

Ганс Урс фон Бальтазар

Богословская трилогия

СЛАВА ГОСПОДА: БОГОСЛОВСКАЯ ЭСТЕТИКА

Том I

СОЗЕРЦАНИЕ ФОРМЫ

Том II

СФЕРЫ СТИЛЕЙ

Часть 1. Церковный стиль

Часть 2. Мирской стиль

Том III, 1

В ПРОСТРАНСТВЕ МЕТАФИЗИКИ

Часть 1. Древность

Часть 2. Новое время

Том III, 2

БОГОСЛОВИЕ

Часть 1. Старый Завет

Часть 2. Новый Завет

ТЕОДРАМА

Том I

ПРОЛЕГОМЕНЫ

Том II

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Часть 1. Человек в Боге

Часть 2. Личности во Христе

Том III

ДЕЙСТВИЕ

Том IV

ФИНАЛ

ТЕОЛОГИКА

Том I

ИСТИНА МИРА

Том II

ИСТИНА БОГА

Том III

ДУХ ИСТИНЫ

ЭПИЛОГ

HANS URS VON BALTHASAR

THEOLOGIK

ZWEITER BAND

WAHRHEIT GOTTES

JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

Ганс Урс фон Бальтазар

ТЕОЛОГИКА

Том II

ИСТИНА БОГА

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 86.37
УДК 230.111/227.12
Б 215

Перевод: Андрей Лукьянов
Редактор: Алексей Бодров

Данный перевод книги Г. У. фон Бальтазара
Theologik II. Wahrheit Gottes публикуется с согласия
издательства *Johannes Verlag Einsiedeln*.

Бальтазар Ганс Урс фон

Теология. II. Истина Бога / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2018. – 430 с.

ISBN 978-5-89647-357-2

Второй том знаменитой «Теологии» швейцарского богослова посвящен самооткровению триединого Бога в воплощении божественного Логоса, который есть Слово, Сын и Истолкователь Отца. Размышляя над тем, как вечная истина Бога может выражать себя в конечности творения, Бальтазар говорит о парадоксальности этой истины, являющейся одновременно истолкованием единого и триединого Бога и истолкованием мира, грешного и отвернувшегося от Бога. Это двойное истолкование неба и ада разрушает всякую человеческую спекуляцию и попытки рационально создать некую тотальную, абсолютную систему истины. Тот, кто характеризовал себя как путь и истину, явил истину Бога единственным возможным способом, какой апостол Павел называет безумием Бога, которое премудрее человеческой мудрости.

Верстка: Татьяна Дурнова
Обложка: Антон Бизяев

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1985, 2010

© Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2018
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предварительное замечание.....	11
Иоанново восхождение.....	13
1. «Я есмь истина».....	15
2. Истина как «слава» и «благо».....	18
3. Истина как полнота.....	23
Глава I. Божественная и человеческая логика.....	29
А. Логика и любовь.....	31
1. Требование Логоса.....	31
2. Логика любви.....	34
В. Ана-логическая логика в мирской сфере.....	40
1. Триадическая структура мирской логики.....	40
2. <i>Imagines Trinitatis</i> в конечном бытии.....	43
3. Диалектика и диалогика как теологика.....	49
а) Гегель.....	53
б) Диалогики.....	56
4. Плодоносность.....	67
Глава II. Возможность христологии.....	73
А. Самовыражение Логоса.....	75
1. Неудача образов.....	75
2. Христос как истолкователь невидимого.....	76
3. Иисус как совершенно иной и подобный.....	79
4. Истина в подобии.....	84
5. Трансцендирующая имманентность и имманентирующая трансцендентность.....	94
В. Негативное богословие?.....	99
1. Место негативного богословия.....	99
2. Поиск Бога в свете Библии.....	109
3. К церковной рецепции негативного богословия.....	113
4. Не-слово и сверх-слово.....	123

