

М.В. Ковшов

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ БОГООБЩЕНИЯ В БОГОСЛОВИИ АПОСТОЛА ПАВЛА НА ПРИМЕРЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ

Рассматривается значение общения между Богом и человеком для спасения всего тварного космоса на материале послания св. ап. Павла к Римлянам.

Ключевые слова: Новый Завет, апостол Павел, послания, богообщение, богословие, сотериологический, современная библеистика.

Введение

Послания св. ап. Павла занимают особое место в Священном Писании Нового Завета как по своему объему, так и по богословской значимости. Вместе с тем необходимо констатировать отсутствие современных отечественных исследований богословия св. ап. Павла как общего, так и детализирующего характера. Фактически, единственной обзорной и одновременно детальной отечественной работой по корпусу посланий апостола Павла на сегодняшний день остается фундаментальный труд профессора Санкт-Петербургской духовной академии Николая Никаноровича Глубоковского «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу»¹. Однако при всей своей ценности и значимости для русской библейской науки данная книга во многом устарела фактологически. В силу известных исторических причин отечественная библеистика в XX в. была лишена возможности нормально развиваться, и ученикам и последователям Н.Н. Глубоковского не удалось продолжить дело своего великого учителя.

Михаил Всеволодович Ковшов — кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики Московской православной духовной академии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 10-04-00133а.

¹*Глубоковский Н.Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 1: Введение. Обращение Савла и «Евангелие» св. апостола Павла. «Евангелие» Павлово и иудейско-раввинское богословие, апокрифы и апокалиптика. СПб., 1905. Кн. 2: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. Заключение. СПб., 1910. Кн. 3: Божественность «Евангелия» Павлова и метод обоснования сего в исследовании о нем. Дополнения и указатель содержания первых двух книг. СПб., 1912.

В то же время на Западе в течение XX в. было написано огромное количество исследований, посвященных посланиям св. ап. Павла, его жизни и богословию. В качестве яркого примера можно привести работу британского ученого Джеймса Данна «Богословие апостола Павла», в которой он дает обзор мысли этого новозаветного автора и вместе с тем подробно рассматривает систему его богословия². Исагогическим введением к этому основательному труду может служить вышедший под редакцией того же исследователя сборник статей «Кембриджский путеводитель по апостолу Павлу», авторы которого подробно рассматривают вопросы жизни св. ап. Павла, исторического контекста, в котором были написаны послания, разбирают проблемы их авторства, подлинности, значения для современности и т.д.³

К сожалению, отечественных аналогов подобного рода работ на сегодняшний день не существует. Однако появление аналогичных исследований само по себе не решит проблему слабой изученности наследия св. ап. Павла. В течение десятилетий отечественная богословская наука находилась в искусственно созданном гетто и была озабочена «самыми элементарными вопросами простого существования»⁴. По этой причине на сегодняшний день недостаточно говорить о русской библеистике как о самостоятельной научной школе с собственной концептуальной научной парадигмой (что можно было сказать о дореволюционной российской библейской школе). Нынешние отечественные библеисты чаще всего находятся между Сциллой слепого подражания современным западным авторам и Харибдой механического репродуцирования достижений русских дореволюционных библеистов без учета данных современной библейской науки.

Преодоление этой ненормальной ситуации возможно только на пути гармоничного сочетания общего подхода к изучению Священного Писания, сложившегося в русской дореволюционной библеистике, с огромной базой фактологических наработок, накопленных библеистикой западной. Основными критериями отношения к Священному Писанию для русских библеистов XIX в. было, с одной стороны, признание его богодухновенности, а с другой, требование не исключать использование святоотеческой экзегетики для уяснения смысла библейского текста. Необходимость использования основополагающих достижений западных библеистов XX столетия, а также современных методов и под-

²Dunn J.D.G. The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids, 2006.

³The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge, 2003.

⁴Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947. С. 12.

ходов к толкованию Священного Писания, обусловлена объективным отставанием российской библейской науки от западной. Однако такое использование не должно переходить в слепое механическое заимствование и копирование; напротив, в ряде случаев весьма полезным является критично-полемичное отношение к иностранным источникам. Хорошим примером такого отношения является уже упоминавшийся труд проф. Н.Н. Глубоковского. В нем он демонстрирует свою широчайшую эрудицию, рассматривая все известные в его время подходы к посланиям св. ап. Павла и его богословию, и в то же время показывает здоровое отношение к ним, не собираясь во всем соглашаться с доводами западной библейской науки. Лишь при таком подходе представляется возможным дать объективную картину изучения посланий св. ап. Павла в современной библеистике, сохраняя вместе с тем преемство с уже имеющейся традицией библеистики отечественной и тем самым способствуя возрождению последней. Методологическому примеру Н.Н. Глубоковского следовал и автор данной статьи при ее написании.

Идея богообщения в посланиях святого апостола Павла

Одна из важных проблем, связанных с изучением посланий св. ап. Павла, может быть сформулирована следующим образом: *действительно ли в посланиях святого апостола присутствует идея богообщения?*

В данной проблеме можно выделить несколько более частных вопросов. Во-первых, есть ли у нас достаточные основания говорить о том, что в посланиях апостола Павла наличествует идея именно об *общении* человека с Богом? Как ни странно, сомнения в этом можно встретить в православной среде. В православии принято говорить скорее о *богопознании*, нежели о *богообщении*. Вместе с тем категория общения занимает центральное место в таком философском направлении, как персонализм (и православный в том числе). Поэтому для некоторых православных богословов указанная тема ассоциируется с навязыванием апостолу Павлу чуждых ему философских представлений.

Второй вопрос связан с тем содержанием, которое вкладывается в понятие «богообщение». Почти сто лет назад Альберт Швейцер заявил, что «у Павла нет мистики единения с Богом — только мистика единения со Христом, посредством которого человек становится в определенное отношение к Богу. <...> Павел — единственный из христианских мыслителей, у кого есть только мисти-

ка единения с Христом и нет мистики единения с Богом»⁵. Для того, кто воспринимает Господа Иисуса Христа всего лишь как «Иисуса из Назарета», это утверждение будет означать, что у апостола Павла вообще отсутствует представление о непосредственном личном общении между человеком и Богом. Для православного человека полнота богообщения подразумевает личные взаимоотношения с каждой из Ипостасей Пресвятой Троицы, поэтому принятие им данной точки зрения неизбежно приведет к редукции апостольской идеи о богообщении до швейцеровской мистики соединения со Христом.

По мнению автора, есть все основания утверждать, что в посланиях апостола Павла присутствует идея об общении человека с Богом. Богообщение для апостола подразумевает глубокие межличностные взаимоотношения человека с Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Духом Святым, и имеет определяющее значение для спасения как человека, так и всего тварного космоса.

Для ответа на первый из поставленных выше вопросов достаточно проанализировать те категории, которые апостол Павел употребляет для обозначения общения человека с Богом. Самая главная из них — *κοινωνία*. Русский перевод слова *κοινωνία* как «общение» не совсем адекватно передает значение греческого термина, поскольку, как отмечает Дж. Кэмпбелл (J. Campbell), «главной идеей, выражаемой термином *κοινωνίος* и родственными ему словами, является не общность с другой личностью или личностями, но соучастие в чем-то, в чем принимают участие также и другие»⁶. Можно было бы перевести это слово как «соучастие, соработничество, сотрудничество» (ср. греч. *συνεργία* — «соработничество, сотрудничество»⁷). *Κοινωνία*, таким образом, указывает на тесную связь, близость, дружеские взаимоотношения. Классические греческие авторы

⁵ Швейцер А. Мистика апостола Павла // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Чернявский А.Л., сост. М., 2006. С. 27, 28. Согласно трактовке Швейцера, апостол Павел признает и мистику единения с Богом, однако она станет возможной только в мессианском Царстве Иисуса. См.: Там же. С. 35.

