in the Holy Spirit*. Vol. 1. Translated from French by David Smith. New York: Seabury, 1983.
- _____. "Sacerdoce et laïcat dans l'église." In *Sacerdoce et laïcat dans l'église* by Yves Congar and F. Varillon: 5-43. Paris: Les editions du Vitrail, 1947.
- Corpus Thomisticum*. <http://www.corpusthomisticum.org/> (accessed March 22, 2014).
- Grace, Davie. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in Modern World*. London: Darton, Longman & Todd, 2002.
- Groppe, Elizabeth Tereza. "The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit." *Theological Studies* 62 (2001): 451-478.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.
- Lietzmann, Hans. *Symbole der Alten Kirche*. Fünfte Auflage. Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co., 1961.
- O'Meara, Thomas F. "Theology of Church." In *The Theology of Thomas Aquinas*, edited by Rik van Nieuwenhove and Joseph Wawryk, 303-325. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.
- _____. *Thomas Aquinas, Theologian*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997.
- Pelikan, Jaroslav. *Reformation of Church and Dogma*. Vol. 4 of *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vol. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Seeberg, Reinhold. *History of Doctrines in the Ancient Church: The Preservation, Transformation, and Further Developments of Doctrine in the Middle Ages*. Vol. 2 of *Text-Book of the History of Doctrines* (original title: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*). Translated from German by Charles E. Hay. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1956.
- Turner, Max. "Holy Spirit." In *New Dictionary of Biblical Theology*, edited by T. Desmond Alexander, Brian S. Rosner, D.A. Carson and Graeme Goldsworthy: 551-558. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.