Глава III. Логос и логика в Боге	143
А. Подходы, разграничения	145
1. Отношение Иисуса к Отцу и Духу	145
2. Тожество и различие в Боге	148
а) Сущность Бога в ипостасях	148
б) Непостижимость любви	157
в) Свойства сущности в свете ипостасей.....	160
В. Положение Логоса в Боге.....	173
1. Логос между Отцом и Духом.....	173
2. Определение исхождений	180
а) Проблематика.....	180
б) Слово, Сын, образ, выражение	189
 Глава IV. Ката-логические аспекты	195
А. Тринитарное различие и различие бытия	197
1. Троица и трансценденталии	197
2. Божественное и тварное различие	204
В. Завершения от Бога свыше.....	213
1. Христос объединяет космические полюсы	213
2. Христос – завершитель всех наук.....	222
3. Тринитарная структура истории	229
4. Бог, космос, Богочеловек	238
 Глава V. Слово стало плотью	251
А. <i>Verbum-Caro</i>	253
1. Заострение проблемы	253
а) «Плоть»	254
б) Почему «плоть»?.....	257
в) Слово как противоречие	269
г) Трансцендентальное ожидание?.....	278
д) Ожидающая тщета	281
2. Язык плоти.....	284
а) Язык как выражение.....	286
б) Язык и образ	290
в) Рождение слова	292
г) Миф.....	294

e) Икона	304
f) Символ, метафора.....	311
3. Молчаливое деяние.....	318
V. <i>Factum est</i>	324
1. Факт	324
a) Как отправной пункт всего богословия	324
b) В вечном источнике	326
c) В переходе	328
d) Видение и вера	330
e) Свобода и искушение	335
2. Измерения	342
a) <i>Verbum-Caro</i> в тринитарном измерении	342
b) <i>Verbum-Caro</i> как единство	345
c) <i>Verbum-Caro</i> во всечеловеческом измерении.....	348
d) <i>Verbum-Caro</i> в церковном и космическом измерениях....	354
e) <i>Verbum-Caro</i> и аналогия.....	360
C. <i>Caro Peccati</i>	366
1. Противоречие	366
a) Диалектика и ложь	366
b) Дьявольское и негативность	370
2. “ <i>Caro peccati</i> ”	373
3. Теологика как диалектика?.....	377
a) Язык Писания.....	377
b) Богословие противоречия	387
c) Ад и Троица.....	399
Заключение.....	421
Именной указатель.....	425

Весна и осень, рождение и умирание!
Бесконечный цикл от идеи к поступку,
Бесконечные поиски и открытия
Дают знание движения, но не покоя;
Знание речи, но не безмолвия;
Знание слов и незнание Слова.
Знание приводит нас ближе к незнанию,
Незнание приводит нас ближе к смерти,
Ближе к смерти, не ближе к Богу.
Где Жизнь, которую мы потеряли в жизни?
Где мудрость, которую мы потеряли в знании?
Где знание, которое мы потеряли в сведеньях? <...>

Мы смотрим со дна морского, глядим вверх.
И видим свет, но не видим, откуда он. <...>

Поэтому мы благодарны Тебе за наш огонек,
окутанный тенью.
Мы благодарны Тебе, подвижному нас строить
и находить и творить кончиками наших пальцев
и взорами глаз.
А когда мы построим алтарь Свету Невидимому,
можно будет поставить на него огни, для которых
и предназначено наше телесное зренье.
И мы славим Тебя, ибо тьма – напоминание о свете.
О Свет Невидимый, мы возносим Тебе хвалу
за Твою великую славу!

Т. С. Элиот*

* Томас Стернз Элиот, *Камень (Песнопения)*; перевод А. Сергеева.