⁶Цит. по.: Panikulam G. *Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life*. Rome, 1979. P. 1.

⁷*Lampe*. *Lexicon*. P. 1323. Стоит отметить, что этот термин употреблялся святыми отцами как для описания соработничества Бога и человека в деле спасения, так и взаимодействия Лиц Пресвятой Троицы. Так, например, свт. Афанасий Великий говорит о синергии, соработничестве Святого Духа Отцу и Сыну при сотворении человека, имея в виду Его Божественное достоинство, см. *Athanasius Alexandrinus*. *De Sancta Trinitate* (dialogi 1, 3, 5) 28.1228.38–40, 52–54; 28.1232.15–18 // TLG.

(например, Эврипид) называют этим словом брак⁸. Характерно, что антонимом κοινωνία служит слово κακία — «зло, испорченность, негодность»⁹.

В Священном Писании Нового Завета термин κοινωνία используется как для описания взаимоотношений между Богом и человеком, так и людей между собой. Макс Тернер (Max Turner) справедливо замечает, что понятие κοινωνία в Новом Завете имеет два измерения: вертикальное и горизонтальное¹⁰. К первому относится общение человеческих личностей с Пресвятой Троицей, а ко второму — друг с другом в единстве Церкви. Оба вида общения нераздельны и взаимосвязаны. Например, апостол Иоанн Богослов, который определяет цель своего послания как «чтобы и вы имели общение (κοινωνίαν ἔχητε) с нами», главной причиной для этого общения называет то, что «наше общение (ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα) — с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом» (1 Ин 1:3). Здесь κοινωνία, по мнению Макса Тернера, означает не просто совместное участие верующих в благах, которые подаются от Отца и Сына. Это означает, что верующие в некотором смысле участвуют с Отцом и Сыном в правде, любви, свете и жизни, поскольку Они и есть правда, любовь, свет и жизнь¹¹.

Именно святой апостол Павел больше всех других новозаветных авторов употребляет термин κοινωνία (13 из 19 раз). К первому измерению понятия κοινωνία в посланиях апостола Павла можно отнести следующие места: 1 Кор 1:9; 1 Кор 10:16; 2 Кор 13:13; Флп 2:1; Флп 3:10. В Первом послании к Коринфянам апостол Павел говорит: «Верен Бог, Которым вы призваны в общение Сына Его (εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) Иисуса Христа, Господа нашего» (1 Кор 1:9). Во всей своей полноте это теснейшее взаимоотношение реализуется в пространстве Таинства Евхаристии, которую святой Апостол Павел также называет общением:¹² «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой (κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ χριστοῦ)? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова (κοινωνία τοῦ σώματος

⁸Hauck F. The Meaning and the Construction of the Term. В статье: κοινός... // TDNT.

⁹Friberg Analytical Lexicon.

¹⁰Turner M. The Churches of the Johannine Letters as Communities of «Trinitarian» Κοινωνία // The Spirit and Spirituality. Essays in Honour of Russell P. Spittler / Menzies R., ed. London, 2004. P. 55.

¹¹Ibid.

¹²Стоит отметить, что в 1 Кор 10:17–21 участие в трапезе Господней обозначается как с помощью термина κοινωνίος, так и с помощью глагола μετέχω. Термины μέτοχος и κοινωνίος, которыми в данном случае воспользовался апостол Павел, по сути являются синонимами и обозначают соучастие, сотрудничество, дружеское партнерство в каком-либо деле, см.: Friberg AnalyticalLexicon.

τοῦ χριστοῦ)» (1 Кор 10:16)?¹³ В третьей главе послания к Филиппийцам апостол Павел говорит уже о приобщении страданиям Господа Иисуса Христа: «чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его (τῆν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ), сообразуясь смерти Его...» (Флп 3:10). Однако «вертикальное» измерение понятия κοινωνία у апостола Павла не ограничивается его применением только для описания взаимоотношений верующих с Господом Иисусом Христом. Так, в заключительном благословении из Второго послания к Коринфянам, которое навсегда вошло в Евхаристический канон православной Литургии, апостол Павел говорит: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение (ἡ κοινωνία) Святого Духа со всеми вами. Аминь» (2 Кор 13:13). В греческом тексте второй главы послания к Филиппийцам речь, очевидно, также идет об *общении христиан со Святым Духом* или же *общении друг с другом во Святом Духе*¹⁴: «Итак, если есть какое утешение во Христе, если есть какая отрада любви, если есть какое *общение духа* (κοινωνία πνεύματος)... (Флп 2:1). Даже по этим пяти стихам можно сделать однозначный вывод о том, что у апостола Павла присутствует идея о богообщении как самом тесном взаимоотношении человека с Богом, и это общение не ограничивается швейцеровской мистикой соединения со Христом.

Для ответа на второй вопрос и подтверждения заявленных выше тезисов будет использован метод, который применил для изложения богословия апостола Павла Джеймс Данн в упомянутой выше книге «Богословие ап. Павла». В этом обстоятельном труде Данн использует послание к Римлянам в качестве основы для реконструкции целостной картины богословия апостола Павла. В данном случае в качестве смыслового «костяка» для дальнейших рассуждений будут использованы богословские идеи из 5–8 глав послания к Римлянам. Отталкиваясь от этих концептов, мы постараемся показать, что понятие богообщения обозначает для апостола Павла глубокие межличностные взаимоотношения человека с Богом Отцом, Богом Сыном и Богом Духом Святым, и имеет определяющее значение для спасения как человека, так и всего тварного космоса.

¹³По толкованию свт. Николая Кавасилы, «дело таинства [Евхаристии] таково, что кровь, которой живем, и теперь есть кровь Христова, и плоть, которую создает для нас таинство, есть тело Христово, и *общии члены, и обща жизнь*. Таково истинное общение... (курсив наш. — М.К.)». (Николай Кавасила, свт. Семь слов о жизни во Христе. Слово четвертое. О жизни во Христе. Какое содействие дарует ей священное приобщение // Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды свт. Николая Кавасилы. М., 2002. С. 66.)

¹⁴См. напр. перевод κοινωνία πνεύματος в NIV и NJB: «If you have any <...> fellowship with the Spirit»; «So if in Christ there is <...> any fellowship in the Spirit».

Первое место, на которое хотелось бы обратить внимание в данном отрывке — известный 12-й стих из 5-й главы: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили» (Рим.5:12). Сейчас мы не станем останавливаться на смысле выражения ἑφ' ᾧ, которое является самым проблемным в данном стихе, а обратим внимание на понятие «грех» (ἁμαρτία).

