А. В. Ворохобов

Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики и антропологии

Нижний Новгород
2018

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви

А. В. Ворохобов

Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики и антропологии

Нижний Новгород

2018

Предисловие

Предлагаемая читателю книга написана кандидатом философских наук, доцентом Нижегородской духовной семинарии А.В. Ворохобовым. Уже будучи аспирантом кафедры философии Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина, он продемонстрировал исследовательские способности, умение выдвигать и обосновывать оригинальные идеи. Это позволило ему успешно защитить кандидатскую диссертацию и определить направление дальнейшей научной работы.

Данная монография является одним из итогов этой деятельности.

В ней рассматриваются вопросы, связанные с теологической герменевтикой в контексте актуальных западноевропейских дискуссий. Библия всегда занимала центральное место в христианской традиции. Священные Писания расцениваются всеми христианскими мыслителями как уникальный источник теологической и религиозно-философской рефлексии. Протестантизм, провозгласивший доктрину *Sola scriptura* , утверждает, что христианское Писание является единственным непогрешимым правилом веры и практики. Однако в современном академическом протестантизме на Западе вопрос об авторитете сакральных текстов стал остро дискуссионным. Речь при этом идет о научной легитимности всего комплекса

теологических дисциплин, традиционно разрабатываемых протестантскими учеными. В контексте так называемой высшей критики появляется множество герменевтических теорий, имеющих свои корни в современной философии.

Современная философия, начавшись с Декарта, изначально была рационалистична, то есть ориентирована на разум как стандарт и арбитр истины. В реакции на философский синтез схоластики новое направление провозгласило различие между философией и богословием. Философия была объявлена областью разума, а теология — областью веры. Философия отвечала на основные вопросы о Вселенной, исходя из человека и его когнитивной способности, в то время как теология черпала свой материал из Библии.

Ранние философы современного периода отделяли, по крайней мере внешне, свое философствование от своего богословствования, придерживаясь теории о двух источниках истины. Они едва ли считали, что между философией и теологий возможен конфликт, по инерции видя в философии орудие для защиты теологии, фундамент для веры, рациональное оправдание библейских истин. Однако со временем философия с неизбежностью пришла к вопросам, относящимся к ультимативным вещам, связанным с теологической проблематикой. Это привело к тому, что выводы философии, ориентирующейся на автономию человеческого разума, зачастую стали конфликтовать с теологическими доктринами. То, что соответствовало критериям разума, могло быть принятым, а то, что не прошло проверку разумом, должно было быть отклонено. В связи с этим философия занялась темой согласования своих знаний со знаниями теологическими, что неизбежно обратило ее внимание к Священному Писанию.

Кант оказал влияние на высшую критику больше, чем какой-либо другой мыслитель. Он писал о том, что человеческий интеллект ограничен в знании в силу его обусловленности пространством и временем, что делало невозможным какое-либо знание того, что

могло находиться вне пространства и времени. Кант был интеллектуальным агностиком и исключал возможность адекватного познания духовных вещей. Духовная сфера была смещена в его философии исключительно в практическую область: Библия — это не зафиксированное откровение Бога, но моральное поучение, которое пришло к нам от древних народов с характерными для них суевериями.

Гегель и Шлейермахер в некоторой степени следовали этим идеям Канта. При этом Гегель развивал религиозно-философские идеи, связанные с пантеизмом, а Шлейермахер в области религии много внимания уделял чувствам. Библия, с их точки зрения, будучи книгой богочеловеческой, представляла собой лучший образец зафиксированного коллективного творчества опыта переживания Церкви и стала результатом выражения коллективного сознания Бога.

Эти и подобные им подходы заложили основу для современной западной теологической герменевтики. Герменевтические построения, обсуждаемые в данной монографии, базируются на широком теоретическом основании. Если разложить их в линию, то на одном ее конце находится современная либеральная герменевтика, которая в основном отрицает сверхъестественный характер Священного Писания, а на другом — консервативное представление о герменевтике, которая видит в Библии слово Бога полностью или частично. Одной из поразительных особенностей современной протестантской западной герменевтики является то, что она постоянно продуцирует различные теории. При этом появление новой теории не обязательно означает, что были забыты старые. Те, кто, например, придерживается критики форм, могут в то же время придерживаться литературной и исторической критики.

Кроме того, современная протестантская теология и герменевтика немыслимы вне контекста так называемого лингвистического поворота, который стал основным событием в западной

философии в начале XX века. Наиболее важная характеристика этого поворота — фокусировка философии и других гуманитарных наук на отношениях философии и языка, сводящая ее задачи к интерпретации текста. Подобный подход заставил протестантских теологов говорить об источниках теологических доктрин языком и способами, чрезвычайно отличающимися от традиционных.

Возобновившийся в постмодерне интерес к религии стал вызовом и задачей для фактического состояния гуманитарных наук. Речь идет подчас даже о так называемом «религиозном повороте» в отношении к эпистемологии гуманитарных исследований. Усилия протестантских теоретиков в последние несколько десятилетий во многом были направлены на то, чтобы отказаться от модернистских попыток защиты реальности религии и теологии на эмпирическом уровне. Подобно тому, как предшествующие «повороты» (лингвистический, знаковый, прагматический) не заключались в конструировании новых супертеорий, но в признании того, что определенные проблемы и явления систематически исключались из устоявшийся системы знаний и должны быть переосмыслены, так и «религиозный поворот» влечет за собой общий сдвиг в эпистемологической и дисциплинарной структуре гуманитарных наук.

В рамках герменевтической проблематики западного протестантизма в данной монографии рассматриваются некоторые антропологические особенности неоортодоксии. Неоортодоксия — это религиозное движение, начавшееся после Первой мировой войны в качестве реакции на неудавшиеся идеи либерального протестантизма.

Неоортодоксы связывают Слово Божие прежде всего с Иисусом Христом, утверждая, что Библия — это просто человеческая интерпретация действий Слова. Таким образом, Библия не вдохновлена Богом, и, будучи человеческим произведением, различные ее части могут быть не буквально истинными. Бог говорил через историю спасения, и Он также говорит сейчас, когда люди «стал-

киваются» с Иисусом Христом, при этом сама Библия не является объективной истиной. Неоортодоксия учит, что Библия является средством откровения, в то время как протестантская ортодоксия считает, что это откровение.

Неоортодоксальный взгляд на грех заключается в том, что это не какая-то испорченная наследственность, но, скорее, личный выбор каждого. Результатом греха является дегуманизация, сопровождаемая недоброжелательностью, неумолимостью, одиночеством, отчуждением и множеством социальных бед. Спасение приходит к тем, у кого есть субъективное столкновение со Христом, а не через принятие определенного набора истин.

Изложенные темы являются основным содержанием представленной на суд читателя монографии А. В. Ворохобова. Полагаю, книга явится определенным вкладом в развитие отечественной религиозно-философской традиции.

Л. Е. Шапошников, доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ

От автора

Данная книга имеет монографический характер и объединена сфокусированностью на антропологической проблематике в контексте злободневных философско-теологических дискуссий XX–XXI веков. Избранная тематика обусловлена основной сферой моих научных интересов; монография является результатом моего творческого поиска 2006–2017 годов.

Будучи студентом Московской духовной академии, я занимался библейскими исследованиями, работая с трудами отечественных библеистов дореволюционного периода. Это позволило мне приобщиться к классическому подходу в исследовании сакральных текстов, базирующемуся на аскетической традиции Церкви, с одной стороны, и использующему историко-филологическую методологию, с другой. Многие труды русской библейской науки имели подспудную апологетическую направленность, будучи написанными в ответ на сочинения инославных авторов либерального толка. Русская академическая библеистика периода XIX — начала XXI века достигла серьезных результатов в области текстологии, исторической герменевтики, новой исагогики, практики перевода на русский язык и источниковедения, связанного со славянскими рукописями.

Главным уроком, который я усвоил во время этой работы, стало убеждение в том, что изучение Библии должно основываться не на субъективных мнениях, а на объективных исторических

и филологических данных, имея своей целью честный научный поиск объективной истины.

Изучение немецкого и английского языков, а также научная стажировка в Философско-теологической высшей школе Хайлигенкройц (Австрийская Республика) в 2002–2003 годах пробудили во мне интерес к западной религиозной философии и теологии. И это привело меня к ознакомлению с диалектической теологией и ее наиболее значимыми представителями.

Именно библейские исследования и занятия западной религиозной философией и теологией обусловили тематику материала, с которым уважаемый читатель может ознакомиться в этой монографии.

Первый раздел включает в себя материалы исагогического и систематико-теологического содержания. Основное внимание уделяется текстологическим и доктринальным вопросам, связанным с сакральной библейской письменностью как явлением культуры древнего Ближнего Востока и античного греко-римского мира, а также с рецепцией библейских доктринальных и этических концепций, теологической традицией христианской Церкви.

Лейтмотивом второй части является герменевтика сакральных текстов на Западе и те вызовы, которые ставит перед западным теологическим сообществом современная культура. Интерпретация Библии как Священного Писания имеет центральное значение для христианства. К примеру, видный евангелический богослов Г. Эбелинг даже отождествляет историю Церкви с историей толкования Библии. В условиях постмодерна формируется специфическая модель протестантского религиозного дискурса, обусловленная рядом факторов, таких как разрушение традиционной иерархии ценностей и изменение ценностных ориентаций, оппозиция культурной унификации, усложнение социальной структуры, деидеологизация общества и усиление процессов отчуждения. Эти процессы неизбежно ведут к так называемой «приватизации религии» и к ослаблению

авторитета преобладающих в западной культуре религиозных конфессий. При этом, такие традиционные подходы, как буквальный, типологический, аллегорический, литературоведческий, канонический, догматический и фундаменталистский (спиритуальный), признаются неудовлетворительными как с точки зрения научной, так и с церковно-практической. Академическое теологическое сообщество в западных странах озабочено выработкой интерсубъективной научной герменевтической методологии, которая, с учетом новых условий, позволила бы обоснованно вести речь о научной легитимности целостного комплекса теологических дисциплин. Имеется в виду такая методология, которая не противоречила бы традиции и положительно воспринималась рядовыми верующими на уровне конкретных церковных общин.

Третья часть посвящена неоортодоксальному направлению в протестантизме. Речь идет о таких авторах, как Карл Барт, Рудольф Бультман, Пауль Тиллих, братья Ричард и Райнхольд Нибуры. Творчество диалектических теологов было негативной реакцией на методологический историцизм Культурного протестантизма. Их общим оппонентом стала теология, представленная именами Ф. Шлейермахера, А. Ритчля, А. Гарнака и Э. Трельча. Эти либеральные мыслители интересовались, в первую очередь, проблемой соотношения христианства как феномена веры и христианства как феномена культуры. Диалектические теологи решительно отвергли данную проблематику, направив свои усилия на реориентацию и выяснение соотношения веры (откровения) и истории. Будучи, без преувеличения, одними из наиболее значимых религиозных мыслителей Запада XX века, неоортодоксы внесли огромный вклад не только в теологию, но также в философию, социологию и политологию.

В фокусе моего исследовательского интереса находится антропология, с особым акцентом на хамартиологической проблематике. Эта часть монографии, хотя и выделяется в самостоятельную, тем

не менее, тесно связана с предшествующими, так как рассматриваемые в ней мыслители являются протестантами с неизбежной установкой на приоритет Писания, и поэтому их размышления, будучи зачастую философскими по форме, все же, так или иначе, всегда связаны с герменевтикой и экзегетикой Библии.

Представленный труд носит междисциплинарный характер, поскольку его основные положения сформулированы с помощью методологии и данных таких научных направлений, как философская и теологическая герменевтика, религиоведение, философская и богословская антропология, лингвистика и литературоведение. Предлагаемый материал обладает высокой степенью актуальности, поскольку рассматриваемая в нем проблематика до сих пор не нашла широкого освещения в отечественной теологической и философской традициях.

Этот труд едва ли мог состояться, если бы не мой учитель — заслуженный деятель науки Российской Федерации, доктор философских наук, профессор Лев Евгеньевич Шапошников, который неизменно на протяжении многих лет поддерживал меня в моем научном поиске. Издание этой работы было бы невозможно без всесторонней поддержки ректора Нижегородской духовной семинарии митрополита Нижегородского и Арзамасского Георгия и первого проректора протоиерея Александра Мякинина. Отдельно хотел бы поблагодарить доктора Йоханнеса Ольдемана (Падерборн, ФРГ), директора института имени Иоганна Адама Мёлера, куратора моей научной стажировки в Германии в 2015 году. Всем им выражаю мою искреннюю благодарность.

Раздел 1.
Исагогика
и библейское богословие

Исагогика Послания святого апостола Павла к Ефесянам в отечественной православной библеистике

Исторический обзор основных источников по Посланию к Ефесянам

Первым систематическим трудом по истолкованию Послания к Ефесянам на русском языке была вышедшая в 1785 году работа ректора Московской славяно-греко-латинской академии, архимандрита Заиконоспасского монастыря Аполлоса (Байбакова). Сочинение называется «Послание святого апостола Павла к Ефесеям со истолкованием»[1]. Работа представляет собой конспект лекций, которые были прочитаны архимандритом Аполлосом публично, в тот период, когда он возглавлял Академию (1783–1785).

Первая — историческая — часть исследования («Приступ») содержит в себе исагогический материал. В «Приступе» рассматриваются следующие темы: 1) духовно-нравственный смысл, заложенный в послании к Ефесянам; 2) надписание; 3) авторство; 4) вопрос об адресате; 5) цель послания; 6) содержание; 7) повод к написанию.

Вторая часть — экзегетическая. Экзегеза текста Послания состоит в отдельном толковании на каждый стих. Главы предваряются кратким перечнем тем, которые в них затронуты. К примеру: «Глава I. Содержит в себе 1) поздравления и желания благодати и мира, 2) благодеяния, благословение Божие на Церковь, 3) предопределение ко всыновлению, 4) искупление и грехов отпущение, 5) богатство премудрости в таинствах, 6) иудеев и язычников спа-

сение, 7) дарование наследия, 8) желания ефесянам всех Господних благодеяний и проч.»[2].