Предварительное замечание

Разделение на две части того, что в двух следующих томах предложено как «теологика», остается искусственным разделением; обе части должны рассматриваться как единое целое. Теологика начинается с самооткровения триединого Бога в воплощении божественного Логоса, а Логос есть Слово, Сын и Истолкователь Отца. Так Он понимает себя и так желает быть понятым. Однако для того, кто хотел бы понять Его как то, что Он есть, – разве Он не *Пневма*, что вводит нас в Его истину и тем самым в Его отношение к Отцу? С одной стороны, Логос обещает нам Пневму как своего толкователя на время своего возвращения к Отцу; но, с другой стороны, все, что Он прежде в своем пришествии во плоти и в своих страстях и воскресении сделал и пережил, Он совершает в Духе, которого Отец ниспослал Ему без меры. Таким образом, разграничительная линия между делом Логоса и делами Пневмы искусственна. Есть такие дела, как установление евхаристии и ее продолжение в течение столетий, и есть многие другие, подобные этому, которые мы не можем приписать ни одному, ни другому. Поэтому-то мы и придерживаемся апостольского символа веры, который истолкование дел Сына – Церковь, оправдание и освящение в таинствах, тайны общения святых, воскресение из мертвых и вечную жизнь – причисляет к делам Духа, причем нельзя забывать, что неделимый триединый Бог все дела спасения совершает в единстве, хотя каждая Ипостась действует в своем собственном бытии.

Но поскольку здесь речь идет о теологике, то прежде всего возникает центральный вопрос – как вечный Логос Бога может выражать себя в конечности творения, а раз Он это может, то (как бесконечный отзвук) следует все то, что Святой Дух через пространства и времена развертывает из единого события.

ИОАННОВО ВОСХОЖДЕНИЕ

1. «Я есмь истина»

От того, что в первом томе рассматривалось как истина, к этому речению Иисуса нет никакого последовательного перехода, только скачок. «Я есмь истина» (Ин 14:6) как высказывание какого-то человека не может идти снизу вверх, а только сверху вниз, в движении того, кто «пришел» оттуда, чтобы на земле быть этой истиной и о ней свидетельствовать: «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать (*martyrein*) о истине» (Ин 18:37). Оба высказывания стоят рядом: Иисус есть истина и свидетельствует об истине. С объективной точки зрения оба высказывания могут быть тождественными; однако они указывают на различие. Различие в тождестве становится очевидным в самовысказывании: «Если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно; потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду» (8:14); но, согласно обычаю иудеев, только свидетельство двоих заслуживает доверия, продолжает Он, разъясняя свое происхождение и свой уход: «Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня» (8:18). Поэтому если соотнести оба высказывания, то Он – истина в качестве посланника от Отца; Он не свидетельствует об Отце как об истине (Бог в писаниях Нового Завета становится «любовью», но никогда не называется «истиной»)¹, Он истина *как* посланник, а именно – посланный ради спасения мира (12:47), тем самым открывающий волю, ум и дело Отца. Он *есть* истина, а не только свидетельствует об истине.

Конечно, Иисус свидетельствует о том, что Он сам испытал: «Истинно, истинно говорю тебе: мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели» (3:11), «Приходящий с небес есть выше всех, и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует» (3:31-32). Но и другие свидетельствующие «видели», однако они – не истина. Так, Иоанн Креститель говорит: «И я видел (как сошел

¹ Ignace de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean I* (Biblical Institute Press, ROTH 1977) 5-15, 29-36.

на Него Дух и пребыл на Нем) и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий» (1:34). И христиане говорят: «мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин 1:2); также и любимый ученик у креста говорит: «И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину» (Ин 19:35). Но видеть истинно и говорить истину – еще не то же, что быть истиной. Только Иисус может одновременно быть истиной и свидетельствовать о ней, потому что Он единственный, кто приходит от Отца, посланник Отца (3:34; 14:24), Его «истолковывающий» (1:18).

Это истолкование осуществляется не только посредством слов, но еще более очевидно – посредством дел («а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим», Ин 10:38). Но поскольку Его слова, как и Его дела, суть «истолкование» Отца в собственной миссии-посланничестве, то истина, которая есть Иисус, говорит свои слова не от себя в некоей абсолютности, а в соотнесенности с Отцом, которого она истолковывает («Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить», Ин 12:49), и дела свои эта самая истина творит не от себя в некоей абсолютности («Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также», 5:19; «Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне», 10:37). Эта неразделимость слова и дела тесно связана с основным высказыванием о Слове, которое «было в начале» и которое само «было Бог» (1:1-2), «стало плотью» (1:14) и *как* плоть, то есть как телесный смертный человек, не только в произносимых словах, но и во всей своей действующей телесности есть истолкование Отца.