Слово ἁμαρτία — «промах, ошибка; вина, грех»¹⁵ — использовалось в греческом для обозначения природы действия, выражаемого глаголом ἁμαρτάνω. Значение последнего — «не попасть, промахнуться». В LXX ἁμαρτάνω и его дериваты наиболее часто используется для перевода слов, производных от корня 𐤀𐤍𐤏, который имеет аналогичное значение — «недостаток, грех, совершать грех», а в породе Niphil в том числе и «бить мимо цели»¹⁶. Как видно из приведенных значений, для уяснения сущности греха недостаточно одного филологического анализа, поскольку «эти наименования <...> не указывают той *нормы* — того масштаба, коим бы определялось это отклонение *вообще* и в частности *степень* этого отклонения»¹⁷. Романо Пенна (Romano Penna) определяет сущность греха в его библейском понимании как «отчуждение от Бога»¹⁸. Такое представление о грехе, по мнению Пенна, обусловлено прежде всего тем, что человек в Библии «всегда находится в отношении, в особенности в отношении к Богу»¹⁹. Исходя из общебиблейского контекста, определение Пенна вполне можно применить к пониманию греха апостолом Павлом, однако при этом необходимо сделать одну существенную оговорку: грех есть не только отчуждение, но и вполне реальное *искажение и разлад*.

Последствия греха не ограничиваются разрывом отношений между Богом и человеком. Распад продолжается внутри самого человека, приводя к тому, что человек перестает владеть самим собой. Эту ситуацию весьма точно описывает апостол Павел в седьмой главе послания к Римлянам: «Ибо не понимаю, что делаю: *потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю* (οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ) <...> а потому уже *не я делаю то, но живущий во мне грех* (οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία). Ибо знаю, что не живет во мне, то есть *в плоти моей* (ἐν τῇ

¹⁵LSj. P. 77.

¹⁶Luc A. 𐤀𐤍𐤏 // NIDOTTE. Vol. 2. P. 93.

¹⁷Введенский Д. Учение Ветхого Завета о грехе. Сергиев Посад, 1900. С. 4.

¹⁸Penna R. Paul the Apostle: Wisdom and Folly of the Cross. Colledgeville, 1996. Vol. 2. P. 12.

¹⁹Ibid.

σαρκί μου), доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу... Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу *иной закон* (ἕτερον νόμον), противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником *закона греховного* (τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας), находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего *тела смерти* (τοῦ σώματος τοῦ θανάτου)?» (Рим 7:15, 17–18, 22–24). Здесь мы сталкиваемся с двумя негативными антропологическими понятиями: «тело смерти» (τὸ σῶμα τοῦ θανάτου) и «плоть греха» (σὰρξ ἁμαρτίας) (Рим 8:3). В терминологии апостола Павла, как отмечает Джон Робинсон (John A.T. Robinson), оба термина (σὰρξ и σῶμα) восходят к одному еврейскому оригиналу — רֶפֶשׁ («плоть»)²⁰. Именно поэтому в LXX σῶμα часто (21 раз)²¹ используется для перевода еврейского רֶפֶשׁ²². Роберт Джуэтт (Robert Jewett) считает, что «Павел не только ставит слово «тело» вместо «плоти» в пассажах, подобных Рим 7:24–25 и 8:9–13, но и вводит новые выражения, такие как «тело греха», «мертвое тело», «смертное тело» и «тело смерти», чтобы сделать σῶμα коррелятом σὰρξ в изображении жизни в ветхом эоне»²³. Однако жизнь «в ветхом эоне» в терминологии апостола Павла обозначает скорее выражение «κατὰ σάρκα»: «жить по плоти», «поступать по плоти», «хвалиться по плоти» и т.д. (см. Рим 8:1, 4–5, 8–9, 12–13; 1 Кор 1:26; 2 Кор 1:17, 10:2, 11:18 и т.д.). В данном же случае оба термина обозначают скорее пораженную грехом человеческую природу, которая детерминирует человеческое бытие. Причем акцент должен быть сделан не на терминах «плоть» и «тело», которые у апостола Павла могут иметь нейтральное и даже положительное значение (см. Рим 1:3, 3:20, 8:23, 9:3,5, 12:5; 1 Кор 1:29, 12:27; Еф.2:15, 5:29–31; Кол 1:22,24, 2:17; 1 Фесс 5:23 и т.д.), а на словах «грех» и «смерть». Пораженная человеческая природа становится детерминирующим принципом для его бытия, который св. ап. Павел определяет словосочетанием «закон греха» (ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας). Об этом состоянии можно сказать, что человек детерминирован, ограничен самим собой, своими греховными желаниями и наклонностями.

Однако распад не ограничивается одним лишь человеком. Грех Адама поверг весь мир в состояние порчи и разложения: «потому что тварь покорилась

²⁰ BDB. P. 142.

²¹ Gundry R.H. *Sōma* in Biblical Theology with emphasis on Pauline Anthropology. Cambridge, 1976. P. 22.

²² Robinson J.A.T. *The Body: A Study in Pauline theology*. London, 1952. P. 11–12.

²³ Jewett R. *Paul's Anthropological Terms. A study of their use in conflict settings*. Leiden, 1971. P. 457.

суете (ματαιότης) не добровольно, но по воле покорившего ее...» (Рим 8:20). Таким образом, космос лишился славы Божией вслед за человеком: «Первозданный рай исчез, и мир обречен на гибель и разложение»²⁴. Здесь стоит напомнить о том, что термин ματαιότης (греч. «суета, тщета, бессцельность»)²⁵ является антонимом слова τέλος (греч. «исполнение, завершение, выполнение»)²⁶ и обозначает, в данном случае, неудачу поставленной перед творением цели²⁷. О том, какова эта цель, апостол Павел прямо не говорит, хотя его рассуждения в 19–22 стихах 8-й главы и подводят к этой мысли. Ответ на этот вопрос мы находим в Первом послании к Коринфянам, где говорится, что в эсхатологическом свершении «будет Бог все во всем (ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν)» (1 Кор 15:28).

«Христология Адама»

Что обозначает это присутствие Божие во всем творении? Для ответа на этот вопрос я хотел бы обратиться к богословскому наследию преподобного Максима Исповедника, который делал особый акцент на обожении всего творения во главе с человеком. Человек в представлении прп. Максима является микрокосмом, объединяющим в себе жизнь чувственную и жизнь умопостигаемую. Однако человек как микрокосмос является не просто зеркалом, отображающим в себе весь тварный мир, но он призван к реализации Божественного задания, он должен *действовать* как микрокосм, объединяя в себе противоположности мира²⁸. Человек, по мысли прп. Максима Исповедника, должен был преодолеть разделения первых дней творения путем последовательных соединений различных уровней бытия мира, возводя таким образом мир в то состояние, когда «будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28)²⁹.

Однако человек пал и утратил свое посредническое положение, всецело подчинившись «стихиям мира сего» (Кол 2:8; Гал 4:3,9). Положение, в котором он оказался, отделило его от умопостигаемых тварей и поставило на одну степень с чувственными, и он оказался неспособным выполнить возложенную на

²⁴Scroggs R. The Last Adam. A study in Pauline Anthropology. Oxford, 1966. P. 91.

²⁵LSj. P. 1084.

²⁶Ibid. P. 1772.

²⁷Scroggs R. The Last Adam. P. 91.

²⁸Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Chicago, 1996. P. 137–143.