Подпункты в «Приступе» даны *ad margenem*, сообразно изложению. В экзегетической части ссылки также помещены на полях параллельно цитатам. Автор использует метод изъяснения через сопоставление рассматриваемого отрывка с параллельными местами Писания.

Третья часть представляет собой конкордацию параллельных мест. Если в экзегетической части просто даются указания на эти места, то здесь приводятся сами тексты. Цитаты расположены в порядке их использования в тексте работы.

В самом исследовании довольно часто цитируются «Беседы на послание к Ефесянам» святого Иоанна Златоуста. Есть ссылки на творения Афанасия Великого и историка Никифора Каллиста. Иногда, для усиления мысли, привлекается поэзия. Так, к примеру, толкуя 18-й стих 5-й главы, отец архимандрит приводит четверостишье:

«Любовь, вино и ночь союзны меж собой;
Любовь отъемлет страх, стыд ночью пропадает,
А смелость придает вино в нощный покой.
При таковом средстве и совесть засыпает»[3].

Язык, которым написан труд архимандрита Аполлоса, витиеват и назидателен, что в целом свойственно работам того времени. Автор выявляет преимущественно буквальный смысл текста Послания.

В 1838 году вышла книга профессора Киевской духовной академии протоиерея Иоанна Скворцова «Записки на послание к Ефесеям»[4]. Это сочинение в 1833 году вместе с исследованием о религиозных воззрениях Канта доставило соискателю степень доктора богословия. Позднее эта книга была разослана по семинариям как пособие к изучению Священного Писания.

Академическая конференция охарактеризовала работу отца протоиерея следующим образом: «Смысл Писания найден, рас-

крыт и доказан удовлетворительно, неправые мысли оговорены, где нужно, и опровергнуты достаточно; все изъяснение оживлено христианским чувством, причем не забыты и лучшие свидетельства из отцов Церкви; слог везде приличен предмету, ясен и силен»[5].

Первые девять разделов работы посвящены рассмотрению вводных вопросов к посланию. Здесь разбираются следующие темы: 1) О посланиях апостола Павла вообще; 2) Особенные черты послания к Ефесянам; 3) О ефесянах; 4) Различные мнения о личном предмете послания; 5) Доказательства, что послание писано точно и прямо к ефесянам; 6) О времени послания; 7) О случае и намерении послания; 8) Содержание и порядок послания; 9) Различные чтения. В последнем разделе приводится таблица из двух столбцов. В первом даны чтения на греческом языке, которые соответствуют славянскому переводу. Во втором — наиболее часто встречающиеся в кодексах варианты, не сообразующиеся со славянским переводом.

Экзегетический раздел построен по чрезвычайно удобному принципу. Каждая смысловая часть предваряется краткой аннотацией с обозначением рассматриваемых стихов.

Затем следует аннотация более подробная, составленная в виде развернутого плана. Перед каждым стихом помещается краткое резюме. Автор рассматривает каждый стих отдельно, разбивая его на фразы и отдельные слова. Иногда комментарий дается на целую фразу, но чаще — на отдельные слова. За основу о. Иоанн берет труды Феодорита Кирского и Иоанна Златоуста, которые в затруднительных для толкования местах цитирует. Наряду со святыми отцами автор широко использует труды западных исследователей. Прямых ссылок на них в рассматриваемой работе нет. Но часто, после толкования, основанного на традиции экзегезы святых отцов, протоиерей Иоанн предлагает в качестве альтернативы еще одно, или несколько. Причем последние могут быть не согласованы с первым[6]. Весьма часто в исследовании дается разбор греческой лексики. Для луч-

шего понимания, если есть параллели с ветхозаветными текстами, приводятся еврейские лексические эквиваленты.

После экзегетической части следует еще одна: «Вероучение послания к Ефесянам, расположенное по порядку членов Символа Веры»[7]. На каждое ключевое понятие Символа дается краткая выдержка из текста Послания к Ефесянам с указанием того, откуда они взяты. Например, понятие «вера», которое стоит в списке первым, истолковывается так: «*Вера*, от слышания слова истины (1: 13), по действу державы крепости Божией (1: 19) о Христе Иисусе (1: 15). Спасающая (2: 18), щит в брани духовной (6: 16). В сердце, посвященном Христу (3: 17), едина у всех (4: 5), соединяющая всех воедино (4: 13)»[8].

Заканчиваются «Записки» отделом, где нравственные положения, заключающиеся в Послании к Ефесянам, систематизируется по порядку, соответствующему Декалогу[9]. Например, восьмая заповедь излагается следующим образом: «*Не укради*. Крадый ктому да не крадет, но паче труждается (4: 28). Убегать лихоимства (5: 3, 5). Хранить правду (5: 9; 6: 14)»[10].

В 1873 году была опубликована докторская диссертация ординарного профессора Московской духовной академии С. К. Смирнова (позже, в сане протоиерея, Сергей Константинович был ректором Академии: 1878–1886). Монография называется «Филологические замечания о языке новозаветном, в сличении с классическим, при чтении Послания апостола Павла к Ефесянам»[11]. Один из рецензентов писал в отзыве на исследование С. Смирнова: «Сочинение С. К. Смирнова относится к ученой области, у нас доселе почти совершенно не подвергавшейся ученой обработке ... Между тем необходимость ученых трудов в этой области у нас становится ощутительной ... В виду этого выбор предмета для ученого исследования можно назвать счастливым ... Автор ограничивает свою задачу только рассмотрением особенностей в значении имен и некоторых глаголов, не касаясь особенно конструкций, но взамен сего, не ограничиваясь

текстом Послания к Ефесянам, автор берет для сравнения и уяснения места и слова из других новозаветных книг и из перевода LXX. Иногда автор еще более расширяет свою задачу и обращается к языку отцов и к языку богослужебному. Движение — во всех отношениях прекрасное и обещающее в будущем прекрасные плоды — разъяснение богослужебных действий и смысла церковных молитв и песнопений ... Исследование профессора С. К. Смирнова есть труд в этом роде у нас первый, труд серьезный и полезный»[12].

Во вводной части, занимающей 64 страницы, автор 1) исследует вопрос о существующих в древности наречиях греческого языка, 2) прослеживает научную полемику вокруг названия языка Нового Завета и 3) рассматривает свойства этого языка, одновременно показывая историю споров, связанных с этим вопросом. Профессор Смирнов в полной мере владеет достижениями современной ему западной науки. В подстрочных примечаниях и в самом тексте постоянно встречаются указания на труды западных ученых. В конце вводной части дается библиография иностранных источников, касающихся разбираемых тем. Наиболее важные из них сопровождаются краткими описаниями.

Значительную ценность имеет анализ самого Послания. Филологическому анализу подвергаются наиболее важные термины (всего 117 слов). В начале анализа каждого слова указывается на лексическую единицу, от которой оно происходит. Затем разбираются все варианты смыслового наполнения исследуемого слова, встречающиеся в дошедших памятниках. На следующем этапе исследуются значения этого слова в переводе Семидесяти и новозаветных текстах. Последним этапом является выявление содержания, которое слово приобретает в литературе христианской Церкви.

Поражает эрудиция автора. В исследовании задействована в буквальном смысле вся дошедшая до наших дней классическая литература на греческом языке. Если разбираемое понятие поясняется в древнеримской литературе, то привлекается и она. Наиболее

сложные слова рассматриваются в сопоставлении с их латинскими и еврейскими эквивалентами.

К недостаткам монографии со стороны филологической следует отнести то, что в ней, по замечанию рецензента, «нет прагматической истории значения слов, — того, что называется „жизнью слов“, — со стороны экзегетической: нет психологии слов, — раскрытия терминов и понятий в связи с личностью писателей и историческим положением их писаний»[13].

В том же 1873 году вышло в свет пособие для изучения посланий апостола Павла в семинариях. Этот труд, составленный А. Ивановым, называется «Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета. Послания апостола Павла к Ефесянам, Филиппийцам, Колоссаем, 1 и 2 Солунянам, 1 и 2 Тимофею, Титу, Филимону, Евреям и Апокалипсис»[14].

«Руководство» делится на две части. В первой рассматриваются традиционные исагогические вопросы. Вторая содержит изложение содержания в последовательном порядке. Смысловые отделы предваряются краткими введениями. Комментарий, хотя и краткий, отличается тщательностью. Некоторые стихи привели автора к специальным исследованиям, основанным на историко-филологическом методе. Исходя из этого в тексте, помимо славянского, используется часто греческий, латинский, а иногда и еврейский текст. Из древних писателей цитируются святитель Иоанн Златоуст, блаженный Иероним Стридонский, святитель Епифаний Кипрский, блаженный Феодорит. Из трудов отечественных исследователей А. Иванов использует в своей работе труд архимандрита Аполлоса (Байбакова).

«Толкование послания святого апостола Павла к Ефесеем» святителя Феофана Затворника[15] стало первым среди подобных трудов в России и по времени написания, и по значению. Первое издание его было осуществлено в 1879 году в Москве. Общее количество страниц «Толкования» — 429.

Святитель Феофан делит своей труд на две части. Первая — «Введение», где рассматриваются вопросы об основании Церкви в Ефесе, обстоятельствах написания послания, адресате, о месте и времени написания, содержании и разделении на главы. Во второй части — «Толкования» — стих за стихом разбирается текст послания.

В основу работы святитель положил толкования святых отцов древности. Чаще других цитируются творения святителя Златоуста, блаженных Иеронима и Феодорита, Амвросиаста, Икумения и Феофилакта Болгарского. Святой автор был знаком и с работами западных экзегетов. Об этом свидетельствует, например, то, что вопреки традиционно принятому комментаторами древнему положению о написании Послания к Ефесянам из римского заключения апостола, святитель Феофан предпочитает предположение, выдвинутое протестантскими исследователями, считавшими, что послание написано из уз кесарийских[16].

Поскольку святитель Феофан считал главной задачей жизни христианина «решение вопроса о спасении, то и воспользовался Словом Божиим как самой надежной опорой и высшим авторитетом при решении этого вопроса, а потому и толкования его представляют живую проповедь о путях к нравственному совершенству»[17].

Внешне изъяснение святителя Феофана представляет собой, во-первых, толкование буквального смысла слов апостола; во-вторых, разъяснение догматических и нравственных истин применительно к жизни христианина. «Так как при объяснении известных христианских истин, встречающихся в тексте, преосвященный Феофан всегда поставляет их в связь с другими, то сумма его экзегетических трудов дает богатый и разнообразный материал для целой системы христианского вероучения и нравоучения»[18].

По содержанию и стилю «Толкование» святителя Феофана Затворника, при всей глубине мысли, практически общедоступно для понимания. Язык, которым оно написано, яркий и емкий.

В 1886 году был напечатан учебник по Новому Завету преподавателя Московской духовной семинарии Н. Розанова «Обозрение посланий святых апостолов»[19].

Исагогическая часть данной книги чрезвычайно кратка. Буквально в нескольких словах указывается на традиционно разбираемые в данном разделе предметы.

Изъяснение послания дается в соответствии с делением его на главы, хотя сам текст не приводится. Каждая глава предваряется кратким резюме ее содержания. Само толкование представляет собой связный пересказ содержания послания. Иногда, по ходу повествования, в текст включается греческая лексика, с помощью которой поясняются ключевые понятия. Спорные слова разбираются в подстрочных комментариях. К недостаткам работы следует отнести то, что читающий ее не всегда может понять, к какому конкретно стиху относить написанное.

Еще одно пособие для занятий по Священному Писанию было написано ректором Владимирской семинарии протоиереем Михаилом Херасковым. Курс его лекций вышел в свет в 1895 году, с названием «Послания апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение»[20].

Довольно подробно для такого сравнительно небольшого комментария (22 страницы) разбираются вводные вопросы к посланию. Этому уделяется шесть страниц. Здесь разбираются три вопроса: 1) основание Ефесской Церкви, 2) побуждения к написанию послания, 3) время и место написания. В исагогической части даются краткие подстрочные пояснения, носящие исторический характер.

Экзегетическая часть «Посланий апостольских...» делится автором на два раздела: догматический и нравственный. В целях лучшего усвоения материала обе части предваряются схематичным планом содержания. Весьма кратким является и само толкование. Разъясняются лишь наиболее важные стихи и понятия. Из творений святых отцов иногда цитируются труды святителя Иоанна Злато-

уста и блаженного Феодорита Кирского. В целом же, автор лишь несколько перерабатывает труд святителя Феофана Затворника, которого также цитирует.

Работа преосвященного Никанора (Каменского) «Общедоступное объяснение послания святого апостола Павла к Ефесянам»[21] была опубликована в 1900 году.

Вводная часть, где рассматриваются обычные для нее темы, написана простым, интересным и живым языком. При написании этого раздела епископ Никанор пользуется работами протоиерея И. Скворцова и С. Смирнова[22]. Раздел завершается указанием на церковные чтения из Послания к Ефесянам.

Экзегетическая часть представляет собой свод толкований святых отцов и церковных писателей. Цитаты помещены под текстом послания, который для удобства приводится на славянском и русском языках. Собственных слов автора здесь немного. Весьма часто они являются лишь связкой между цитируемыми текстами.

Более других епископ Никанор приводит выдержки из творений святителя Иоанна Златоуста, блаженного Феодорита и святого Феофана Затворника. «Толкование» последнего является определяющим как по смысловой канве, так и по подборке цитат святых отцов. Оригинальных мыслей в труде преосвященного Никанора нет. Но он и не ставит перед собой такой цели. К несомненным достоинствам «Общедоступного объяснения...» относится его реальная смысловая доступность. Любой человек через него может приобщиться к духовному богатству, которое столь щедро рассыпано на страницах толкований святых отцов.