Но что именно Он истолковывает, если Он есть «истина»? Разумение и деяние Отца, который «так возлюбил мир, что отдал Сына своего едиnorodного» (3:16), причем он может быть «истиной», только если Он не просто отдан Отцом, но эту отдачу совершает в самом себе: «Потому любит Меня Отец, что

Я отдаю жизнь Мою ... Никто не отнимает ее у Меня, но Я сам отдаю ее. Имею власть отдать ее» (10:17-18). Он имеет эту власть «в самом себе», хотя она и дана Ему Отцом (5:26), в то время как Пилат, перед которым в начале своих страданий Он признает себя царем, который пришел в этот мир, чтобы свидетельствовать об истине, «не имел бы никакой власти, если бы она не была дана ему свыше» (19:11), то есть Пилат *не* имеет ее «в самом себе». И все же Иисус свидетельствует одновременно и о своем бытии истиной (и в этом смысле о своей абсолютности), и о том, что Он получил это от Отца (следовательно, и о своей относительности).

Но кто способен понять такую истину, которая выдает себя за человеческое «истолкование» (*exegese*, 1:18) божественного Отца, но при этом одновременно выдвигает притязание на то, что она – не просто истолкование истины, но сама «истина»? Кто должен понять, что здесь – неразрывное единство двух свидетельствующих: Отца, который свидетельствует в пользу своего истолкователя, и того, кто о себе самом свидетельствует как об истолкователе: «Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня» (8:18), в результате чего не возникают две истины, а истина как истолкование является единственной?

Это потребует истолкования истолкователя, того, кто, имея отношение только к этой истине, сам может быть назван истиной; таковым является «Дух истины» (1 Ин 4:6), поскольку в кульминационном пункте истолкователя, где Его истолкование «совершилось» (Ин 19:30), Дух становится со-свидетелем (наряду с «водой и кровью» из раны в боку: «и Дух свидетельствует, потому что Дух есть истина», 1 Ин 5:6) и, как таковой, открывателем истины истолкователя и *эйсегетом* (вводящим) в нее, а не в свою собственную: «Дух истины введет вас во всю истину, ибо не от Себя говорить будет, но ... от Моего возьмет и вам возвестит»* (Ин 16:13-14). Он это удостоверит так, как адвокат (*Paraklet*) может неопровержимо

* Синодальный перевод изменен сообразно тексту автора. – Здесь и далее в сносках под знаком * даются примечания переводчика.

удостоверить положение дел и обличить (*elenchein*) противоположное (ошибочное) мнение (16:7-11), и не просто внешним образом, но внутренним, так что Он может производить веру в засвидетельствованную (1 Ин 5:6) и истолкованную (Ин 16:13) истину среди тех, к кому она обращена (1 Ин 3:23-24), и так, что и они вместе с Ним могут стать свидетелями единой и единственной истины («Дух истины ... будет свидетельствовать о Мне; а также и вы будете свидетельствовать», Ин 15:26-27). Истолкование Духом в этом отношении тотально: показывает именно всю истину внешне и вводит в нее внутренне (16:13), посвящая даже в то, чего еще не сказал Иисус, ибо крест и воскресение, завершение Его истины, пока еще предстоят. Тем самым Дух вводит и в это пока еще «будущее», в собственно эсхатологическое, которое завершает истолкование Иисуса и одновременно открывает его для бесконечного истолкования через все времена (16:13). Это истолкование Духа, опять же, не предложит никакой новой истины, помимо истины истолкования Иисуса, но будет становиться все новым «напоминанием» о неисчерпаемой глубине Его истолкования: Он «научит всему», значит всегда будет только «напоминанием обо всем», что касается истолковательного слова Иисуса (14:26).

Таким образом, единая истина – истолкование Отца Сыном, которое со своей стороны истолковывается Духом, – есть, в конце концов, троичная истина, но как *a-letheia* («раскрытие; разоблачение»), раскрываемая в мире и для мира, и божественная (имманентная) Троица не может быть ни высказана, ни мыслима иначе, как в связи с самой же этой, раскрываемой для мира истиной, а не в отделении от нее.