²⁹Максим Исповедник, прп. О различных трудных местах (апориях). 103-я апория. «Природы обновляются и Бог становится человеком» (из Слова XXXIX святителя Григория Богослова на святые светлы) / Фокин А. Р., перев. с древнегреч., коммент. // Богословский сборник ПСТБИ. М., 2003. С.128–132.

него Богом задачу. Реализацию объединения тварного мира после грехопадения исполняет Господь Иисус Христос, а человек теперь должен «жить в соответствии с этим исполнением и активно в нем участвовать»³⁰. Апостол Павел говорит об этом в 14-м стихе 5-й главы, противопоставляя два человеческих семейства — потомков павшего Адама и новое человечество, возрожденное в Господе нашем Иисусе Христе³¹. В данном случае апостол Павел использует метод типологической экзегезы Ветхого Завета, называя Адама прообразом Иисуса Христа: Адам есть «образ будущего (греч. τύπος τοῦ μέλλοντος)» Адама, то есть Иисуса Христа. Через преступление первого Адама грех и смерть перешли во всех его потомков (Рим 5:12), а благодаря послушанию Нового Адама все люди получают оправдание и жизнь (Рим 5:18–19). Христос, таким образом, становится родоначальником нового, возрожденного человечества, освобожденного от греха и смерти. В послании к Коринфянам св. ап. Павел также касается этой темы: «Так и написано: первый человек Адам стал *душею живущею* (ψυχὴν ζῶσαν); а последний Адам есть *дух животворящий* (πνεῦμα ζωοποιῶν). Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15:45–47). Эта же тема появляется в христологическом гимне из послания апостола Павла к Филиппийцам. Христос, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но *уничижил* (ἐκένωσεν) Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2:6–8). В Новом Завете, как отмечает Киттель (Gerhard Kittel), «оригинал всегда присутствует в образе»³². Поэтому когда апостол Павел в данном случае называет Иисуса Христа «образом Бога», он настаивает как раз на равенстве Образа со Своим Первообразом³³. В отношении к Господу Иисусу Христу термин «образ Божий» (греч. εἰκὼν τοῦ θεοῦ) обозначает Его равенство с Богом Отцом. Господь Иисус Христос, будучи образом Божиим, двояко уничижает Себя: как Бог, Он смиряет Себя, становясь человеком; и как человек, он уничижает Себя, став послушным «даже до смерти» на кресте³⁴. С другой стороны, крайнее унижение становится путем к величай-

³⁰Thunberg L. Microcosm and Mediator. P. 139.

³¹Best E. One body in Christ. A study in the relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul. London, 1955. P. 42.

³²Kittel G. The Metaphorical Use of Image in the NT. В статье: Εἰκὼν // TDNT.

³³Ibid.

³⁴Fee G.D. The New Testament and Kenosis Christology // Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God / Evans S., ed. Oxford, 2006. P. 30.

шему прославлению: «Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп 2:9–11).

По мнению Джеймса Данна, в данном случае мы имеем дело с так называемой «христологией Адама»: апостол Павел представляет Господа Иисуса Христа как «второго Адама», Который исправляет ошибки первого. Данн проводит следующие соответствия между Христом и Адамом. Это понятие образа Божия (Флп 2:6–7); равенство Богу (Флп 2:6); принятие образа раба (2:7); послушание до смерти (2:8); возвышение и прославление (2:9–11). Каждая из этих характеристик соотносится с действиями прародителей: образ Божий — с сотворением человека по образу Божию; равенство Сына Отцу — с желанием первых людей быть равными Богу и т.д. Человек Иисус Христос, будучи образом Божиим, «не последовал примеру Адама и не попытался обрести равенство с Богом, но предпочел положение раба и смерть — и был позже вознесен и возвеличен Богом»³⁵. Таким образом, Господь Иисус Христос вновь проживает в Самом Себе жизнь Адама, однако не останавливается на этом, а исполняет в себе ту цель, которую Бог поставил перед первым человеком — его превознесение и прославление, то, что в терминологии святых отцов получило наименование «обожение». Но может ли человек стать причастным к этому прославлению и что он должен сделать для осуществления этой причастности? — вот самый главный вопрос.

Усыновление Богу через Христа

Ответ на этот вопрос мы находим ответ в восьмой главе послания к Римлянам. Здесь говорится о том, что Бог Отец predetermined предузнанных Им верующих быть подобными образу Своего Сына (см. Рим 8:29; ср. также 1 Кор 15:49; Кол 3:10). По словам Чарльза Барретта (С.К. Barrett), Христос есть образ Божий, и человек также носит Его образ; это означает, что человек не остается в одиночестве, но является членом одной большой семьи, Глава которой — Сам Иисус Христос³⁶. Во Христе «божественный образ был вос-создан на земле. Воплощение, слова и действия Иисуса, Его смерть на кресте, — все это суть необходимые части этого образа»³⁷. Но самое главное, что подразумевает воссоздание образа — это новое творение человека по образу Господа Иисуса

³⁵Ibid. P. 31.

³⁶Barrett C.K. From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology. London, 1962. P. 97.

³⁷Bonhoeffer D. The Cost of Discipleship. Canterbury, 2001. P. 230.

Христа. Восстановление Господом подлинного человеческого бытия мыслится апостолом Павлом как воссоздание образа, его новое творение³⁸.

Робин Скроггс (Robin Scroggs) отмечает, что базовой идеей для благовестия апостола Павла было утверждение о том, что Христос принес человеку, а следовательно, и всему миру, обновленное бытие, поскольку человек во Христе становится новым творением³⁹. И хотя сам термин «новое творение» (греч. *καινή κτίσις*) встречается в посланиях апостола Павла всего два раза (2 Кор 5:17; Гал 6:15), тем не менее, именно это понятие является тем базисом, на котором апостол Павел выстраивает свою антропологию, считает Скроггс⁴⁰. «Итак, кто во Христе, тот *новая тварь* (*καινή κτίσις*); древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17), — говорит апостол. Понятие «новый человек» (греч. *καινὸς ἄνθρωπος*) апостол Павел употребляет чаще. Во второй главе послания к Ефессянам данный термин употребляется применительно к Господу Иисусу Христу, а в четвертой главе этого же послания и третьей главе послания к Колоссянам это понятие применяется уже к человеку (см. Еф 2:15, 4:24; Кол 3:10).

Для того чтобы объяснить, в чем состоит смысл этой идеи, обратим внимание на результат, к которому привело ее развитие в святоотеческом богословии. Отталкиваясь от представления апостола Павла о творении нового человека в Господе Иисусе Христе, уже первые христианские богословы начали понимать иконичность человека как его сотворенность по образу Христа, в результате чего человек становится «образом Образа». Эта идея встречается уже у ранних отцов, например у Климента Александрийского⁴¹, свт. Иринея Лионского⁴², но свое богословское завершение она находит в трудах прп. Анастасия Синаита: «Когда Бог творил незримого Ангела, Он не говорил: «Сотворю Ангела по образу и по подобию Своему». А творя двойственного человека, который является зримым и незримым, (Бог) назвал его Твоим образом и подобием, ибо человек — смертен и бессмертен, отпечатлевая мыслящей и бессмертной душой Твое, Христе, Божество, а в страстном теле (своем) истинный образ Твоего Человечества, единосущного ему»⁴³. Вполне вероятно, что апостол Павел, говоря