В 1900 году в журнале «Странник» была напечатана статья Ф. Думского «Церковь и Христос. Экзегетический анализ Еф. 1: 23»[23]. Эта работа являет собой попытку глубокого филологического анализа апостольского текста. На основании греческого подлинника Ф. Думский предлагает собственный вариант разрешения дискуссии, идущей вокруг рассматриваемого стиха.

Труд профессора Киевской духовной академии Дмитрия Ивановича Богдашевского (впоследствии — архиепископа Василия) «Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Исагогико-экзегетическое исследование»[24] стоит в ряду выдающихся работ русской церковной науки. Этот труд принес Д. Богдашевскому степень доктора богословия, которая была присвоена автору сразу же по окончании работы в 1904 году. Исследование печаталось по мере написания отдельными частями, с 1900 по 1904 год, в «Трудах Киевской духовной академии». В 1904 году этот труд вышел отдельным изданием, в объеме в 703 страницы.

Причину написания и цель работы автор формулирует следующим образом: «во-первых, в нашей литературе о послании святого апостола Павла к Ефесянам нет ни одного всеохватывающего исследования; во-вторых, знакомство с этим посланием имеет особенную важность и интерес в настоящее время, когда учение о Церкви, преимущественно раскрываемое в данном писании, так живо занимает нашу богословскую мысль и настоятельно нуждается в возможно большом проявлении»[25].

Исследование делится на две части: исагогическую и экзегетическую[26].

В первом отделе автор предпринимает всестороннее исследование о месте написания Послания к Ефесянам, его адресате, подлинности, соотношении с первым Посланием апостола Петра.

Во втором отделе дается скрупулезное толкование каждого стиха. Исследователь рассматривает послание, предлагая читателям как греческий текст оригинала, так и славянский его перевод.

Д. Богдашевский пишет свою работу, руководствуясь тем, что «экзегезис должен утверждаться главным образом на филологии, носить всегда критический характер, отличаться возможной краткостью»[27]. Однако указанный метод используется автором лишь отчасти, он сам отмечает, что «при внимательном изучении обширной западной литературы о рассматриваемом послании, нашими

руководителями при решении труднейших исагогических и экзегетических проблем были отцы и учители Церкви, преимущественно святитель Иоанн Златоуст и блаженный Феодорит»[28].

В своей монографии профессор Богдашевский рассматривает сакральный текст с точки зрения выявления буквального смысла, таинственного (мистического смысла), типического смысла. Средствами к уразумению смысла текста послания в рассматриваемом труде являются: 1) общее словоупотребление, 2) библейское словоупотребление, 3) этимология языков Писания, 4) состав речи, 5) параллелизм (обыкновенный и антитетический), 6) древние переводы Писания, 7) толкования древних комментаторов, 8) общая цель Писания, 9) главная цель Послания к Ефесянам, 10) частная цель того или иного раздела, 11) толкования современных экзегетов.

Язык и стиль докторской работы Д. Богдашевского сугубо научны. Диссертация по сей день не потеряла своей значимости, ибо и сейчас это «наиболее полный труд на русском языке»[29] по Посланию к Ефесянам.

В числе ученых, занимавшихся исследованием послания святого апостола Павла к Ефесянам, необходимо отметить выдающегося естествоиспытателя, философа, филолога и богослова священника Павла Флоренского. Специальной работы по Посланию к Ефесянам о. Павел не написал. Однако в своем труде «Понятие Церкви в Священном Писании» исследователь многократно обращается к рассматриваемому посланию. Это вполне понятно, поскольку, как уже упоминалось, Послание к Ефесянам преимущественно обращается к проблеме Церкви, освящая эту тему с самых разных точек зрения. Это большое сочинение о. Павла было написано им в 1906 году, в период обучения его на третьем курсе Московской духовной академии. Работа впервые была издана в 1974 году (по фотокопии рукописи) в «Богословских трудах»[30]. Публикация 1974 года сопровождалась рядом изменений, что было обусловлено, с одной стороны, техническими возможностями (к примеру, древнеев-

рейское написание было переведено в латинскую транскрипцию), а с другой, тем, что работа издавалась в Советском Союзе (к примеру, слова «выражение императора Николая Первого» были заменены на «по выражению одного из его современников»)[31]. Труд, по сути своей, является попыткой с позиции филологии рассмотреть учение Библии о Церкви Христовой. Однако, как замечает сам автор, «филологический анализ всегда будет обнаруживать одну только земную, конечную, временную сторону Церкви, и понятно, что иначе и не может быть. Ведь слова сами по себе вообще относятся к конечному и временному и не могут захватить вечное и бессмертное... Духовное содержание, таким образом, никогда не имманентно слову, но всегда трансцендентно ему»[32]. Таким образом, по мысли о. Павла, этимологический анализ не может служить безусловным критерием истинности выводов, поскольку любой разбор слова или понятия приводит исследователя к явлениям чувственного мира, а Церковь, по самой своей природе, «дуальна», ибо, с одной стороны, она пребывает в этом мире, а с другой, соприкасается с бесконечным, вечным и божественным. Из этого следует, что понятия могут лишь символически описывать то, что превышает возможности человеческого мышления. Автор считает, что решить эту проблему возможно, если изучать не слова сами по себе, не их «оболочку», а «возбуждаемые ими переживания в духе, то есть видеть в словах как бы живые образы, душа которых остается невредимой лишь при непосредственном прикосновении к словам, обнаженным духом»[33]. Таким образом, метод, которым пользуется Флоренский, можно охарактеризовать как символическую экзегетику. Автор широко использует труды православных, католических и протестантских богословов. Большое внимание уделяется творениям святых отцов. При написании данного исследования особое влияние на о. Павла имели работы А. Хомякова, В. Соловьева, прот. Евгения Аквилонова, И. Мансветова, Д. Богдашевского, прот. Павла Светлова и Н. Корсунского.

В 1908 году были литографическим способом изданы рукописные лекции профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. Глубоковского[34]. Этот курс читался Николаем Никаноровичем студентам второго курса Академии в 1907/1908 году. Тексты были литографированы для внутреннего пользования в количестве 100 экземпляров. Довольно подробно, в шести разделах, рассматривается здесь Послание к Ефесянам: 1) адресат послания, 2) его содержание, 3) учение о Церкви, 4) литературные достоинства, 5) догматическое значение, 6) историческая достоверность.

Работа носит полемический характер. В ней, в процессе рассмотрения гиперкритических мнений западных библеистов, используя те же методы, автор выявляет положительное церковное учение.

Труд священника Николая Рудинского «Жизнь и труды святого апостола Павла»[35] является последовательным комментарием, составленным по творениям святителя Феофана Затворника. Книга вышла как бесплатное приложение к журналу «Отдых христианина» за 1911–1912 годы. Труд не представляет самостоятельного значения, поскольку в экзегетической части приводятся (как правило, в сокращенном виде) толкования святителя Феофана. Однако работа не лишена и некоторой доли творчества, так как преосвященный Феофан обычно предлагает сразу несколько возможных толкований, а о. Николай выбирает из них лишь некоторые. В книге даются обширные исторические комментарии, но и они не являются плодом личного творчества автора, поскольку заимствованы, по большей части, из труда Ренана об апостоле Павле[36].

В 1912 году была опубликована книга ректора Могилевской духовной семинарии протоиерея Николая Зефирова «Общедоступное объяснение апостольских посланий»[37]. Автор ставит перед собой цель «удовлетворить назревшей необходимости и пастырям и пасомым иметь под руками книгу, которая могла бы служить для первых пособием в их систематических беседах к своим прихожанам при изъяснении посланий апостольских, а для вторых — простым

и доступным по языку пособием при чтении апостольских посланий»[38].

Работа удовлетворяет поставленной задаче. Комментарий дается по главам и стихам. Иногда несколько стихов объединяется, и разъяснение дается сразу на весь смысловой блок. Четкость изложения и ясность мысли делают ее хорошим учебным пособием для любой категории читателей. Комментарий носит нравственно-догматический и исторический характер. При написании автор пользовался трудами святителя Феофана и Н. Розанова.

В «Толковой Библии» профессора А. П. Лопухина наряду с другими рассматривается и Послание апостола Павла к Ефесянам[39]. Это исследование вышло в серии «Общедоступная богословская библиотека», начало которой в 1899 году положил сам Лопухин. «Библиотека» представляла собой бесплатное приложение к журналу «Странник», владельцем которого и был Александр Павлович. Ее четырнадцатый выпуск, который Лопухин обещал выпустить в 1904 году, и есть первый том «Толковой Библии». Книга вышла уже после смерти профессора, последовавшей 22 августа 1904 года. Комментарии на все послания апостола Павла были изданы в 1913 году преемниками Александра Павловича. Хотя сам почивший не принимал участия в их составлении, все же книга издается под его именем. Такова дань памяти Лопухину его учеников[40].

Авторы истолковывали текст Послания к Ефесянам, руководствуясь задачей установления буквального смысла. Поэтому часто толкование представляет собой выяснение собственного значения слов и установление исторических обстоятельств. Некоторые экзегетические пласты практически не затрагиваются. Само толкование дается в виде подстрочного комментария, мелким шрифтом. На места, которые вызывают затруднения в толковании, делаются примечания, где та или иная позиция исследователей признается верной. Основанием выявления правильности мнения могут слу-

жить как принцип параллелизма, так и данные современных наук (например, психологии, педагогики)[41].

При написании авторы более всего руководствовались трудом Д. Богдашевского, есть ссылки на «Толкование» святителя Феофана. Из работ западных ученых привлекались труды Эвальда и Тишендорфа.

После революционного переворота в отечественной православной библеистике наступило продолжительное затишье. Из работ на русском языке, написанных в советское время, следует упомянуть о труде епископа Кассиана (Безобразова) «Христос и первое христианское поколение»[42].

Это исследование представляет собой собрание лекций, читавшихся автором в Парижском православном богословском институте в 1935–1936 годы. Сам автор так характеризует свой труд: «Курс этот есть элементарный учебник. В таком своем значении он не должен вводить в лабораторию исторического исследования. Он сознательно не дает и библиографии предмета ... За многими его положениями стоят собственные исследования автора. Но положения эти излагаются в догматической форме. Их доказательство не входит в задачу автора. Мало того, автор далек от мысли сказать последнее слово. В целом ряде точек он склонен допускать, что научное исследование приведет и его самого к пересмотру излагаемых в этом курсе тезисов»[43].

Владыка Кассиан в своем исследовании практически не затрагивает нравственных аспектов. Все его внимание обращено к вопросам догматическим, главным из которых является учение о Церкви. Работа епископа Кассиана имеет характер самостоятельного исследования. В числе ее достоинств следует указать то, что при всей своей конспективности она глубоко проникает в систему плана Послания. Следствием такой чуткости преосвященного является то, что читателю всё Послание к Ефесянам предстает единым, связанным текстом. Естественно, это облегчает его понимание и служит всестороннему

восприятию. Недостатком работы владыки Кассиана, на наш взгляд, является отсутствие связи с древней православной экзегетической традицией (складывается впечатление, словно до него никто не занимался исследованием Священного Писания). Это вполне понятно, если учитывать, что епископ Кассиан изучал библеистику в протестантских вузах Германии в первой половине XX века, когда одним из господствующих направлений в исследовании библейских текстов была так называемая формальная критика. Именно исходя из анализа формы текста и метода выявления смысла «Sitz im Leben», не принимая в качестве нормы сложившихся издревле подходов, епископ Кассиан и рассматривает Послание к Ефесянам.

В нашем обзоре следует указать также труд архиепископа Аверкия (Таушева) «Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета»[44].

Книга составлена на основании лекций, прочитанных в Джорданвилльской духовной семинарии. Эта работа не имеет самостоятельного значения. Послание к Ефесянам изъясняется в ней в соответствии с «Толкованием» святителя Феофана, представляя собою, по сути, его краткое переложение.

Последней работой, которую необходимо упомянуть, является статья протоиерея Александра Меня о Послании к Ефесянам, опубликованная в пятом томе «Словаря по библиологии»[45].

Статья разделена на семь частей: 1) список литературы о Послании к Ефесянам, на русском и иностранных языках; 2) время и место написания; 3) каноничность; 4) апостол Павел и Ефесская Церковь; 5) вопрос об адресате; 6) особенности и вопрос об авторстве; 7) композиция и содержание.

Автор руководствуется современными западными исследованиями, что определяет специфику изложения. Часто отец протоиерей не дает никакого положительного учения, но предлагает несколько разных мнений. В целом, работа носит краткий, конспективный характер, что определяется ее жанром статьи в словаре.

Вопрос об адресате Послания к Ефесянам

Вопрос об адресате является одним из наиболее сложных в исагогике Послания к Ефесянам. Вначале обозначим круг проблем, связанных с этой темой.

В доказательство того, что рассматриваемое послание было предназначено не для ефесян, критики приводят следующие доводы.

1. Слова «в Ефесе» (**ἐν Ἐφέσῳ**) (Еф. 1: 1) являются позднейшей вставкой, поскольку отсутствуют в древнейших кодексах. Их нет в Синайском и Ватиканском списках (хотя в последнем «**ἐν Ἐφέσῳ**» написано на полях).
2. В своем сочинении против Маркиона Тертуллиан критикует еретика за изменение титула (*interpolare titulum*) послания. Из его слов видно, что в манускрипте, которым он пользовался, слов «**ἐν Ἐφέσῳ**» нет. Тертуллиан обличает Маркиона за то, что последний, в противоположность церковному Преданию, изменил надписание послания к Ефесянам, наименовав его посланием к Лаодикийцам. Об искажении же первого стиха главы 1 ничего не сказано.
3. Из дошедшего до нас отрывка комментария Оригена на послание к Ефесянам видно, что автор не читал «**ἐν Ἐφέσῳ**».
4. Блаженный Иероним знает два толкования Еф. 1: 1, сообразно с тем, есть в тексте слова «**ἐν Ἐφέσῳ**» или нет. Сам он предпочитает первый вариант, однако представляет его как частное мнение. Из его слов нельзя заключить, что он считал данное чтение подлинным.
5. Святитель Василий Великий, толкуя Еф. 1: 1, приводит текст послания без слов «**ἐν Ἐφέσῳ**».
6. В комментариях Амвросиаста и святого Ефрема Сирина нет уточнения адресата.
7. У ранних западных экзегетов (Викторин, Седулий Скот) слова «в Ефесе» занимают разные места в тексте, что говорит об их позднейшем происхождении.