2. Истина как «слава» и «благо»

Истина, которой является Иисус как истолкователь и как истолковываемое, не теоретическая в абстрактном смысле, а конкретно

созерцаемая (*theorein*), так как это – истина Слова, ставшего плотью: «которую мы видели своими очами и которую рассматривали» (1 Ин 1:1), и эта созерцаемая истина есть не что иное, как то, что в первой части этой трилогии мы обозначили как «славу»: не имеющее мирских аналогий представление Бога в мире. Поэтому созерцаемая теперь («Он явил славу свою», Ин 2:11) как «слава Божья» (11:40) и истолковываемая истина Отца – одно и то же: «мы видели славу Его, славу, как Единорожденного от Отца, полную истины» (1:14). Оба слова – слава и истина – в конечном счете говорят об одном: истолкование Отца Сыном, истинное и славное не только потому, что оно способно являть божественную истину и славу, но и потому, что оно *одновременно* есть истолкование единорожденного от той же самой истины и славы.

Но мы уже видели, что Сын являет не что иное, как благо или любовь, или благодать Отца, так что Он являет себя в своем целостном истолковании через свою жизнь, смерть и воскресение, и единственно здесь Бог проявляется как любовь (1 Ин 4:8). Тем самым и вторая часть этой трилогии встраивается в это понимание истины. *Харис* и *алетэйя*, *благодать* и *истина* могут отныне быть называемы на одном дыхании: «Мы видели славу Его ... [Слово...] полное благодати и истины» (Ин 1:14) и (теперь в противоположность ветхозаветному Закону, данному через Моисея): «благодать же и истина произошли от Иисуса Христа» (1:17). Опять же, благодать – не только явленное, любовь Отца, который посылает Сына, но и откровение самого Сына, так что «благодать и истина» правомерно назвать гендиадисом*. Можно было бы прямо-таки говорить о «благодати (или отдаче) истины». Надо подумать и том, что благо истины являет себя не только во всем существовании Сына вплоть до креста, но и окончательно лишь в отдаче всего этого отношения «Отец-Сын» в истолковывающем Святом Духе, кото-

* От др.-греч. ἐν διὰ δύοιν («одно через два») – фигура речи, выражающая одно понятие двумя лексическими единицами.

рый становится посредником при передаче *харис-алетэйи* в мир, внешне – как ходатай и защитник, внутренне – как «помазание» в сердцах верующих, благодаря которому они становятся знающими (1 Ин 2:27сл).

Тем самым данная трилогия вопреки своему христоцентризму – или как раз из-за него – оказалась бы глубже, чем составленная во всех частях тринитарно.

Это можно пояснить еще тем, что в Единородном Сыне истолковывающая себя истина оказывается более обстоятельной и подробной, чем все свидетельство Его жизни, и внешнее отношение между истолкованием любви Отца и Его истолкованием со стороны Духа становится понятнее как окончательный дар Отца и Сына миру.

Важно, что решающее слово Иисуса о том, что Он пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине, произносится в начале Его страстей, а именно – как утвердительный ответ на вопрос Пилата, является ли Иисус царем. В изложении страстей у Иоанна слово «царь» звучит двенадцать раз. Пилат ставит Его перед иудеями как их «царя» (19:14), увенчанного тернием (19:1-3), облаченного в царскую багряницу (19:5), а затем висящего на кресте под надписью на трех языках «Царь иудеев» (19:19). В этом контексте Иисус свидетельствует, и это свидетельство в пастырских посланиях будет названо «добрым» или «славным» исповеданием (1 Тим 6:12-14), что несомненно вновь намекает на обстоятельства этого свидетельствования: перед лицом крестной смерти². Как Царство, так и «истина Христа завершается на кресте»³.

² Н. Frhr. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1936) 51: «Эта фраза ... звучит совсем как соответствующая фраза о страдании и распятии фактически после смерти Иисуса, вот только эта смерть по своей сути представляет собой свидетельство Его притязания и в этом отношении ... объективно связана с устным свидетельством перед Пилатом и составляет с ним единство».

³ De la Potterie, l.c. 110.