³⁸ По поводу идеи о новом творении в богословии св. ап. Павла см. исследование: *Hubbard M.V. New Creation in Paul's Letters and Thought. Cambridge, 2002.*

³⁹ *Scroggs R. The Last Adam. Oxford, 1966. P. 61.*

⁴⁰ *Ibid. P. 62.*

⁴¹ *Clemens Alexandrinus. Protrepticus. 10.98.4.1–9 // TLG.*

⁴² *Irenaeus Theol. Adversus haereses. Liber 5. 15. 1–9 // TLG.*

⁴³ *Анастасий Синаит, прп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово второе // Альфа и Омега. М., 1999. № 1 (19). С. 73–74. Преп. Анастасий считает, что по об-*

о восстановлении человека и его новом творении по образу Сына Божия, имел в виду то же самое. Будучи тем прототипом, по которому был создан первый человек, Господь Иисус Христос становится и тем образом, по которому творится человек новый. Каждый человек теперь может стать «подобным образу Сына» (Рим 8:29), вступив в общение с Ним: «И как мы носили *образ перстного* (τὴν εἰκόνα τοῦ ἁϊκοῦ), будем носить и *образ небесного* (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου)» (1 Кор 15:49).

Непосредственным результатом общения верных с Иисусом Христом является их усыновление (υἰοθεσία) Богу через Иисуса Христа (Еф 1:5). Слово υἰοθεσία было техническим термином для обозначения усыновления в греко-римском мире. Тем не менее в греческих источниках оно не употребляется в метафорическом смысле и отдельно от акта усыновления, как статус в отличие от процесса, с чем мы встречаемся у апостола Павла⁴⁴. В Новом Завете термин встречается пять раз исключительно в посланиях апостола Павла (Рим 8:5,23; 9:4; Гал 4:5; Еф 1:5).

Апостол Павел в данном случае развивает ветхозаветную идею богосыновства. Практика усыновления была широко распространена на древнем Ближнем Востоке⁴⁵. При этом наиболее общим типом усыновления был тот, при котором человек усыновлял одного или более сыновей. В обмен на получение доли в имуществе на усыновленного возлагались определенные обязанности, описывавшиеся в специальном контракте. Чаще всего это обозначало заботу о пропитании новых родителей⁴⁶. Именно широким распространением практики усыновления в Древнем Израиле, по мнению Дэниэла Блока (Daniel I. Block), объясняется тот факт, что отношения Яхве с Его народом часто обозначаются в Ветхом Завете как отношения Отца и сына⁴⁷. Безусловно, широкое распространение практики усыновления в древнем мире и, в частности, в древнем Израиле, оказало влияние на применение данного образа для описания взаимоотношений

разу Господа Иисуса Христа сотворен весь человек как целое, в то время как его душа сотворена по образу Пресвятой Троицы. См.: *Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое // Альфа и Омега. М., 1998. № 4 (18). С. 110–111.

⁴⁴Byrne B. 'Sons of God' — 'Seed of Abraham': A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background. Rome, 1979. P. 80.

⁴⁵Block D.I. Marriage and Family in Ancient Israel // Marriage and Family in the Biblical World / Campbell K.M., ed. InterVarsity Press, 2003. P. 87.

⁴⁶Matthews V.H. Marriage and Family in the Ancient Near East // Marriage and Family in the Biblical World / Campbell K.M., ed. InterVarsity Press, 2003. P. 20.

⁴⁷Block D.I. Marriage and Family in Ancient Israel. P. 88.

Бога с избранным Им народом. Однако это — далеко не единственная причина, по которой этот образ употребляется в данном контексте. Невозможно представить себе более близкие человеческие отношения, чем узы родства внутри семьи. Даже сегодня, когда люди разобщены и действуют скорее как индивиды, чем как части единого целого, мы вряд ли сможем найти более близкий тип человеческих отношений, чем муж-жена, отец-сын. Для древнего же человека, мыслившего себя в значительной мере как часть семьи или клана, семейные отношения и были той средой, где он обретал свою идентичность⁴⁸. Поэтому когда Яхве говорит, что Он является Отцом для всего Израиля («И скажи фараону: так говорит Господь: Израиль [есть] сын Мой, первенец Мой»; Исх 4:22), Он показывает, что первичным для израильтян является не социальное отношение и не родство по плоти, но непосредственная связь и ответственность общества израильского перед Богом⁴⁹.

Отсюда категория завета осмысливается уже не как отношения сюзерена-вассала, но как отношения внутри семьи: для любящего сына очевидно, что он должен любить и уважать своего Отца; в противном же случае, согласно законам древнего мира, за неуважение к Родителю его ждет наказание вплоть до смерти. При этом обращает на себя внимание то несоответствие, которое наблюдается между обещаниями Яхве и Его требованиями к людям, с которыми Он заключает Завет. В противоположность своим ближневосточным аналогам, библейские заветы всегда сфокусированы на обещаниях Бога, а не на человеческих обязанностях; последние всегда немногочисленны и сконцентрированы преимущественно на отношении человека к Богу⁵⁰. Яхве, таким образом, приспособляется к немощи человеческого восприятия: поскольку древние израильтяне в большинстве своем не могли подняться над границами своих социокультурных стереотипов, Он обращается к ним на понятном для них языке; с другой стороны, называя Себя Отцом, Он показывает, что Его взаимоотношения с Израилем не просто носят уникальный характер, но являются настолько близкими, насколько человек только может себе представить.

В Новом Завете апостол Павел дает богосыновству еще более уникальное определение. Практика усыновления, которая так или иначе осмысливалась в

⁴⁸Walton J.H., Matthews V.H., Chavalas M.W. The IVP Bible Background Commentary: Old Testament. 2000. P. 95.

⁴⁹Ср.: Robinson J.A.T. The Body. P. 15.

⁵⁰Pierce T.M., Clendenen E.R. Enthroned on Our Praise: An Old Testament Theology of Worship. Nashville, 2008. P. 147–148.

древнем мире (и в Израиле в том числе) в категориях завета-договора, переносится им в еще более глубокий план общения человека с Богом. И богосыновство, и Завет, и обретение человеком своего богоподобия становятся следствием его непосредственного соединения со Христом и через Него — со всей Пресвятой Троицей. Нося образ небесного Адама, христиане становятся возлюбленными чадами Божиими (Рим 8:16). Как дети Божии, верные получают право наследства вместе со Христом: «А если дети, то и наследники (κληρονόμοι), наследники Божии, *сонаследники* (συγκληρονόμοι) же Христу» (Рим 8:17). Вводятся же верные в это наследство неизреченной силой Святого Духа: «Духом Святым — восстановление наше в рай, вступление в Небесное Царство, возвращение в сыноположение, дерзновение именовать Отцем своим Бога, соделываться общниками благодати Христовой, именоваться чадами света, приобщиться вечной славы, одним словом, приобрести всю полноту благословения и в сем, и в будущем веке, когда в себе, как в зеркале, отражаем благодать тех благ, какие предназначены нам по обетованиям, и которыми чрез веру наслаждаемся, как уже настоящими»⁵¹.