8. Уточнение «**ἐν Ἐφέσῳ**» не могло находиться в тексте оригинала по причине того, что это нарушает строй предложения. Указание места отправления находится между двумя предикатами, которые теснейшим образом связаны.
9. В Послании к Ефесянам нет никаких личных приветствий, подобных тем, что имеются в других посланиях св. апостола. Это тем более удивительно, что благовестник прожил в Ефесе не менее трех лет (Деян. 19: 1–20; 1: 31).
10. Послание, в целом, носит общий характер, поэтому оно должно иметь адресатом более широкий круг читателей, чем жители одного города.

Отечественные православные библеисты весьма подробно разбирают тему об адресате. С одной стороны, они отвечают на вопросы и доводы отрицательной критики, а с другой, приводят доказательства в пользу традиционного чтения.

В том же порядке, что и доводы отрицательной критики, приведем ответы на них отечественных ученых.

1. Если несколько кодексов и упускают данное чтение, то все равно нельзя забывать, что большинство кодексов и переводов его содержат. Два или три кодекса не могут иметь веса большего, чем все остальные[46].

С другой стороны, дискуссионным остается вопрос о том, первоначальным ли является текст этих кодексов. «В самом деле, насколько верно Тишендорф определил разные корректуры Синайского кодекса, — не смешано ли где-нибудь чтение корректурное с текстом *prima manu* — это, по нашему мнению, еще вопрос»[47].

Что же до Ватиканского кодекса, то нельзя с точностью установить, вписал ли слова «**ἐν Ἐφέσῳ**» сам автор Послания к Ефесянам или же это сделал неизвестный редактор.

2. Что касается критики Тертуллиана, то исследователи отмечают, что автор пишет об этом вопросе не подробно, а лишь упоминает об изменении надписания[48].

С другой стороны, если принять во внимание, что Тертуллиан словом «*titulus*» обычно называет не надписание, а тексты, принадлежащие апостолам, то можно утверждать, что под словами «*interpolare titulum*» он имеет в виду сам текст послания. Все это по крайней мере ставит под вопрос то положение, что в списке, которым пользовался Тертуллиан, слов «в Ефесе» не читалось[49].

Относительно мнения, что Маркион, если бы пользовался списком со словами «**ἐν Ἐφέσῳ**», не стал бы заменять их на «**ἐν Λαοδικίᾳ**», то из истории известно, что этот еретик весьма свободно изменял текст апостольских писаний.

По мнению Н. Глубоковского, надписание «к Лаодикийцам» могло появиться в результате отношения к нему, как и к Посланию к Колоссянам. Оно было предназначено и для лаодикийцев, хотя это не меняло его подлинного надписания. Если принять, что с Посланием к Ефесянам было также, то «поведение Маркиона всего проще объяснить тем, что по близости своего происхождения — из Понта — он имел достаточные слухи об употреблении Ефесского письма в Лаодикии и закрепил их в своей „интерполяции", а в каноническом сборнике было принято изначальное обозначение с тем большей решительностью, что его родиной был, кажется, Ефес»[50].

3. Как видно из толкования Оригена, он исходил из аллегорического метода. Вероятно, исходя из этого метода, он отделяет слова «**τοῖς οὖσιν**» (находящимся) от слов «**ἐν Ἐφέσῳ**». Слова «**τοῖς οὖσιν**» дословно должны быть переведены как «сущим». Ориген в своем комментарии говорит, что ефесские христиане называются «сущими», поскольку укоренены в истинно «Сущем». Если предположить, что к такому толкованию подвигло Оригена отсутствие слов «в Ефесе», то неизбежно возникает вопрос, почему он вообще упоминает, что слова «**τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν**» относятся к ефесянам. Для аллегорического толкования можно было использовать и места из других посланий, где есть эти слова (Рим. 1: 7; 2 Кор. 1: 1; Фил. 1: 1).

4. «Блаженный Иероним, приводя это толкование слова *сущим*, называет его слишком утонченным, производя его от Оригена. Сам же удерживает простое и прямое понимание сего слова: *сущим*, то есть *в Ефесе*»[51]. Доказательством этому служит то, что рассматриваемому месту текста у святого отца предшествуют слова, в которых он выражение «святым находящимся» прямо относит к ефесянам.
5. Св. Василий Великий для опровержения христоборческой ереси Евномия использует толкование Оригена на Еф. 1: 1. Поскольку Евномий отрицал Божественность Иисуса Христа, святитель имел цель через Писание и Предание доказать, что Господь Иисус Христос есть истинно Сущий. В своем трактате святитель показывает, что если христиане названы сущими, то в силу принадлежности к истинно Сущему — Иисусу Христу. «Из этого места само собою видно, что у св. Василия Великого внимание занято не тем, как читать надписание послания, а о том, как те из древних, которые не читали сего слова, толковали слово *сущим*, не входя в рассмотрение, так ли должно читать или нет»[52]. Помимо этого, толкуя слово «сущим», святитель уточняет, что его использует св. Павел, когда пишет к ефесянам. Таким образом, свидетельство св. Василия только доказывает подлинность слова «**τοῦς οὖσιν**», а не отвергает чтения «**ἐν Ἐφέσω**».
6. То, что Амвросиаст и св. Ефрем Сирин не пишут об адресате в своих толкованиях, не значит, что данных слов нет в тексте. Возможно, эти экзегеты просто не сочли нужным толковать данные слова.
7. «Приведенное место из комментария Викторина на послание к Ефесянам — явно испорчено (*qui sunt fidelibus Ephesi*), и на него нельзя ссылаться. Седулий Скот, объясняя слова: *sanctis ... et fidelibus*, говорит: *не всем Ефесянам пишет, но верующим во Христа*, и, следовательно, **ἐν Ἐφέσω** он читал»[53]. А под словами «qui sunt» он подразумевал «**τοῖς οὖσιν**».

8. Если в тексте между словами «**τοῖς ἁγίοις**» и «**καὶ πιστοῖς**» стоит «**ἐν Ἐφέσῳ**», то это не искажает смысл и не противоречит грамматике. Слово «святым» следует понимать в контексте его употребления во всем Священном Писании. Это слово может как обозначать христиан по божественному призванию, так и нести в себе значение личной святости. Святость сочетается с избранием и выделенностью. Таким образом, слово «**τοῖς ἁγίοις**» в полной мере обозначает читателей как христиан, и поэтому слова «**καὶ πιστοῖς**» не могут быть переводимы «и верующим». Здесь была бы тавтология смысла. Поэтому перевод «верным» более точен, он характеризует читателей как верных Христу. «Как при **πιστοῖς** ближайшим определением является **ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ**, так при **τοῖς ἁγίοις** таким же определением служит **ἐν Ἐφέσῳ**, или **οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ**»[54]. Отметим, однако, что слово «**τοῖς ἁγίοις**» может просто дублировать «**πιστοῖς**», или же пояснять его[55].
9. Исходя из того, что святой апостол никого не приветствует поименно, нельзя сделать вывода, что он не знал адресатов. Ибо в Посланиях к Галатам, Фессалоникийцам и втором к Коринфянам тоже нет приветствий, хотя христиан из этих городов апостол Павел, несомненно, знал лично[56].

Можно предположить, что благовестник не мог приветствовать поименно всех членов Церкви в Ефесе, так как знал там слишком многих, и это перечисление могло оказаться бесконечным[57].

Епископ Кассиан (Безобразов) предлагает мысль, что святой апостол поименно приветствует христиан из тех общин, где лично не бывал. Если это так, то знакомые ему члены той или иной поместной Церкви служили проводниками идей апостола в своих собраниях[58].

Святитель Феофан полагает, что отсутствие имен может быть объяснено нежеланием святого апостола подвергать читателей опасности со стороны иудеев и язычников[59].

10. Следует признать: Послание к Ефесянам имеет общий характер. Но здесь необходимо учитывать, что и в других посланиях апостола Павла нет единства формы, ибо вступления и заключения в них разнятся. С другой стороны, нужно иметь в виду факт, что апостол уже несколько лет не видел ефесян, и поэтому индивидуальное естественно стушевалось и сильнее проявилось общее.

Хотя послание, в целом, носит общий характер, но в нем есть и индивидуальные моменты. В самом начале автор характеризует читателей как «святых» и «сущих», что, несомненно, несет личный отпечаток. Если сопоставить Послание к Ефесянам с прощальной речью святого Павла, обращенной к ним (Деян. 20: 18–28), то сходство речи находится несомненным[60]. Доказательством наличия индивидуального подхода могут служить фрагменты Еф. 3: 13; 6: 21–22.

Следует отметить, что еще в конце XVI века протестантские исследователи предположили, что Послание к Ефесянам было сначала некой, своего рода апостольской энцикликой, написанной для нескольких Церквей Малой Азии. В первом стихе будто бы было оставлено пустое место, чтобы каждая Церковь вписала туда свое имя, а Ефес упоминается потому, что он был главным малоазийским городом.

Что касается теории «пробелов», то русские экзегеты ее не принимают, ибо она не имеет никаких фактических оснований. Так, святитель Феофан прямо заявляет, что «и представить нельзя никакой нужды в такой забавной процедуре»[61].

А. Иванов, Н. Глубоковский и епископ Кассиан (Безобразов) считают, что Послание к Ефесянам было циркулярным, хотя и направленным в Ефес. Здесь нужно принять во внимание, что послания апостола Павла потому и получили общецерковное значение, что читались во всех поместных Церквях. «По всем соображениям, — пишет Н. Глубоковский, — именно в период ефесской деятельности апостола были оглашены Иераполь, Лаодикия, Колоссы с Филимо-

ном, но все это совершилось через посредство Ефеса, почему его христианское положение было показателем уровня всех соприкосновенных общин. От него они питались, ему подражали, с ним разделяли доброе и дурное»[62]. Поскольку святой апостол знал ефесян лично, то именно через них он решил воздействовать на окрестные города, ведь Ефес был центром митрополии, из чего следует, что посланное туда письмо будет прочтено и во всей области. Этим можно объяснить общий характер послания.

Последняя точка зрения весьма вероятна, ибо предлагает серьезные аргументы в свою пользу и не подвергается критике другими учеными.

В отечественной библеистике, таким образом, почти все исследователи стоят на позиции церковной древности, которая единогласно свидетельствует о том, что рассматриваемое послание было написано с обозначением конкретного адреса — Ефесской Церкви.

Поскольку тексты, на которые ссылаются экзегеты, не являются дискуссионными, просто перечислим их здесь.

В пользу того, что послание адресовано в Ефес, свидетельствуют: 1) фрагмент Муратория; 2) раннелатинский перевод *Itala*; 3) сирийский перевод Пешито; 4) св. Ириней Лионский; 5) Ерм; 6) Поликарп Смирский; 7) Игнатий Богоносец; 8) Климент Александрийский; 9) Тертуллиан.

Профессор Д. Богдашевский из филологических соображений выводит необходимость чтения «**ἐν Ἐφέσῳ**»[63]. Он считает, что если «**τοῖς οὖσιν**» непосредственно соединяется с «**τοῖς ἁγίοις**», то получаемые переводы сами по себе говорят о несостоятельности такого соотношения. Получается тавтология («святым, которые действительно таковы»). Действительно, из Священного Писания нельзя вывести доктрины о том, что из среды святых выделяются «действительно святые». В таком смысле слово «**ἅγιος**» нигде не употребляется.

Если же «**τοῖς οὖσιν**» относится к «**καὶ πιστοῖς**», то переводы снова получаются весьма натянутыми. Придется перевести либо «святым,

сущим и верующим», либо «святым сущим и верным». На это можно возразить, что нет святых, которые не веруют во Христа, так же, как нет святых, которые не верны Христу. Отметим, однако, что апостол Павел нигде четко не разграничивает понятия «**ἅγιος**» и «**πιστός**». Так, к примеру, в Послании к Колоссянам (1: 2) говорится: «находящимся в Колоссах святым и верным братиям во Христе Иисусе». Это делает доводы Богдашевского несколько спорными.

Таким образом, отечественные библеисты, отстаивая традиционное прочтение текста Послания к Ефесянам, считают, что без слов «**ἐν Ἐφέσῳ**» явно невозможно объяснить приветствие послания. Эти слова являются необходимыми для вразумительного истолкования приветствия послания.

Город Ефес и основание в нем Церкви Христовой

Ефес (**ἔφεσος** — желанный, вожделенный), расположенный между Смирной и Милетом, был одним из ионических городов Малой Азии. Он находился на склонах гор Корриус и Прион в устье реки Каистер, в месте впадения ее в Икарское море, составляющее часть Эгейского моря. Основание этого города относится к древнейшим временам. Страбон повествует, что первоначально в нем жили карийцы и кочевники леги, которые позже были ассимилированы греками[64]. Плиний и Стефан Византийский считают, что основателями города были амазонки, однако Помпоний Мела и Полигистор Солина приписывают им лишь строительство храма Артемиды, культ которой был принесен из-за Кавказских гор[65]. Достоверные исторические сведения о Ефесе относятся ко времени его завоевания ионийцами под предводительством Андрокла (они расширили территорию города и сделали его столицей двенадцати ионических городов). В VII веке до Р. Х. Ефес был завоеван последним царем Лидии Крезом, а в V веке до Р. Х. подпал под владычество персов, затем

греков и, в конце концов, римлян. Благодаря удачному географическому положению Ефес во времена св. апостола Павла являлся одним из важнейших торговых центров античного мира и был столичным городом Азийской провинции[66]. Осуществлялась обширная торговая деятельность с Александрией, Антиохией и Коринфом, отсюда торговцы из всей проконсульской Азии отправлялись в отдаленные страны Востока. Город славился своей крепостью-акрополем и великолепными постройками. Особенно известным был здешний храм Артемиды (Дианы), который считался одним из семи чудес света[67]. Согласно мифам, этот храм построили амазонки, приплывшие из стран гипербореев и привезшие с собой грубое деревянное изображение богини. Строительство продолжалось 220 лет, и в нем принимала участие вся Малая Азия. Однако храм был сожжен искавшим славы Геростратом в IV столетии до Р. Х. На его месте был построен новый великолепный храм. При всех перестройках культового здания образ богини оставался прежним.