Это настолько верно, что из этого момента, где свидетельство истины и свидетельство жизни образуют единство, возникает в единой связке все многообразие развертываемого Новым Заветом понятия «свидетельство». «Прообраз христианского свидетеля – сам Распятый»⁴. Свидетельствовать означает с самого начала не просто что-то высказывать; свидетельство заключает в себе личное участие, отстаивание того, что высказывается. Поэтому-то Христос определил свою «экзегезу» (1:18) Отца не иначе, как свидетельствование, а именно, как упомянуто, не просто словами, за истину которых Он отвечает, но «делами». Эти дела не встают (как у Павла) в противоречие с верой, но равнозначны делу самого Бога, которое совершается через дела Иисуса: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить (*teleiōsō*) дело Его» (4:34). Еще более отчетливо: «Я прославил Тебя на земле, совершив (*teleioun*) дело, которое Ты поручил Мне исполнить» (17:4). Об этом совершении свидетельствует Иисус в своем последнем слове: «Совершилось!» (*tetelestai* 19:30). Совершенные дела Бога, которое Иисус называет также «прославлением» Отца, внутренне устремлено к тому решающему делу Отца, которым станет воскресение Иисуса: «прославление» Сына Отцом (13:31сл). С этой вершины свидетельствования Иисуса становится понятным, что, хотя слово *martyrion* означает прежде всего чисто миссионерское возвещение, для Иисуса новозаветное свидетельствование уже у синоптиков связывается с речениями о преследовании, ведь все те, которые желают быть свидетелями Иисуса, должны ежедневно брать на себя крест (Лк 9:23). Пример этого – свидетельствование Павла, который ежедневно во время своей жизни (а не в смерти) «носит в теле» «мертвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса (в воскресении) открылась в теле нашем»; «мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы

⁴ Н. Strathmann, “Art. Martyrs” (usf.), in *Theologisches Wörterbuch zum NT* (= ThW) IV (1942) 500.

и жизнь Иисуса (в воскресении) открылась в смертной плоти нашей». И как раз это и есть существование апостольское и миссионерское: «так что смерть действует в нас, а жизнь в вас» (2 Кор 4:10-12). Павел – свидетель, *martys*, поскольку всему его существованию придают форму смерть и воскресение Иисуса. Он предохраняет себя от пустых речей, желая в собственной «немощи и страхе и в великом трепете» возвещать не что иное, как крест Иисуса, ибо только через него являются «дух и сила» (1 Кор 2:1-4). Здесь соединены три момента: «слово о кресте» (1 Кор 1:18) мир воспринимает как скандал и безумие, поэтому оно неизбежно вызывает преследования, но их преодолевает творимая в свидетеле духом и его силой форма свидетельства об Иисусе. *Martys* окончательно становится «мучеником» только в Откровении, в книге, где отныне идет речь об окончательном «да» или «нет» по отношению к истине «Иисуса Христа, свидетеля верного» (Откр 1:5). Свидетельство через смерть столь окончательно, что уже непроверяемо. Сквозь всю историю церкви понятие «мученик» будет связываться с этим свидетельством перед лицом смерти, хотя Павлово богословие, понимающее *жизнь* свидетелей как несущую в себе образ смерти и воскресения Иисуса, содержит и более широкое понятие свидетельства.

Второе, что остается здесь показать, – это внутреннее единство между свидетельством Иисуса и свидетельством Духа. Это единство познается, во-первых, по тому, что все жизненное свидетельство Иисуса совершается в Святом Духе: уже начиная с вочеловечения мы понимаем Его как плод деятельности Духа (Лк 1:35), а в сцене крещения на первый план выдвигается передача миссии Духа общественному служению Сына (Мф 3:16 пар). Так что Дух присутствует в жизни Иисуса не только как свидетель, но и как сорботник (Мф 12:28) и как постоянный посредник воли Отца и, нагруженный этим опытом, испускается в смерти Иисуса (Ин 19:30, где, как и в Лк 23:46, речь идет о «передаче» себя Отцу). Поэтому когда Он как воскресший и из послушного Слу-