Апостол называет Духа Божия «Духом усыновления (πνεῦμα υἰοθεσίας)» (Рим 8:15, 23) и «залогом нашего наследия (ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν)» (Еф 1:14). Только через Его посредство мы можем звать «Ἀββα, ὁ πατήρ»! (Рим 8:15; Гал 4:6). Дух Святой соделывает верующих сынами Всевышнего и таким образом завершает в них спасительное дело Христово: «Ибо все, видимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым зываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, *сонаследники* же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим 8:14–17; см. также Гал 4:6). Именно Дух Святой обновляет нас из ветхого человека в нового, поскольку наши тела становятся храмами Духа Святого (1 Кор 3:16; 6:19). Живое и деятельное присутствие Господне в Ветхозаветном Храме, где Он «множкратно и многообразно» открывал Себя людям (ср. Евр 1:1), сравнивается апостолом с Его присутствием в человеке⁵². Живо и действительно присутствуя в человеке, Дух Святой соединяет верных со Христом, как Дух Христов, и с Богом Отцом, как Дух Божий, и таким образом приводит чело-

⁵¹ *Василий Великий, свт.* О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому // ТСО. М., 1846. Т. VII. Творения святого Василия Великого. Кн. 2. С. 284–285.

⁵² *Panikulam G.* Koinōnia in the New Testament. P. 70.

века в общение со Всей Пресвятой Троицей. Усыновление человека Богу Отцу происходит поэтому во Христе посредством Святого Духа, Который действует среди верных как в едином Телѣ.

Участие многих в одном даре Духа

Усыновление Отцу через Сына в Духе Святом, или, иными словами, восстановление подлинного богообщения, есть процесс не только динамический, но и соборный. Общение Духа есть «совместное участие многих в одном даре Духа, как и *κοινωνία* с Сыном (1 Кор 1:9) есть участие многих в одной мессиианской жизни, смерти и воскресении Сына»⁵³. Воссоздание подлинного человеческого образа, творение «нового человека (греч. *καλὸς ἄνθρωπος*)», которого создает в Себе Господь Иисус Христос (Еф 2:15), становится объективной реальностью для конкретного человека не в его замкнутом индивидуализме, но в его открытости к любви и самопожертвованию в Церкви.

Церковь Христова представляет собой совершенно новый образец общества людей, который был неизвестен античному миру. В классическом античном понимании было два типа сообщества, в которых могли принимать участие люди греко-римского мира. Во-первых, это *πολιτεία* (греч. «положение и права гражданина, гражданство»)⁵⁴, под которой подразумевалась общественная жизнь города или национального государства, к которому человек принадлежал; и во-вторых, *οἰκονομία* (греч. «управление домом, семьей, экономия, бережливость»)⁵⁵, домашний быт и порядок, в котором он был рожден или к которому он присоединился⁵⁶. Хотя могли существовать и другие типы сообщества (например, объединения юношей (*οἱ νεοί, νεώτεροι, νεανίσκοι*), чаще всего носившие характер спортивных клубов)⁵⁷, большинству законных граждан было вполне достаточно двух указанных типов общения. Так, житель греческих Афин V в. до Р.Х. имел право голоса в своем родном полисе, а также играл главную роль в управлении своим домом — семейным единством, главой которого он являлся. Однако эти два вида сообщества были также доступны далеко не всем, а именно — были недоступны рабам, иждивенцам, неженатым совершеннолетним и изгоям

⁵³Ibid. P. 68.

⁵⁴LSj. P. 1434.

⁵⁵Ibid. P. 1204.

⁵⁶Banks R. Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting. Exeter, 1980. P. 15.

⁵⁷См.: Reinhold M. The Generation Gap in Antiquity // The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome / Bertman S., ed. Amsterdam, 1976. P. 45–46.

общества⁵⁸. К первому веку нашей эры эта модель построения общества канула в лету. По всему Средиземноморью реальная власть в пределах Римской империи была сосредоточена в руках немногочисленных аристократических групп, большая же часть граждан не имела никаких властных полномочий. Лишившись возможности участия в *полιτεία*, люди пытались восполнить недостаток общения в *οἰκονομία* — жизни своего дома и семьи⁵⁹. Люди же мыслящие или более религиозные члены общества мечтали о новой форме универсального содружества. Было ли это «содружество стойков, где царствовал разум, или интернациональная теократия, управляемая Мессией из Иерусалима, эта идея владела умами многих греков, иудеев и римлян», — считает Роберт Бэнкс Robert Banks)⁶⁰.

Однако сами по себе многочисленные религиозные братства и философские школы, профессиональные и коммерческие союзы, политические, военные или спортивные объединения не могли утолить духовную жажду человека. В еврейских религиозных обществах, подобных фарисеям, участие в братстве было сконцентрировано вокруг закона, воплощенного в Торе, а центром эллинистических религиозных обществ был культ с драматической мистикой ритуалов и процессий⁶¹. Рассуждения о людской общности среди философских школ носили абстрактно-отвлеченный характер. Например, философия стойков, элементы которой столь часто находят в богословии св. ап. Павла, по своей сути является асоциальной: «Хотя стойки полагали, что все пронизаны одним и тем же Логосом, общепризнанным базисом общения, тем не менее в фокусе было прежде всего индивидуальное, внутреннее состояние добродетели и спокойствия, стремление каждого жить в соответствии с природой»⁶². Во всех перечисленных пониманиях общения отсутствует момент персонального взаимоотношения, личной связи людей друг с другом. Христианство же предложило людям греко-римского мира вступить в совершенно новый, доступный каждому человеку тип сообщества — *κοινωνία*. Центром сообщества этого типа является не мораль, закон или культ, а любовь как личное взаимоотношение каждого его члена с Богом и затем людей друг с другом.

Здесь стоит вспомнить о горизонтальном измерении понятия *κοινωνία*. Когда речь идет о межличностных взаимоотношениях между людьми, слово

⁵⁸ Banks R. Paul's Idea of Community. P. 15.

⁵⁹ Ibid. P. 15–16.

⁶⁰ Ibid. P. 16.

⁶¹ Ibid. P. 111.

⁶² Pascuzzi M. Ethics, ecclesiology and church discipline: a rhetorical analysis of 1Corinthians 5. Roma, 1997. P. 177.

κοινωνία указывает на самые близкие и дружественные взаимоотношения между ними. Пребывая в «благоволении и общительности» (греч. εὐποΐας καὶ κοινωνίας; Евр 13:16), христиане должны делать все совместно, или, выражаясь языком Нового Завета, ἔχω κοινωνίαν, иметь общение друг с другом (1 Ин 1:3,6–7; Флм 1:17). Эта актуальная общность может выражаться в «участии» (κοινωνία) в совместной проповеди Евангелия (Флп 4:14) и его благих обетованиях (1 Кор 9:23), в «общении» (κοινωνία) со странниками (Рим 12:13) (имеется в виду странноприимство. — М.К.) и благотворении (κοινωνέω) наставникам (Гал 6:6). Возможно, наиболее значимый вид общения — это участие (κοινωνία) в чужом страдании (2 Кор 1:7; Флп 4:14). Здесь в наибольшей степени проявляется человеческая взаимопомощь.