Этот знаменитый храм, который видел апостол Павел, был окончательно разрушен готами в середине III века по Р. Х. Тысячи паломников со всей Азии и Европы стекались в Ефес для поклонения. Все это давало возможность для развития в Ефесе всякого рода оккультных движений, «здесь процветали тайные науки и всякого рода суеверия и волшебства; философия и искусства также находили себе здесь приют и покровительство»[68]. Однако, несмотря на широкую распространенность наук, ефесянам была свойственна поверхностная ученость, что выражалось в их любви к словопрениям (2 Тим. 2: 14), бесполезным разговорам (1 Тим. 2: 15), за что их порицал апостол Павел (Еф. 4: 14; 5: 4). Знаменитый житель Ефеса Гераклит еще в свое время жаловался на безнравственность и распущенность ефесян[69]. В Ефесе жила довольно значительная иудейская диаспора, которая имела здесь свою синагогу.

В начале римского правления и во времена ионической независимости Ефес процветал экономически благодаря выгодному

торговому положению и культу Артемиды. Но уже во время апостола Павла город находился в состоянии экономического упадка. Географическое положение более не могло обеспечить тех выгод, которые давало раньше. Это обуславливалось тем, что гавань порта Ефеса заросла водорослями и обмелела, что сделало ее неудобной для эксплуатации. Тридцать два километра болотистой местности отделяли старый порт от моря. В 65 году была сделана попытка очистить портовую гавань, но на это не хватило ни средств, ни рабочих. Поэтому в I веке по Рождестве Христовом Ефес более склонялся к занятиям, связанным с культом богини. Ко времени апостола Павла население города составляло 225 000 человек.

В 1869–1874 годах на месте старого Ефеса производились раскопки Д. Т. Вудом, в 1904–1905-м — Британским музеем, и в 1930 году — Австрийской экспедицией. Были обнаружены развалины театра, римской бани, храма Артемиды, храма Домициана[70].

Основателем Ефесской Церкви был святой апостол Павел. Он впервые посетил Ефес в 52 году по пути из Коринфа в Иерусалим (Деян. 18: 19–21). Во время своего третьего апостольского путешествия в 54 году он снова прибыл в Ефес, где прожил около трех лет (Деян. 19: 1 и далее). Здесь его проповедь была особенно успешна, о чем говорит факт сожжения оккультных книг на сумму 50000 драхм, а также возмущение ремесленников — изготовителей макетов храма Артемиды, чье ремесло стало приходить в упадок из-за проповеди апостола (Деян. 19). В Ефесе апостолом Павлом была организована катехизическая школа, находившаяся в доме некоего Тираноса. В деле проповеди св. апостолу помогали приехавшие из Коринфа Акила и Прискилла, македоняне Гай и Аристарх, александриец Аполлос и другие. Беспорядки, вызванные ремесленниками, а также желание посетить Македонию и Коринф, побудили апостола Павла покинуть Ефес. Уже во время своего последнего путешествия он встречался с представителями Ефесской Церкви (Деян. 20: 17 и сл.).

Епископом в Ефесе был любимый ученик апостола Павла — Тимофей, через некоторое время здесь поселился святой апостол Иоанн Богослов, который продолжил дело апостола Павла. Н. Сагарда пишет о Ефесской Церкви следующее: «*Asiae lumen* в языческом смысле сделался *светочем Асии* в смысле христианском: ефесская община скоро обратилась в обширную цветущую Церковь, ставшую во главе других весьма важных и влиятельных Церквей. Она почиталась матерью малоазийских Церквей, и перед нею склонила свою главу даже первая столица христианства среди язычества — Антиохия»[71]. Такое процветание христианства в Ефесе было непродолжительным. Появились лжеучители, которые были предсказаны св. апостолом Павлом и от которых предостерегал св. Иоанн Богослов (Откр. 2: 2–5). Следование этим лжеучителям сдвинуло светильник Ефесской Церкви так, что она потеряла свое первоначальное значение. Окончательно Ефес был разрушен турками в начале XIV века, во времена правления Тамерлана. В наше время на месте Ефеса находится небольшая турецкая деревня Айя-Селук (*aja selcuk*), название которой образовано от греческого **Ἅγιος Θεόλογος**, то есть «Святой Богослов».

Время и место написания Послания к Ефесянам

Традиционной позицией по данному вопросу является то, что Послание к Ефесянам написано из римских уз. Древние церковные писатели и последующие авторы, вплоть до 1829 года, считали так. В 1829 году немецкий исследователь Давид Шульц выдвинул гипотезу, согласно которой Послание к Ефесянам было написано из кесарийского заключения. Эта гипотеза хотя и не распространилась широко, однако нашла целый ряд защитников.

В русской библеистике большая часть исследователей придерживается традиционной позиции. С тем, что послание было направ-

лено из римского заключения, соглашаются следующие авторы: прот. И. Скворцов, А. Иванов, Н. Розанов, прот. М. Херасков, А. Лопухин, Д. Богдашевский, еп. Кассиан (Безобразов), прот. А. Мень[72].

Укажем доводы, приводимые в пользу этой позиции.

Три послания апостола Павла — к Ефесянам, Колоссянам, Филимону — написаны в одних узах. Это доказывается параллельными местами указанных посланий (Еф. 6: 18–20 и Кол. 4: 8–9; Еф. 6: 21 и Кол. 4: 7; 4: 8–9 с посланием к Филимону). Из текста Писания нельзя с несомненной достоверностью вывести факта написания этих посланий из уз римских или же кесарийских. Однако традиционное мнение имеет более надежные основания.

1. В пользу него свидетельствуют древние толкователи, такие как святитель Иоанн Златоуст, блаженные Феодорит, Иероним и Феофилакт Болгарский[73].
2. Целый ряд древних рукописей надписываются с указанием места отправления[74].
3. Если обратиться к тексту указанных посланий, то можно сделать вывод о том, что автор уже долгое время находится в заключении (Еф. 3: 1; Кол. 1: 24), и что его окружают его сотрудники (Кол. 4: 10–14; Флм. 23: 24), некоторые из которых отправились в Рим вместе с апостолом (Деян. 27: 2). Такая свобода общения была у святого Павла в первых римских узах (Деян. 28: 16 и далее).
4. Во время написания Послания к Филимону (ст. 10) рядом с апостолом Павлом находился обращенный из беглых рабов — Онисим (Флм. 10). Более логичным представляется предположение, что он бежал в Рим, нежели в Кесарию, ибо в таком огромном городе было легче укрыться от преследователей. Кроме того, в Кесарии апостол находился в темнице с очень жесткими условиями содержания, поэтому к нему могли попасть лишь близкие люди. Онисим же представляется обращенным в то время, когда святой Павел находился

в узах. Условия римского заключения вполне могут объяснить обращение Онисима (Деян. 28: 16; 30).

Существует в отечественной науке и другая точка зрения. Первым ее выдвинул святитель Феофан Затворник в своем «Толковании послания святого апостола Павла к Ефесянам». Он считает, что «в Иерусалиме некогда было писать; надо полагать, в Кесарии или в Риме. — Где же? — Лучше положить — в Кесарии»[75]. Авторы, которые принимают данную точку зрения, не являются самостоятельными в данном вопросе. Так, священник Н. Рудинский, когда разбирает данную тему, буквально цитирует в несколько сокращенном виде труд святителя Феофана[76]. То же можно сказать о епископе Никаноре (Каменском), с тем лишь уточнением, что он еще более сокращает написанное святителем Феофаном[77]. Поэтому изложим обоснование данного мнения в том виде, как оно представлено у св. Феофана Затворника.

Он считает местом написания Послания к Ефесянам Кесарию в силу следующих рассуждений.

1. В послании нет упоминаний об изменении ситуации в Ефесской Церкви. Это свидетельствует о том, что после того, как св. апостол отбыл из Ефеса, ситуация там не успела измениться, а следовательно, прошло немного времени.
2. 2. Апостол просит молиться о том, чтобы ему была дана возможность открыто проповедовать (Еф. 6: 19). Это более отвечает кесарийскому заключению, ибо в Риме у святого Павла было больше свободы.
3. Представляется маловероятным то, что в Кесарии апостол два года ничего не делал для проповеди. Не имея возможности проповедовать непосредственно, он через послания осуществлял свое служение.
4. Поскольку в кесарийских узах св. апостол постоянно был один, он все время проводил в богомыслии, что позволило ему глубже уразуметь тайну Божию, касательно призвания язычников и иудеев в Церковь Христову.

На доводы в пользу написания Послания к Ефесянам в Кесарии дает ответ Д. Богдашевский. Несколько систематизируя, приведем его аргументы в соответствии с последовательностью доводов святителя Феофана.

1. Послание к Ефесянам, в целом, носит общий характер, почему в нем и не акцентируется внимание на частностях церковной жизни конкретной общины.
2. Указание на Еф. 6: 19 не имеет силы, ибо здесь не говорится о невозможности проповеди. «Выражение: *да дастся ми слово во отверзение уст моих* — **ἵνα μοι δοθείη λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου** — не может означать: *чтобы мне дано было слово свободное, беспрепятственное, какое в узах невозможно*, ибо это толкование не оправдывается дальнейшей речью, из которой вовсе не видно, чтобы Апостол выказывал желание освободиться из уз. Данное выражение нужно точным образом переводить так: *чтобы мне дано было слово в отверзении*, или *при отверзении* (а не *в отверзение* — **εἰς ἄνοιξιν** = *ut aperiam*) *уст моих*, то есть дано было от Бога слово, — что возглаголю, когда уста мои отверзутся, или когда стану говорить...»[78]
3. Апостол не писал в кесарийских узах либо из-за невозможности, вследствие строгого надзора, либо из-за отсутствия повода.
4. Аргумент о том, что Послание к Ефесянам, в силу своего содержания, могло быть написано только в обстоятельствах кесарийского заключения, представляется малоубедительным. По справедливому замечанию Д. Богдашевского, «Дух Божий вводит Апостола в тайны Божии не сообразно месту и положению, в котором он находится, а соответственно тому, что потребно знать верующим, в виду известных их нужд, угрожающих им опасностей»[79]. Кроме того, Послание к Римлянам, весьма схожее по содержанию с рассматриваемым письмом, было написано в период чрезвычайно активной деятельности св. апостола Павла.

Таким образом, доводы в пользу того, что Послание к Ефесянам написано в первых римских узах, представляются более обоснованными. Примерное время написания колеблется, исходя из сказанного, от 61 до 63 года.

Повод к написанию Послания к Ефесянам и его цель

В отечественной библеистике нет разногласий относительно внешнего повода к написанию Послания к Ефесянам. Таким поводом было отправление Тихика в Малую Азию. Вместе со своим учеником апостол Павел решил отправить послание.

Что касается внутренних побуждений, то из самого послания их вывести трудно в силу того, что оно носит несколько общий характер. Однако следует учитывать то положение, что «о случайных побуждениях к его написанию не может быть и речи»[80], ибо письмо предназначалось конкретным читателям.

Отечественные исследователи выдвигают ряд предположений относительно внутренних побуждений к написанию Послания к Ефесянам.

Общим во всех исследованиях является следующее: к написанию святого Павла подвигла апостольская ревность, направленная на то, чтобы оградить читателей от надвигавшихся на них лжеучителей, несших заблуждения, и от вытекавших из лжеучений пороков. Таким образом, данное послание, мысли которого исходят из общих сведений о малоазийских Церквях, имеет профилактическую цель.

Епископ Никанор считает, что святой апостол знал, что более не увидит ефесян, «и потому, желая послужить утверждению веры ефесян, пока еще не вполне настали те искушения для них, о которых он предсказывал им, он написал им послание, и тем дал живое свидетельство своего апостольства среди них и окружающих обла-

стей»[81]. Эту же мысль проводит в «Записках на послание к Ефесеям» протоиерей Иоанн Скворцов[82].

Владыка Никанор и протоиерей Иоанн приводят и другое основание внутреннего характера. Так как Послание к Ефесянам актуально для всякого христианина вне зависимости от места и исторической эпохи, апостол, ведомый Святым Духом, кратко излагает в нем все христианское учение, делая его, таким образом, своего рода катехизисом[83].

Мнение А. Иванова, согласно которому поводом к написанию была борьба с внедрением в молодые общины иудейских учений, представляется дискуссионным, ибо из самого текста послания такое понимание с неизбежностью не следует[84].

В качестве цели Послания к Ефесянам можно вывести следующее: 1) показать величие христианского домостроительства спасения, 2) показать необходимость соответствия для христиан этому домостроительству в своей жизни. Лейтмотивом всего послания является учение о единстве, «которое здесь господствует и всё, можно сказать, себе подчиняет... Что же побуждало св. Павла с такой силой говорить об этом? Конечно, прежде всего, само понятие о Церкви как Теле Христовом, в котором не может быть никакой розни, никакой вражды образующих его членов»[85].

Разделение Послания к Ефесянам

Отечественные экзегеты разделяют Послание к Ефесянам на две части: догматическую (1–3 главы) и практическую (4–6 главы). Разногласий в этом вопросе нет, поэтому оптимальным представляется кратко изложить общепринятое деление.