ги возвышенный до Господа (Деян 2:36) на Пасху телесным жестом вдыхает в своих учеников свой Дух, то, конечно, тот Дух, который не только продолжал жить в Иисусе в своей божественной полноте и осмыслен в своей во все времена актуальной перспективе, так что может свидетельствовать, но и может быть понятным прежде всего как проживаемая «истина» (истолкование Отца), как Его благодать, любовь и отдача (*харис*) в сердцах, в которые Он изливается (Рим 5:5), и именно может постоянно «напоминать» (Ин 14:26) о взаимно переживаемом «прославлении» Отца и Сына в жизни, смерти и воскресении Иисуса. Но если Он одновременно – от Отца исходящий (*ekporeuetai*, Ин 15:26)⁵ и Сыном «посылаемый» (*пemпsō*, там же), то тем самым дар их обоих, который как никакой другой знает «глубины Бога» (1 Кор 2:10) и Его тринитарную любовь к миру и может рассказать об этом, есть любовь, являемая нам как истина и слава.

3. Истина как полнота

Только там, где истина понимается в христологически-тринитарном смысле, ее можно связать с понятием «полноты»: тогда она охватывает не только онтологически другие трансценденции («слава», «благо» и, в действительности представления Божьего Слова во плоти, также и «единство»), но и тринитарно – внутреннее нерасторжимое отношение Сына к Отцу и к Духу. И кроме того эта христологически-тринитарная истина получает абсолютный примат над всем, что может быть внутримирно обозначено как истинное, что дает себя обнаружить соответственно в родстве между Иоанновыми и Павловыми высказываниями.

⁵ О том, что здесь идет речь о временном, икономическом исхождении Духа, а не о Его вечном исхождении от Отца, ср.: de la Potterie, l.c. 384-389. Главное доказательство – в *elthē* из стиха 26: «Когда Дух *придет*», как от Отца приходящий (и кроме того Мною от Отца посланный).

В начале могло бы стоять ясное высказывание из Кол 2:9-10: «...в Нем обитает вся полнота (*plērōma*) Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти». Полнота Бога, чья троичность здесь не упоминается, обитает в Ставшем плотью; от этой полноты верующие получают свое собственное исполнение, причем полнота Христа возглавляет (*überhauptet*) одновременно все внутримирно действительное и стремящееся себя утвердить под главой (*behaupten*). Это место – «почти авторская цитата из христологического гимна»⁶ в Кол 1, чье толкование сложнее: «ибо благоугодно было*, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все» (Кол 1:19сл). Кому это было благоугодно, здесь не сказано, но все же может подразумеваться упомянутое в 2:9 Божество, а не полнота как таковая; полнота же Христа характеризуется через то, что ею всякий разлад был «примирен», «преодолен». Так что с обитанием полноты в Нем ничто из прежнего несравнимо, будь то обитание Бога на Сионе, в Храме или в избранном народе; заключительное «благоугодно» является определяющим для всего творения, оно эсхатологично и характеризуется «полнотой времен» (Еф 1:10), суммирующей в себе полноту Христа. И снова это полнота Христа, которая с одной стороны окончательно исполняет Церковь как Его Тело (так что становится «полнотой того, кто наполняет все во всем», Еф 1:23), а с другой стороны она в космическом смысле «превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства», Еф 1:21). А верующие должны через вселение Христа в них приобрести способность «исполняться всей полнотой Божьей» (Еф 3:19), то есть (действительно) узнать ту истину, которой можно быть только охваченным и осиленным. Относительно этого парадокса требующей познания, но превосходящей познание истины следует

⁶ E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (1930) 105.

* В Синод. пер. здесь вставка: «[Отцу]».

вспомнить ряд мест у Павла, где христианское познание обретает свое превосходящее исполнение в познании Богом (1 Кор 8:3; 13:12; 2 Кор 5:11; Гал 4:9; Флп 3:12). В Еф 4:10 снова в связи с восхождением Христа «превыше всех небес» идет речь о том, что Он с этой высшей точки желает «наполнить все», что в дальнейшем описывается как возрастающее через Церковь к Нему как главе (4:15). Это возрастание в полноту Христа в конце концов характеризуется как «истина во Христе», в которой мы «научились» (4:21; ср. 4:15: истину возвещать и жить ею в любви, и 4:24, где истина бытия христианина видится как праведность и святость).