По глубоко верному определению Джорджа Паникулэма (George Panikulam), употребление термина κοινωνία в богословии св. ап. Павла, с одной стороны, всегда христоцентрично, а с другой, никогда не указывает на индивидуальное участие кого-то во Христе⁶³. Эти два важнейших аспекта новозаветной концепции общения ярко проявляются в употреблении апостолом Павлом другого термина — σῶμα. Термин σῶμα может обозначать «тело Христовой плоти, человеческое, материальное тело, испытавшее смерть на кресте, или любое другое человеческое тело»⁶⁴. Однако в Рим 12 и 1 Кор 12 образ тела становится базой для метафоры, обозначающей Церковь как единый организм, состоящий из многих взаимосвязанных между собой членов. Теснейшее единство верных со Христом апостол Павел изображает здесь с помощью образа тела и его главы. Метафора тела, как отмечает Барретт (С.К. Barrett), стоит в тесной связи с формулой «во Христе» (греч. ἐν Χριστῷ): те, кто находятся во Христе, уже не являются индивидами, но единым телом⁶⁵.

Одним из самых главных средств для созидания этого единства является Евхаристия. Среди прочих мнений о происхождении метафоры тела у апостола Павла заслуживает внимания точка зрения Роулинсона (Rawlinson), который полагал, что ее появление связано с использованием данной фразы в Евхаристии⁶⁶. «Христиане вкушают хлеб, который есть Тело Христа, и таким образом сами становятся Телом Христовым: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение (κοινωνία) Крови Христовой? Хлеб, который преломля-

⁶³ Panikulam G. Koinōnia in the New Testament. P. 5.

⁶⁴ Barrett C.K. From First Adam to Last. P. 96.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Излаг. по: Best E. One body in Christ. P. 87.

ем, не есть ли приобщение (κοινωνία) Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10:16—17)⁶⁷. Таким образом, как отмечает Жан-Мари Тиллар (Jean-Marie-Roger-Tillard), *совместное участие* (греч. μετέχειν; см. 1 Кор 10:21) верных в таинстве Тела и крови Христовых делает их *причастниками* (греч. κοινωνοί; см. 1 Кор 10:18,20) их Господа, Который и созидает их единство⁶⁸, единство одного цельного тела. Причем это не аморфное тело стоиков, в котором каждый его член играл определенную роль, как считал У. Нокс (W.L. Knox)⁶⁹. Как справедливо заметил Эрнест Бест (Ernest Best), апостол Павел сравнивает Церковь не просто с телом, но с Телом Христовым (1 Кор 12:27). Поэтому «когда Церковь называется телом, или даже телом из христиан, внимание сфокусировано только на общине; но когда она называется Телом Христовым, в центре внимания становится Христос»⁷⁰.

Еще один важнейший образ, который использует апостол Павел для описания церковной кинонии, — это образ семьи. Метафорическое использование семейных отношения для описания сущности Церкви имеет весьма большое значение для апостола Павла. Поэтому Роберт Бэнкс, например, даже считает, что «сравнение христианского сообщества с семьей должно быть расценено как наиболее значимая метафора из всех [прочих метафор]»⁷¹. Ап. Павел буквально называет верующих «домашними по вере (οἰκέλους τῆς πίστεως)» (Гал 6:10), «домашними Богу (οἰκέλοι τοῦ θεοῦ)» (Еф 2:19). Греческое слово οἰκέλος буквально означает «принадлежащий или находящийся в отношении к семье»⁷², «связанный узами крови, кровным родством»⁷³. Таким образом, термин οἰκέλος указывает на самую тесную близость между верующими, и его новозаветное понимание «очевидно определяется идеей общности»⁷⁴. Церковь есть «дом Божий

⁶⁷ Ibid. Подобная связь между хлебом Евхаристии и единством Церкви, как отмечает Бэнкс, прослеживается и в «Дидахэ»: «Как был этот [Хлеб] преломленный рассеян по горам и, собранный, стал един, так да соберется и Церковь Твоя от концов земли в Твое Царствие». (Учение двенадцати Апостолов / Пер. с греч. прот. В. Асмуса // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 29–30).

⁶⁸ Tillard J.-M.-R. Communion // Encyclopedia of Christian Theology / Lacoste J.-Y., ed. New York - London, 2005. Vol.1. P. 328.

⁶⁹ Излаг. по: Best E. One body in Christ. P. 83.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Banks R. Paul's Idea of Community. P. 53.

⁷² Friberg Analytical Lexicon.

⁷³ Grimm-Thayer.

⁷⁴ Michel O. Οἰκέλος. В статье: Οἰκός... // TDNT.

(οἶκος θεοῦ)» (1 Тим 3:15), а апостолы являются его «экономами» (греч. οἰκονόμος — «тот, кто управляет домашним хозяйством»⁷⁵, см. 1 Кор 4:1–2; 9:17; Кол 1:25; Еф 3:2). Самым любимым термином, используемым ап. Павлом для обозначения членов общин, к которым он писал, является термин ἀδελφός (греч. «брат, рожденный от того же самого родителя или родителей»)⁷⁶, отмечает Роберт Бэнкс⁷⁷. Причем для св. ап. Павла это не просто формальное обращение, а знак личного участия, заботы и ответственности. Например, в первом послании к Коринфянам св. ап. Павел, говоря о немощном брате, называет его не только братом, «за которого умер Христос (δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν)» (1 Кор 8:11), но и вполне персонально как «моего брата (τὸν ἀδελφόν μου)» (1 Кор 8:13), за которого я несу непосредственную ответственность⁷⁸.

Однако семейные отношения внутри Церкви опять же не должны замыкаться в узком кругу избранных, но распространяться на всех людей: «Будем делать добро *всем* (πρὸς πάντας), а наипаче своим по вере» (Гал 6:10). Предлог πρὸς с аккузативом указывает на движение, на динамику отношения. Добро не статично, оно имеет динамичный характер и всегда направлено на помощь конкретным людям. Именно это означает выражение св. ап. Павла «вера, действующая любовью (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργοῦμένη)» (Гал 5:6).

Начиная осуществлять свое бытие как любовь и самоотдачу в отношениях со всеми окружающими, человек становится «новой тварью (καινὴ κτίσις)» (2 Кор 5:17; Гал 6:15) и вместе со Спасителем исполняет и завершает назначение первого Адама — соединение всего творения в нераздельное единство и приведение его к единению с Богом. Космос, находящийся в состоянии тления, может освободиться от этого состояния только благодаря человеку: «...сама тварь освобождена будет от рабства тлению (греч. δουλεία τῆς φθορᾶς) в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:21). Освобождение от рабства тлению для твари возможно только через создание нового человека; формирование же нового человека, в свою очередь, является результатом его обновления во Христе⁷⁹. Человек должен «совлечься ветхого человека (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος) с делами его» (Кол 3:9), и воспринять образ «небесного человека» (ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος; 1 Кор 15:49), став «подобным образу Сына» Божия (Рим 8:29). Тогда вся тварь

⁷⁵LSj. P. 1204.

⁷⁶Abbott-Smith. Lexicon. P. 8.

⁷⁷Banks R. Paul's Idea of Community. P. 55.

⁷⁸Ibid. P. 56 – 57.

⁷⁹Barrett C.K. From First Adam to Last. P. 98.

«освобождена будет от рабства тлению» (Рим 8:21), и «будет Бог все во всем (ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσι)» (1 Кор 15:28).