В догматической части величие христианского домостроительства раскрывается как общее положение (1 гл.), как данность, соотносящаяся с читателями послания (2 гл.) как реальность, переживаемая самим св. апостолом (3 гл.).

Практическая (нравственная) часть подразделяется на два раздела. Первый можно назвать «общим» (4: 1–16). Второй — «частным» (4: 17–6: 9).

Послание заканчивается увещанием (6: 10–20), к которому прибавляется сообщение о посольстве Тихика (6: 21–22). В итоге следует апостольское благословение (23–24)[86].

Схематично содержание Послания можно представить следующим образом.

I. Приветствия (1: 1–2)

II. Хвала Богу за благословения во Христе (1: 3–14)

А. Избрание Отцом (1: 3–6)

Б. Искупление Сыном (1: 7–10)

В. Запечатление Духом Святым (1: 11–14)

III. Молитва о Церкви (1: 15–23)

IV. Положение верующих во Христе (2: 1–3, 13)

А. Примирение с Богом и прославление со Христом (2: 1–10)

Б. Примирение с народом Божиим и возрастание в храм Божий (2: 11–22)

В. Откровение тайны Божией (3: 1–13)

V. Молитва о Церкви (3: 14–21)

VI. Хождение во Христе: путь к единству и чистоте (4: 1–6, 9)

А. Единство и многообразие (4: 1–16)

Б. Новый ум (4: 17–24)

В. Новый путь: в единстве, любви, чистоте, свете и мудрости (4: 25–5: 17)

Г. Исполнение Духом Святым (5: 18–6: 9)

1. В поклонении Богу и Его прославлении (5: 18–20)
2. В общем и взаимном повиновении (5: 21)

а) мужья и жены (5: 22–33)

б) родители и дети (6: 1–4)

в) господа и рабы (6: 5–9)

VII. Противостояние духовным силам тьмы (6: 10–20)

А. Призыв вооружиться против духовных врагов (6: 10–12)

Б. Обмундирование, оружие и способы борьбы (6: 13–20)

VIII. Прощальные приветствия (6: 21–24)

Примечания и библиографические ссылки

1. *Аполлос (Байбаков), архим.* Послание святого апостола Павла к Ефесеям со истолкованием. М., 1785. О жизни и деятельности Аполлоса (Байбакова) (с 1798 — епископа Архангельского и Холмогорского) подробнее см.: Аполлос, епископ Архангельский и Холмогорский (1798–1801) // Странник. СПб., 1879. Т. II. С. 3–9.
2. *Он же.* Указ. соч. С. 7.
3. Там же. С. 61.
4. *Скворцов И., прот.* Записки на послание к Ефесеям. М., 1838.
5. *Титов Ф., прот.* Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915). Киев, 1915. С. 426.
   О жизни и деятельности профессора протоиерея Иоанна Скворцова см.: *Малышевский И.* Иван Михайлович Скворцов, кафедральный протоиерей Киево-Софийского собора (некролог) // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1863. Т. II.
6. См., напр., Толкование на Еф. 5: 31.
7. *Скворцов И., прот.* Указ. соч. С. 150.
8. Там же.
9. Там же. С. 155.
10. Там же. С. 159.
11. *Смирнов С.* Филологические замечания о языке новозаветном, в сличении с классическим, при чтении послания апостола Павла к Ефесянам. М., 1873.
12. Цит. по: *Муретов М.* Протоиерей Сергей Константинович Смирнов / Памяти почивших наставников. Издание Императорской Московской Духовной Академии ко дню ее столетия (1814–1 октября — 1914). Сергиев Посад, 1914. С. 217.
13. *Муретов М.* Указ. соч. С. 218.
14. *Иванов А.* Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета. Послания апостола Павла к Ефесянам, Филиппийцам, Колоссаем,

1 и 2 Солунянам, 1 и 2 Тимофею, Титу, Филимону, Евреям и Апокалипсис. Киев, 1873. Ч. III.

15. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания святого апостола Павла к Ефесеем. М., 1879.

16. См.: *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 8.

17. *Смирнов П.* Жизнь и учение преосвященного Феофана Затворника, Шацк, 1905. С. 280.

18. Там же. С. 281–282.

19. *Розанов Н.* Обозрение посланий святых апостолов. М., 1886.

20. *Херасков М., прот.* Послания апостольские и Апокалипсис. Истолковательное обозрение. Владимир, 1895.

21. *Никанор (Каменский), еп.* Общедоступное объяснение послания святого апостола Павла к Ефесянам. СПб., 1900.

22. Там же. С. 7.

23. *Думский Ф.* Церковь и Христос. Экзегетический анализ Еф. 1: 23 // Странник. СПб., 1900. №6.

24. *Богдашевский Д.* Послание святого апостола Павла к Ефесянам. Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1904.

25. Там же. С. I.

26. Не соответствует действительности оценка рассматриваемой работы диакона Николая Курдия, который пишет, что «главное внимание Дмитрий Богдашевский уделяет чисто исагогическим проблемам: времени написания, подлинности и соотнесенности с другими посланиями святого апостола Павла». См.: *Курдий Н., диак.* Труды архиепископа Василия (Богдашевского) по Священному Писанию Нового Завета (Евангелие от Матфея, соборные послания, послания апостола Павла). Загорск, 1990. Машинопись. С. 13. В труде Д. Богдашевского исагогике отдано 270 страниц, а остальные 430 полностью посвящены экзегетике послания.

27. *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. I.

28. *Он же.* Указ. соч. С. II.

29. *Мень А., прот.* Словарь по библиологии. Загорск, 1986. Т. V. Машинопись. С. 53.

30. См.: *Флоренский П., свящ.* Понятие Церкви в Священном Писании // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 75–183.

31. Подробнее об изменениях текста работы в первом издании см.: Примечания к трудам свящ. Павла Флоренского к изданию 1994 года, составленные А. Казарян: *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 729–730.

32. *Флоренский П., свящ.* Понятие Церкви в Священном Писании // Соч.: В 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 325.

33. Там же. С. 326.

34. *Глубоковский Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. СПб., 1908. Литография.

35. *Рудинский Н., свящ.* Жизнь и труды святого апостола Павла. СПб., 1911.

36. См.: *Ренан Э.* Апостол Павел. СПб., 1907.

37. *Зефиров Н., прот.* Общедоступное объяснение апостольских посланий. Могилевская губ., 1912.

38. Там же. С. III.

39. *Лопухин А.* Толковая Библия. Послания апостола Павла. СПб., 1913. Т. XI.

40. О жизни и деятельности А.П. Лопухина см.: *Бронзов А.* Александр Павлович Лопухин // Странник. СПб., 1904. №9.

41. См., напр., примечание к Еф. 4: 29. *Лопухин А.* Указ. соч. С. 262.

42. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996.

43. Там же. С. VI.

44. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 1994. Ч. 2.

45. См.: *Мень А., прот.* Указ. соч.

46. Протоиерей Иоанн Скворцов писал свою работу, когда еще не были открыты Синайский и Ватиканский кодексы. Поэтому он говорит, что «все известные кодексы и переводы имеют в гл. 1: 1 слово **ἐν Ἐφέσῳ**». См.: *Скворцов И., прот.* Указ. соч. С. 12.

47. *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 58.

48. *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 20.

49. Этот довод приводят Н. Глубоковский и Д. Богдашевский. См.: *Глубоковский Н.* Указ. соч. С. 301–302; *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 65–66.

50. *Глубоковский Н.* Указ. соч. С. 301. Прот. И. Скворцов в качестве вероятного приводит мнение, что под посланием от Лаодикии следует подразумевать письмо лаодикийцев к апостолу. Святой Павел отвечает им в Послании

к Колоссянам, ибо у колоссян и у лаодикийцев были одинаковые проблемы. Благовестник советует колоссянам прочитать, для лучшего понимания, письмо лаодикийцев к нему. См.: *Скворцов И., прот.* Указ. соч. С. 12. Святитель Феофан относительно того, что послание написано в Лаодикию, отмечает, что «все одно пропуск и при этом требует объяснения». См.: *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 23.

51. *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 22.

52. Там же. С. 21.

53. *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 68.

54. Там же. С. 73–74.

55. См.: *Клеон Л. Роджерс младший, Клеон Л. Роджерс третий.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 678.

56. Такой довод приводят прот. И. Скворцов (см.: Указ. соч. С. 9) и Д. Богдашевский (Указ. соч. С. 84).

57. Так считают авторы «Толковой Библии». См.: *Лопухин А.* Указ. соч. С. 235.

58. *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 233.

59. *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 16–17. Рассматривая такой подход, Д. Богдашевский приходит к выводу, что «подобное предположение не имеет для себя ни малейшей опоры, и в нем нет никакой нужды». См.: *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 84–85.

60. Таблица параллельных мест приведена у прот. Иоанна Скворцова. См.: *Скворцов И., прот.* Указ. соч. С. 13–14.

61. *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 23. Как на исключение можно указать на точку зрения А. Иванова, который принимает «теорию пробелов» (однако никак не аргументирует такое решение). См.: *Иванов А.* Указ. соч. С. 4–5.

62. *Глубоковский Н.* Указ. соч. С. 303. См. также: *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 233; *Иванов А.* Указ. соч. С. 4.

63. *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 68–71.

64. См.: *Солярский П., прот.* Опыт библейского словаря собственных имен. СПб., 1879. Ч. 1. С. 637.

65. См.: *Солярский П., прот.* Указ. изд. С. 637.

66. Римская провинция *Asia proconsularis* была образована в 133 году до Р. Х. из государства пергамского царя Аттола III. Она включала в себя Мисию,

Лидию, Карию и Фригию. В том же 133 году Ефес, основанный еще в доэллинистическое время, был вновь отстроен и стал столицей новой провинции. См. об этом: *Haag H.* Bibel — Lexicon. Zürich; Köln, 1956. S. 107.

67. «Статуя богини, по языческому представлению ниспавшая с неба, которую *вся Азия и вселенная* считали священной (Деян. 19: 27), и храм привлекали к себе толпы поклонников со всех сторон, так что Ефес считался священным городом языческого мира... Культ ефесской богини имел в своем основании обоготворение таинственных производных и целительных сил природы и проникал собой все жизненные отправления Ефеса, внося и санкционируя ту распущенность, которая неизменно сопровождает религию, имеющую своей главнейшей святыней богиню плодородия». См.: *Сагарда Н.* Первое соборное послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1904. С. 107–108.

68. *Иванов А.* Указ. соч. С. 1.

69. См.: *Солярский П., прот.* Указ. изд. С. 638.

70. Подробнее о раскопках см.: *Геллей Г.* Библейский справочник. СПб., 1996. С. 696.

71. *Сагарда Н.* Указ. соч. С. 111.

72. *Скворцов И., прот.* Указ. соч. С. 15–17; *Иванов А.* Указ. соч. С. 6–7; *Херасков М., прот.* Указ. соч. С. 277; *Розанов Н.* Указ. соч. С. 4; *Лопухин А.* Указ. соч. С. 234; *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 5–6; *Кассиан (Безобразов), еп.* Указ. соч. С. 231; *Мень А., прот.* Указ. соч. С. 49; *Сагарда Н.* Указ. соч. С. 112.

73. «Писано оно (послание) из Рима, где Павел находился в узах». См.: Свт. Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1905. Т. XI. Кн. I. С. 5; «Блаженного же Тихика послал Павел из Рима». См.: Блж. Феодорит Кирский. Творения. М., 1861. Ч. VII. С. 414; «А что Павел был узником Иисуса Христа за язычников, это может быть доказано его мученичеством, потому что, брошенный в узы в Риме, он послал это послание в то время, когда были написаны послания и к Филимону и к Колоссянам, и к Филиппийцам...» См.: Блж. Иероним Стридонский. Творения. Киев, 1903. Ч. XII. С. 270; Феофилакт Болгарский говорит, что святой Павел «пишет это полное возвышенных мыслей послание из Рима, где находился в узах». См.: Феофилакт Болгарский. Толкования на послания святого апостола Павла. М., 1993. С. 320.

74. Указания на эти рукописи см.: *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 7–8.

75. *Феофан Затворник, свт.* Указ. соч. С. 8.

76. *Рудинский Н., свящ.* Указ. соч. С. 302.

77. *Никанор (Каменский), еп.* Указ. соч. С. 6.

78. *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 9–10.

79. Там же. С. 18.

80. *Иванов А.* Указ. соч. С. 5.

81. *Никанор (Каменский), еп.* Указ. соч. С. 6.

82. *Скворцов И., прот.* Указ. соч. С. 20.

83. *Никанор (Каменский), еп.* Указ. соч. С. 6; *Скворцов И., прот.* Указ. соч. С. 20.

84. *Иванов А.* Указ. соч. С. 5.