Еще яснее, чем у Павла, связь между «полнотой» и «истиной» в Прологе Иоанна. Здесь сначала (1:14) констатируется, что «*харис* и *алетэйя*» в воплотившемся Сыне Отца достигли своей полноты (*plērēs*), что становится понятным, когда обдумывается описанное выше единство обоих – «раскрытое благо» или «любящее благодатное раскрытие». Эта эсхатологическая и непревосходимая полнота подчеркивается репликой Крестителя о том, что Приходящий по времени позже «стал впереди меня, потому что был прежде меня». Но, как и у Павла, полнота (*plērōma*) Христа, в которой триединный Бог желает сообщить себя миру, должна приниматься верующими: «от полноты Его все мы приняли» (1:16), причем эта полнота не падает с Неба внезапно, а подготавливается «благодатью», о которой стало известно уже в Ветхом Завете. «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой» (8:56), Исайя что-то уже увидел от «славы» Христа прежде и возвестил о ней (12:41), Моисей, устанавливая Закон, «писал обо Мне» (5:46). Все это было уже благодатным подступом к полноте Христа. Поэтому Пролог может продолжить: «мы приняли (окончательную) благодать на (подготовительную) благодать», ибо «Закон дан через Моисея; благодать же и истина пришли через Иисуса Христа» (1:16-17). Благодатью был уже Ветхий Завет, но лишь постольку, поскольку он был предварением Христа, и, хотя в Ветхом Завете столько говорилось об истине и правдивости

Бога⁷, эта истина не могла называться полнотой. Она, как говорит Иоанн, была в сущности *potos*, законодательством, инструкцией Бога о том, как человеку вести себя в Завете-Союзе. Полнотой истина становится только тогда, когда весь Отец раскрывается и истолковывается во всем вочеловечившемся Сыне, и эта полнота может быть получена людьми через Святого Духа. Несмотря на видение славы у Илии, Исаяи, Иезекииля, высказывание в последнем стихе Пролога снова закрывается в своей ни с чем не сравнимости: «Бога не видел никто никогда. Единородный Сын, сущий в лоне Отчем, Он явил*» (1:18) и, являя, так сообщил себя, что мы можем иметь сущностное участие в Его сыновстве.

В одном месте своей *Логик* Гегель говорит: «Если понятие (в высшей степени как абсолютная идея) характеризуется как истина бытия и сущности, то следует ожидать вопроса, почему с ним же не производится начало. Ответ на это может быть тот, что там, где речь идет о мыслящем познании, с истины поэтому начинать нельзя, так как истина, как образующая начало, покоится на чистом уверении, мыслимая же истина как таковая должна проверяться мышлением»⁸. Поэтому философ начинает с «самой скудной тактики» (бытие, ничто, становление, нечто и т.д.), чтобы постепенно посредством диалектического метода взойти к последней полноте (у Гегеля – к абсолютной идее или к абсолютному знанию). Теологика может позволить себе начать с абсолютной полноты, потому что она как таковая уже есть самоистолкование Бога для мира и кроме того истолковывается и подается мирским умам Святым Духом (который не есть абсолютный дух Гегеля) в бесконечной прогрессии. Конечно, можно было бы сказать, что скудность гегелевского начала соответствует аналогичной скуд-

⁷ Особенно в смысле «надежности», правдивости, верности прежде всего Бога, но также и людей. Ср.: A. Weiser, in ThW VI (1959), 183ff.

* Букв. по-немецки есть и другая коннотация: «истолковал», «изъяснил».

⁸ *Enzyklopädie I: die Logik* (Berlin 1840), Zusatz zu § 159. В тексте стоит “beruhen” (вместо “beruht“) [«покоиться» вместо «покоится»].

ности в богословии: нищете ставшего плотью Слова Божьего; однако это не нищета абстракции, а нищета любви, «блаженная нищета» (первое слово возвещения Иисуса, Мф 5:3), поскольку эта нищета свободно избрана, чтобы обогатить нас (2 Кор 8:9).