Принятые сокращения

1. TCO — Творения Святых Отцов в русском переводе.
2. TDNT — The Theological Dictionary of the New Testament / Kittel G., Friedrich G., eds. [Electronic resource] Grand Rapids, 2000. CD ROM Edition.
3. *Abbott-Smith*. Lexicon — *Abbott-Smith G.* A manual Greek Lexicon of the New Testament. - Edinburgh: T&T Clark, 1999. 512 p.
4. BDB — *Brown F., Driver S. R., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic. - Boston: Hendrickson Publishers, 2000. 1185 p.
5. *Friberg*. Analytical Lexicon — *Friberg B., Friberg T., Miller N. F.* Analytical Lexicon of the New Testament. Grand Rapids, 2000. // Bible Works Program. [Electronic resource]. - Electronic program. - Version 7.0.012.g. - 2006.
6. *Grimm-Thayer* — A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti, translated, revised and enlarged by Joseph Henry Thayer, D.D. 1889 // Bible Works Program. [Electronic resource]. - Electronic program. - Version 7.0.012.g. - 2006.
7. *Lampe*, Lexicon — A Patristic Greek Lexicon / Lampe G.W.H., ed. - Oxford: Clarendon Press, 1961. - 1568 p.
8. *LSj* — *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon / Jones H.S., ed. - Oxford: Clarendon Press, 1996. - 320 p.
9. LXX — Septuaginta / Rahlfs A., ed. - Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
10. NIDOTTE — New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / VanGemeren W., gen. ed. - Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
11. NIV — The Holy Bible. New International Version. - London: Hodder & Stoughton, 1998. - 1251 p.
12. NJB — New Jerusalem Bible / Wansbrough H., ed. Copyright © 1985, by Darton, Longman & Todd Limited and Doubleday // Bible Works Program. [Electronic resource]. - Electronic program. - Version 7.0.012.g. - 2006.
13. TLG — Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works. [Electronic resource]. TLG CD ROM Edition. Irvine, 1999.

Источники и литература

1. *Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое // Альфа и Омега. – М., 1998. – № 4 (18). – С. 89–118.
2. *Василий Великий, свт.* О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому // ТСО. – М., 1846. – Т. 7. Творения святого Василия Великого. Кн. 2. – 274 с.
3. *Введенский Д.* Учение Ветхого Завета о грехе. – Сергиев Посад, 1900. – 222 с.
4. *Максим Исповедник, прп.* О различных трудных местах (апориях). 103-я апория. «Природы обновляются и Бог становится человеком» (из Слова XXXIX святителя Григория Богослова на святые светлы) / Фокин А., пер. с древнегреч., коммент. // Богословский сборник ПСТБИ. – М., 2003. – С. 128-136.
5. *Николай Кавасила, свт.* Семь слов о жизни во Христе. Слово четвертое. О жизни во Христе. Какое содействие дарует ей священное приобщение // Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды свт. Николая Кавасилы. – М., 2002. – С. 51–72.
6. Учение двенадцати Апостолов / Пер. с греч. прот. В. Асмуса // Писания мужей апостольских. Рига: Латвийское библейское общество, 1994. – С. 17–38.
7. *Швейцер А.* Мистика апостола Павла // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Чернявский А.Л., сост. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – С. 7–370.
8. Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti, translated, revised and enlarged by Joseph Henry Thayer, D.D. 1889 // Bible Works Program. [Electronic resource]. – Electronic program. – Version 7.0.012.g. – 2006.
9. A Patristic Greek Lexicon / Lampe G.W.H., ed. – Oxford: Clarendon Press, 1961. – 1568 p.
10. *Abbott-Smith G.* A Manual Greek Lexicon of the New Testament. – Edinburgh: T&T Clark, 1999. – 512 p.
11. *Banks R.* Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting. – Exeter: The Paternoster Press, 1980. – 208 p.
12. *Barrett C.K.* From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology. – London: Adam & Charles Black, 1962. – 124 p.
13. *Best E.* One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul. – London: SPCK, 1955. – 250 p.

14. *Block D.I.* Marriage and Family in Ancient Israel // Marriage and Family in the Biblical World / Campbell K.M., ed. – InterVarsity Press, 2003. – P. 33–102.
15. *Bonhoeffer D.* The Cost of Discipleship. – Canterbury: SCM-Canterbury Press Ltd., 2001. – 252 p.
16. *Brown F., Driver S. R., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic. – Boston: Hendrickson Publishers, 2000. – 1185 p.
17. *Byrne B.* 'Sons of God' — 'Seed of Abraham': A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background. – Rome: Biblical Institute Press, 1979. – 288 p.
18. *Dunn J. D. G.* The Theology of Paul the Apostle. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998. – 808 p.
19. *Fee G.D.* The New Testament and Kenosis Christology // Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God / Evans S., ed. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – P. 23–44.
20. *Gundry R.H.* Sōma in Biblical Theology with emphasis on Pauline Anthropology. – Cambridge: Cambridge University Press, 1976. – 267 p.
21. *Jewett R.* Paul's Anthropological Terms. A study of their use in conflict settings. – Leiden: Brill, 1971. – 499 p.
22. *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon / Jones H.S., ed. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – 320 p.
23. *Matthews V.H.* Marriage and Family in the Ancient Near East // Marriage and Family in the Biblical World / Campbell K.M., ed. – InterVarsity Press, 2003. – P. 1–32.
24. New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis / Van Gemeren W., gen. ed. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
25. New Jerusalem Bible / Wansbrough H., ed. 1985 // Bible Works Program. [Electronic resource]. – Electronic program. – Version 7.0.012.g. – 2006.
26. *Panikulam G.* Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life. – Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1979. – 161 p.
27. *Pascuzzi M.* Ethics, ecclesiology and church discipline: a rhetorical analysis of 1 Corinthians 5. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. – 234 p.
28. *Penna R.* Paul the Apostle: Wisdom and Folly of the Cross. – Collegeville: The Liturgical Press, 1996. – Vol. 2. – 285 p.
29. *Pierce T.M., Clendenen E.R.* Enthroned on Our Praise: An Old Testament Theology of Worship. – Nashville: B&H Publishing Group, 2008. – 256 p.

30. *Reinhold M.* The Generation Gap in Antiquity // The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome / Bertman S., ed. – Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1976. – P. 15–54.
31. *Robinson J.A.* The Body: A Study in Pauline theology. – London: SCM Press LTD, 1952. – 95 p.
32. *Scroggs R.* The Last Adam. A study in Pauline Anthropology. – Oxford: Basil Blackwell, 1966. – 139 p.
33. Septuaginta / Rahlfs A., ed. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
34. The Holy Bible. New International Version. – London: Hodder & Stoughton, 1998. – 1251 p.
35. The Theological Dictionary of the New Testament / Kittel G., Friedrich G., eds. [Electronic resource] Grand Rapids, 2000. CD ROM Edition.
36. Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works. [Electronic resource]. TLG CD ROM Edition. Irvine, 1999.
37. *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. – Chicago: Open Court, 1996. – 512 p.
38. Tillard J.-M.-R. Communion // Encyclopedia of Christian Theology / Lacoste J.-Y., ed. – New York-London: CRC Press, 2005. – Vol. I. – P. 322–330.
39. *Turner M.* The Churches of the Johannine Letters as Communities of «Trinitarian» Koinōnia // The Spirit and Spirituality. Essays in Honour of Russell P. Spittler / Menzies R., ed. London: T & T Clark, 2004. P. 41–61.
40. *Walton J.H., Matthews V.H., Chavalas M.W.* The IVP Bible Background Commentary: Old Testament. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000. 832 p.