85. *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 123–124. В XX веке в мировой библеистике не произошло серьезных открытий и не было выдвинуто достаточно веских доказательств в пользу какого бы то ни было нового подхода касательно повода и цели к написанию Послания к Ефесянам. Многие западные ученые считают, что данное послание сформулировано в столь общей форме, что нельзя сказать что-либо определенное относительно повода и цели к его написанию. Ясно, что автор — является ли он апостолом Павлом или кем-то другим — хочет ввести своих читателей в *тайну Христову* (3: 4) и показать, что значит для христиан из язычников включение в Церковь наравне с христианами из евреев (3: 6; 2: 11–22). Может быть, автор рассматривает эту тему, чтобы выступить против некоего неправедного учения (4: 14), или в ответ на некий специфический кризис. С уверенностью можно утверждать лишь то, что послание написано для христиан из язычников (2: 11), которые уже были наставлены в вере (4: 20–21), но нуждались в ее углублении и поддержке. Подробнее всего вопрос о поводе к написанию Послания к Ефесянам в западной библеистике рассматривается в книге А. Линдеманна «Замечания об адресате и поводе послания к Ефесянам». См.: *Lindemann A.* Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlaβ des Epheserbriefes. Gütersloh, 1976.
Существует еще одна гипотеза, выдвинутая в 1900 году Дж. Вейссом. Согласно ей, Послание к Ефесянам было составлено редактором посланий апостола Павла, чтобы придать им более «вселенский» характер. См.: *Weiss J.* Review of A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Collossians. 1900. P. 553–556. Эта гипотеза была развита Е. Гудспидом, который считал данное послание сопроводительным письмом для собрания посланий св. ап. Павла. Автором Послания к Ефесянам, вероятнее всего, является Онисим (Флм. 10; Кол. 4: 9). См.: *Goodspeed E. J.* The Meaning of the Ephesians. Chicago, 1933. P. 210–239. Недостатки теории Вейсса выявил К. М. Фишер. Во-первых, зачем понадобилось составлять псевдограф, если указание в начале послания имени апостола Павла предполагает уже установившийся авторитет его посланий. Во-вторых, считает Фишер, Послание к Ефесянам не дает всестороннего обозрения мысли благовестника и даже не является хоро-

шим введением к этому. Особенностью послания является поддержание и развитие одной фундаментальной темы (тайны Христа и Его Церкви). В-третьих, не имеется никаких свидетельств о том, что Послание к Ефесянам некогда циркулировало в качестве первого письма из некоего собрания. См.: *Fischer K. M.* Tendenz und Absicht des Epheserberbriefes. Göttingen, 1973. S. 95–96. Следует отметить, что в настоящее время большая часть либеральных протестантских исследователей и католических авторов считают, что Послание к Ефесянам не принадлежит апостолу Павлу. Его относят к так называемым девтеропаулинистическим писаниям.

86. Подробнее других разделение Послания к Ефесянам рассматривает Д. Богдашевский. См.: *Богдашевский Д.* Указ. соч. С. 265–270.

«πλήρωμα τοῦ χρόνου». Некоторые аспекты библейской концепции времени

Понятие «время» многогранно и теснейшим образом связано с бытием человечества. Вследствие этого представление о времени не является некой абстракцией, но онтологическим измерением, фиксирующим историю мира. Человек как историческое и социальное существо переживает время не только «для себя» и в одиночестве, но вместе с другими людьми. Поэтому личность в течение своей временно́й жизни формирует различные традиции, из которых конструируется культура. Вследствие связанности со временем и историей индивид в своей экзистенциальной форме ограничен и конечен. Верой он связывает временно́е существование с Богом, следы и тени Которого он может находить в своей жизни. Человек строит свое бытие и конституирующие его традиции на вере. Именно поэтому, с теологической точки зрения, время связано с Божественным Откровением. Вечный Бог через Сына Своего Иисуса Христа вступает во время и историю. Вследствие этого Абсолют дает субъекту в его экзистентном бытии новую возможность для того, чтобы переступить границы времени и бесконечно развиваться дальше. Итак, время неразрывно связано с категориями мышления, деятельности и жизни.

Время в библейском языке

Понятие «время» в библейском языке может иметь самые различные значения. Мышление и жизнь ветхозаветных евреев осуществляются в пространстве и времени[1]. Поэтому, чтобы понять смысл концепта «время», нужно исследовать основы, определяющие

последующее понимание. Для этого обычно исследуется контекст и словоупотребление темпоральных понятий в еврейской Библии и текстах Нового Завета. Различные формы темпуса показывают, что особенности языка, мышления и культуры, также как мироощущения и мировоззрения, определяют выработку категорий для описания времени. Это мировосприятие определяется способностью чувствования внутренней динамики языка.

Время в еврейском понимании

Мир, согласно еврейскому пониманию, рассматривается преимущественно как совокупность динамичного движения[2], с которым и связывается время. Времени как движению соответствует особый способ мышления древних евреев. Соответственно, для еврейского менталитета время является непрестанным движением, жизнью, страстью и силой[3]. Греческое мышление, напротив, описывает время как бытие[4]. Мышление и размышление для античного мудреца — высочайшая точка, в которой может быть пережит мир и его бытие[5]. Это переживание характеризуется «спокойствием, гармонией, невозмутимостью и самообладанием»[6]. Все существующее обладает характеристиками покоя и гармонии. «Чем более изначальной и духовной является вещь, тем большим бытием она обладает и тем больше ее достоинство»[7]. Высочайшее бытие связано с прекрасным. Это прекрасное показывает себя во всем истинном и благом. В этом смысле Бог является высшим бытием[8]. Согласно же еврейскому пониманию, «колоссальная динамика Бога вечна, действенна и, таким образом, также бытийственна»[9]. Бог есть вечное спокойствие и вечное движение. В Нем человеческая рациональность находит единство и общность. Здесь объединяются динамичное и статичное мышление, время и пространство, впечатление и образ, символизм и инструментализм, психологическое восприятие и логическое мышление. Реальность в еврейском восприятии одновременно яв-

ляется и бытием (пространственным), и движением (временны́м)[10]. Язык находит свое развитие в покое и в движении, которые приводят людей к рефлексии и размышлению. Поэтому язык — эволюционная система, так как он содержит понимание динамичных возможностей культуры этноса. Язык, будучи неизбежно связанным со словами, не может функционировать вне темпоральных категорий. Понятие времени у современного человека отличается от этого же понятия у израильского народа в древние времена[11]. Для ветхозаветного Израиля «время подобно необозримому длинному отрезку, на который могут быть нанесены все достоверные прошлые и грядущие события. Этот временно́й отрезок имеет середину — наше настоящее»[12], объединяющее в себе прошлое с будущим. Из опыта прошлого в настоящем человек созерцает будущее. Такое восприятие облачено в слова, что определяет важность слова для мышления древних евреев.

דבר «dabar» — «слово»

Понятие דבר «dabar» значит в тесном смысле «слово»[13]. В еврейском языке данное понятие включает, наряду со «словом», другие значения, такие как «вещь», «дело», «речь», «обстоятельство», «порядок», «событие», «чередование», «заповедь», «поведение»[14]. «Dabar» означает «бытие», или «сущее», относясь к определенной известной экзистенции. В еврейском языке это слово часто использовалось как «dabar JHWH», указывая на речь Бога, слово Бога. Слово, произнесенное Богом, не было некой неопределенной сущностью, но — актуальным, реальным устным словом (Ср.: Быт. 16: 13, Исх. 6: 29, 33, 30; Пс. 118: 23). Посредством действия слова действует Сам Яхве, с Его динамикой и живостью. «Dabar» Бога создает мир и человека (Ср.: Быт. 1: 1–2, 4). «Творение становится историческим трудом Яхве, рассматриваемым в начале отрезка времени. Это, собственно, и открывает проспект истории»[15]. Творение Богом посредством «dabar»

не значит, что процесс творения изолирован от других процессов и видов деятельности, поскольку вместе с творением появляются все остальные процессы и действия вселенной. Творящее слово действует как живое и живительное слово. «Dabar» связывается в еврейском языке с динамичной и конкретной живой силой. Через «dabar» человек в течение своего временно́го отрезка познает доверие, надежду и защиту, исходящие от Бога и других людей. (Ср.: Пс. 55: 5; 105: 12; 130: 5; Ис. 66: 2).

רגע «raga'» (raga') (rg) — «мигание»

רגע «raga» (rg) значит «мигание» (raga'), «мгновение», «исчезающий момент времени» (См.: Пс. 29: 6; Ис. 27: 3), «короткое время» (См.: Ис. 54: 8; Иер. 18: 7). Наряду с «мгновением», «моментом» (См.: Исх. 33: 5) понятие «raga» означает также «внезапно, вдруг» (См.: Ис. 47: 9) или, в общем, «короткий промежуток времени», «короткую единицу времени» (См.: Ис. 54: 8; Иер. 18: 7)[16]. Большей частью это слово встречается в пророческих писаниях (См.: Ис. 40–55). Это понятие связывают с опытом, неожиданно происходящими событиями во временно́й жизни человека или в истории какого-то народа, опытом мудрости и связанной с ним верой в Бога. Такой опыт свидетельствует, что в новой ситуации все может измениться и человек окажется в иной действительности. Это новое связывается с активно действующим Творцом — Богом Израилевым.

Понятие «raga» имеет важную связь с «dabar JHWH» — словом Божиим, согласно которому, Израиль — «народ жестоковыйный; если Я пойду среди вас, то в одну минуту истреблю вас» (Исх. 33: 5). «Raga» обозначает «биение пульса времени», кратчайшее время в еврейском языке, или, точнее, кратчайшее ощущение времени, точку, ничтожнейшее расстояние, а также ничтожнейший срок. Время «raga» характеризуется ураганно-стремительной и покоряющей себе быстротой[17].

פתע «pata'» (pt') — «мгновение»

Понятие **פתע** «pata'» (pt') несет значение «мгновение» или «вдруг» (См.: Ав. 2: 7; Числ. 6: 9; 35, 22; Ис. 29: 5; 30, 13)[18]. Это неожиданное мгновение происходит тихо, незаметно, но внезапно, так что даже человеческие глаза не замечают этого, но оно приходит как удар и вовлекает в себя человека[19]. Такое непредсказуемое и неожиданное событие описывается в Ис. 47: 11, Числ. 6: 9; 35: 22. Непредвиденное, внезапное и удивляющее происшествие описывается в Еккл. 9: 12. Пророк сравнивает людей с рыбами и птицами, которые «уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них». Так, совершенно неожиданно и внезапно происходит нечто, о чем нельзя было даже помыслить. Говоря о такой неожиданности, пророческие писания подчеркивают, что в ней проявляется суд JHWH (См.: Млх. 3: 1), и человек оказывается в это время совершенно беспомощным (См.: Еккл. 9, 12). С другой стороны, пророки отмечают и другую сторону времени «pata'», констатируя мгновенное вмешательство JHWH, когда нужно рассеять врагов и спасти Иерусалим. Понятие «pata'» связано со словом Бога, которым Он дает неожиданное спасение, вторгаясь в человеческие время и историю (См.: Ис. 29: 5; 2Пар. 29: 36).

פעם «pa'am» (p'm) — «шаг»

Следующее понятие — **פעם** «pa'am» (p'm), связанное с движением, — «шаг», «стопа», «походка», «след», «раз», «теперь» (См.: Пс. 17: 5; 58: 11; 139: 5; 84: 14; Ис. 26: 6; 37: 25; Исх. 25: 12)[20]. Понятие «pa'am» имеет, в первую очередь, обширное временно́е значение. При временно́м употреблении «pa'am» подчеркивается важность пункта времени или ситуации. Это, к примеру, может быть теологическим описанием творения (Быт. 2: 23). Понятие может использоваться в рамках предания об истории спасения, в истории патриархов (См.: Быт. 18: 32), при исходе (См.: Исх. 8: 28; 9: 14, 27), а также при завое-

вании Земли Обетованной в позднейшее время (См.: Нав. 10: 42; 1Цар. 3: 10; 2Цар. 17: 7). Народ Израиля под водительством Иисуса Навина «взял одним разом» Ханаанскую землю, то есть захватил ее и стал ее хозяином (См.: Нав. 10: 42)[21].

עת «'et» «'atta» — «точка времени, дата»

Понятие עת «'et» «'atta» — «дата», «раз», но также и «промежуток времени», «судьба» или, в основном, «время»[22]. Время «'et» не содержит в себе указания на точное содержание времени или какого-то его качества. Поэтому «'et» сложно определить: данное понятие познается лишь в совокупности с другими, описывающими время; к примеру, «jom» (день), «olam» (долгое время), «qedem» (древнее время) и т. д. Данный термин часто встречается в Ветхом Завете, где обозначает «время для чего-то». В описании творения он указывает на определенные и засвидетельствованные Богом времена (См.: Лев. 26: 4; Втор. 11: 14; Пс. 103: 27), такие, как пределы дней и сезонов, а также настоящее, прошлое и будущее[23]. Это имплицитно подразумевает, что человек в определенные и определяющие времена его собственной жизни встречает деяния Бога. Суточные знамения, такие, как вечер (См.: Быт. 8: 11; 24: 11; Нав. 8: 29; 2Цар. 11: 2), полдень (См.: Иер. 20: 16) или заход солнца (См.: Нав. 10: 27; 2Пар. 18: 34), описываются как части временны́х периодов жизни людей, отсылая мысль к творческой активности Яхве. Эти созданные Богом суточные знаки следует рассматривать как культовые даты, такие, как, например, время для вечерней жертвы (См.: Дан. 9: 21). Таким образом, определенные Богом времена года и дня можно понять через ссылку на Его мудрость (См.: Есф. 1: 13; 1Цар. 12: 33). С этими определенными Богом временами связаны жизнь человека и его земная история. Поэтому пророки в Ветхом Завете го- ворят об определенных временах: времени рождения (См.: Еккл. 3: 2), времени любви (См.:

Иез. 16: 8), времени наказания (См.: Иез. 7: 7; Дан. 11: 35; Пс. 81: 16), времени исцеления (См.: Иер. 8: 15), времени милости (См.: Иез. 49: 8; Пс. 68: 14; 101: 14), времени старости (См.: Пс. 70: 9; 3Цар. 11: 4) и времени смерти (См.: 1Цар. 4: 20, Еккл. 3: 2). В этом смысле истинное время представляется временем присутствия Бога, когда Яхве вмешивается в ход истории мира. Понятие «'et» направлено в будущее, оно обозначает время, которое ассоциируется не столько с современностью, сколько с будущим.

Это футурологическое измерение особенно четко представлено в пророческих речах, говорящих об избавлении, как, например, в книге пророка Исайи: «Так говорит Господь: во время благоприятное Я услышал Тебя, и в день спасения помог Тебе; и Я буду охранять Тебя, и сделаю Тебя заветом народа, чтобы восстановить землю, чтобы возвратить наследникам наследия опустошенные» (Ис. 49: 8). Этот текст показывает, что прошлое и будущее находятся друг в друге и связаны друг с другом. Это спасение ориентировано в будущее, как предстоящее всеобщее обновление, ассоциирующееся в последних главах Исайи с новым небом и новой землей, которые Яхве «ускорит совершить... в свое время» (Ис. 60: 22). Яхве — Бог, Которому принадлежит вечность, распространяет ее качества на человеческое и историческое время «'et», тем самым утверждая будущее исторического времени. Это будущее времени понимается в эсхатологическом смысле, где человечество устремлено к окончательному свершению. Такое свершение имеет значение для всех времен и не знает никаких границ. Это значит, что «Бог Израиля может быть замечен в исторических событиях с их длительностью и устремленностью, что позволяет рассматривать время в качестве линейного отрезка истории с последовательностью внутренне присущих ему фактов»[24]. В этом смысле будущее может быть понято как «продленное сейчас». Это «продленное сейчас» указывает не только на свершение, но есть «длящееся будущее». Понятие «'et» в переводе LXX чаще всего передается словом **καιρός**.

עולם «'olam» — «бесконечное время, вечность»

Понятие עולם «'olam» — «бесконечное время, вечность» (См.: Быт. 21: 33; Ис. 33: 14; 40: 28; Иер. 10: 10)[25]. Это слово происходит от «скрывать», «таинственное», «сокровенное», что указывает на время, которое находится на большом удалении и, таким образом, настолько недоступно нашему взгляду и нашим представлениям, что теряется в темноте и неопределенности. В Библии давно прошедшее обозначается временем «'olam» (См.: Быт. 21: 33), означая также «беспредельную длительность» (См.: Езд. 9: 12; Иов. 7: 16). Понятие «'olam» используется самостоятельно довольно редко, обычно же оно связано с другим существительным, как, например, «любовь» (См.: Иер. 31: 3), «знамение» (См.: Ис. 55: 13), «радость» (См.: Иер. 35: 10), «позор и стыд» (См.: Иер. 23: 40), «развалины» (См.: Нав. 8: 28; Втор. 13: 17), «участок, стан» (См.: Исх. 29: 28; Лев. 6: 11) или «владение» (См.: Быт. 17: 8; 48: 4). «'Olam» используется для выражения максимальной степени увеличения, как, например, «вечное владение», «нескончаемая радость» и т. д. С другой стороны, «'olam» характеризует взгляд на грядущее не как на что-то статичное, но на обладающее динамикой, на плоскости времени указывающее на вечность. Слово «'olam» значит «неограниченное время», в смысле вечной длительности[26]. В соединении с «dabar» «'olam» подчеркивает неизменность слова Божия, которое вечно действует и длится. В этом смысле слово Божие «dabar» связано с «'olam» и означает «вечный завет», «вечное владение», «вечную радость», «вечный мир». Наряду со значением «вечное время» Бога «'olam» может указывать и на завершение ограниченного времени мира. Вечность, как «время Бога», приходит в человеческое время и во время его земной истории, для того, чтобы утвердить историю человечества в качестве истории спасения. В пределах истории спасения находится время мира — прошлое, настоящее и будущее, их единство и их различие. Вместе с тем Бог Яхве — вечный хозяин времени мира и земной истории[27]. В Септуагинте «'olam» чаще всего передается словом **αἰών**.

חלד «haelaed» «hld» — «время жизни»

В еврейском языке известно еще одно слово, связанное с категорией «длительность». Речь идет о понятии חלד «haelaed» — «жизнь», «время жизни» (См.: Пс. 38: 6), «течение жизни» (См.: Пс. 88: 48; Иов. 11:17)[28]. Корень «hld» указывает на длительность, постоянство и неизменность. Параллельно к «jom» «haelaed» означает «жизнь, длительность жизни» или также «мои дни»[29]. «Вот, Ты дал мне дни, [как] пяди, и век мой как ничто пред Тобою. Подлинно, совершенная суета — всякий человек живущий» (Пс. 38: 6). Понятие «haelaed» включает в себя не только значение «жизнь» в ее временных рамках, но касается также и ее содержательного наполнения (См.: Пс. 88, 48).

יום «jom» «jm» — «день»

Слово יום «jom» (jm) — «день» (См.: Быт. 8: 22) — изначально имеет значение «светлый день»[30]. День является единицей времени, определяемой наличием света, в отличие от области тьмы — ночи. День, как «светлое время суток», является темпоральным ориентиром, позволяющим вы- делить внутри себя две основные линии. Первым отрезком, «началом» дня, является «утро», начинающееся с восхода солнца и появления света (См.: Неем. 8: 3). Второй отрезок, «конец» дня, — «вечер» (См.: 4Цар. 7: 5; Быт. 19: 5). «Дни» и вместе с ними «времена» являются днями Бога и временами Бога. Бог, посредством Своего творческого акта, есть господин и источник дня и времени. От Бога приходят свет и темнота, и поэтому — день и ночь — творения Бога.

Творение начинается не с пространства, а с определения структуры времени посредством разделения дня и ночи. Творческое владычество Бога над временем простирается от вселенских космических ритмов до единичных земных дней (См.: Пс. 38: 5–7; 101: 4). Из числа единичных дней извлечены определенные «святые» дни, принадлежащие Богу. Совершенно особым днем среди них является суббота

(См.: Быт. 21: 8; Ис. 58: 3). Суббота имеет не только культовое значение, она существенно важна и как день отдыха. Завет Бога с народом Израиля и «священие» субботы являются почти тождественными понятиями[31]. Понятие «jom» отсылает к эсхатологическому «дню JHWH» — дню Господню. Со «дня JHWH» начинается новое время, в котором Бог демонстрирует Свою силу. Понятие «день JHWH» встречается у Амоса и Исайи, когда они говорят об историческом будущем Израиля. Это будущее радикально изменит историю израильтян (См.: Ам. 5: 16–27; Ис. 13: 6). Бог обеспечивает Свою креативность через господство над временем и историей Израиля. Бог — господин над временем, что выражается и в том, что Он в «jom JHWH» решительным образом вмешается в ход мировой истории. Понятие «jom JHWH» переводится на греческий язык как «**ημέρα τοῦ θεου**». Довольно редко понятие «jom JHWH» переводится словом **καιρός**.

מועד «mo'ed» «m'd» — «определенное время»

В еврейском языке имеется понятие מועד «mo'ed» «m'd» — «фиксированный срок» (См.: Числ. 16: 6), «договоренность» (Суд. 20: 38), «определенное время» (Пс. 101: 14), также используемое применительно к великим годовым праздникам и святым временам (См.: Лев. 23: 2; Числ. 10: 10; Ис. 1: 14)32. Бог-Творец может Своей силой не только утвердить постоянство «mo'ed», но и через Свое слово, «dabar», снова и снова создавать «новое» «mo'ed». Это «новое» связано с благом и несчастьем людей во время их человеческой истории. Понятие «mo'ed» — «постоянный термин», и, как таковой, он указывает на встречу Бога и человека. Такая встреча позволяет развивать отношения, в которых вечный Бог является Своему народу «лицом к лицу» (См.: Исх. 33: 11). Греческий язык передает «mo'ed» словом **καιρός**.

Время в греческом понимании

Греческий язык знает несколько обозначений времени. Здесь будут рассмотрены понятия, имеющие теологическое значение.

ἡμέρα «emera» — «день, время»

Понятие **ἡμέρα** «emera» имеет два различных значения: «день» и «время»[33]. «День» (См.: Дан. 12: 13) связывают с объемом длительности, как, например, сроком светового дня, или временем с захода солнца до его восхода и, соответственно, от восхода солнца до его заката (Быт. 1: 5, 16, 18; Нав. 6: 15; 1Цар. 11: 11; Суд. 19: 9; Ис. 27: 3). «Время» в смысле «emera» употребляется в текстах Ветхого Завета. Здесь «emera» относится к действиям Бога в конце времен, указывая на «день» суда Божия (См.: Пс. 36: 13; Иов. 18: 20; Ис. 2: 12, 13: 9–11; Иез. 7: 6–8; Соф. 1: 14–18), и далее, обозначая окончательное Откровение славы Божией (См.: Пс. 38: 5–7; 89: 9; Иов. 7: 6). Этот «день» принесет спасение и возрождение людей Божиих. Вслед за этим вторжением в историю Бог воздвигнет Свое вечное царство (Дан. 2: 28–44). Примечательно, что здесь в большинстве случаев день рассматривается не как обычные сутки, а как функциональное время, обладающее определенными атрибутами.

Новозаветное употребление «emera» демонстрирует тенденции, характерные для семитских языков. Семантика «emera» показывает, что внутреннее содержание некоего события имеет большее значение, чем само это событие. Это содержание становится особенно важным с явлением Иисуса Христа, Сына Человеческого (Мф. 26: 17; 28: 1; Ин. 8: 56; Лк. 24: 29), пришествие Которого знаменует начало большого исторического отрезка «последних дней», длящегося от Распятия до Второго Пришествия. В более конкретном смысле «день» стал пониматься как «день Господень». «Теологические значения слова „день“ не отменяют его буквального значения. Скорее,

выбор слова „день“ подчеркивает его реальность. Когда Господь во второй раз придет на землю, начнется то, что ап. Петр называет „днем вечным“ (2 Пет. 3: 18)»[34].

ὥρα «hora» — «время, дата, час»

Понятие **ὥρα** «hora» встречается уже у Гомера. Оно означает регулярно происходящее время с фиксированной длительностью, предназначенной для чего-то определенного. Это единица времени, равная часу. Это понятие имеет также иное значение — сезон, год, день, мгновение. В жизни людей «hora» значит период жизни[35]. В иудейских писаниях «hora» несет в себе указание на эсхатологический и апокалиптический характер происходящего, означая тоже самое, что «день Господень» (См.: Дан. 8: 17, 19; 11: 40, 45).

В Новом Завете «hora» особенным образом указывает на историю страданий Иисуса Христа (См.: Ин. 19: 14; Мк. 15: 25; Мф. 27: 45). В Евангелии от Иоанна «hora» означает не только «час страданий Иисуса» (См.: Ин. 12: 23), но и час Его прославления в эсхатологическом смысле. «Hora» придает важный и глубокий смысл часам людей в связи с часами жизни Иисуса Христа.

Наряду с такими точными датами «hora» может означать также и не столь четкие временные отрезки, такие как «поздно», «вечерний час» и т. д. (См.: Мф. 14: 15; Мк. 6: 35). В еще более общем смысле «hora» используется тогда, когда употребляются словосочетания вроде «до сего часа» (1Кор. 4: 11).

Слово «hora» понимается в Новом Завете как время, данное Богом миру и наполняющее мировую историю. В этом смысле «час Иисуса» есть связывание всех часов людей в их жизни и поведении, что определяет внутреннее содержание и смысл всего происходящего. Этот «час Иисуса» является для людей часом решения веры и этического выбора.

χρόνος «chronos» — «время», «период времени», «временное пространство»; καιρός «kaiors» — «время», «точка времени» «мгновение», αἰών «aion» — «время жизни», «время мира», «долгое время», «вечность»

Слово **αἰών** «aion» обозначает вечность[36] Слова Божия (См.: 1Пет. 1: 25), вечность Его спасения (См.: Ис. 45: 17), вечность Его царства (Пс. 144: 13), а также великий период истории спасения, находящий свое завершение в вечности Божией (См.: 2Кор. 4: 18)[37]. Греческое существительное «aion», переводимое как «всегда» и «вечно», изначально означало «век», а прилагательное «aionios» («вечный») — «относящийся к веку». Итак, слово «aionios» может подразумевать качество века, а не его продолжительность. Однако наряду с идеей качества эти слова часто передают и идею продолжительности, так что иногда значение «длительность» выходит на первый план в их применении (См.: Евр. 13: 18; Откр. 4: 10, 10: 6, 11: 15, 20: 10). Греческий язык не имеет более выразительных терминов для передачи идеи бесконечной длительности, чем слова «aion» и «aionios».

Что касается понятия «aion» в качестве временно́го промежутка, в Новом Завете данное слово приобретает особую теологическую значимость, когда противопоставляется «век сей» и «век грядущий». Век сей (лукавый век) заканчивается Пришествием Христа, а век грядущий — это вечная жизнь. «Противопоставление двух веков характерно как для новозаветных текстов, так и для современных им иудейских источников (3Езд. 6: 7–9; 7: 20–31), поскольку те и другие основываются на Ветхом Завете, согласно которому этот мир нуждается в преображении прямым вмешательством Господа, с тем чтобы люди обрели полное искупление и благословение (Ис. 65: 17 и далее)»[38]. Будет ли время в будущем веке, это дискуссионный вопрос. Текст Откровения Иоанна (Откр. 10: 6), где «времени больше не будет», совсем не обязательно означает, что материя

«освободится» от времени[39]. Освобождение будет не от времени и пространства, а от греха и тления, ведь вечная жизнь начнется на новой земле.

Понятие **χρόνος** «chronos» несет значение не только «даты», но, скорее, — «долготы» времени, в смысле длительности состояний (Лк. 8: 27; Ин. 7: 33; 14: 9), обозначая, таким образом, время в обычном смысле. Однако взгляд здесь направлен не столько на дату, сколько на событие или на состояние, которые придают значение такому отрезку времени.

Понятие **καιρός** «kairos» — это время, присущее определенному моменту (См.: Мф. 24: 45; Лк. 12: 42, 20: 10; 1Пет. 5: 6). Это время определяет Сам вечный Бог для всего, что Им сотворено (Ср. 2Фес. 2: 6; 1Пет. 4: 17; Мк. 13: 33). В отличие от «chronos», «kairos» — не просто формальное время, но время в подлинном смысле, то есть исполненное смысла и значения. П. Тиллих характеризует это время следующим образом: «И не случайно, что слово „кайрос“ обрело глубину смысла и стало столь часто употребимым, когда греческий язык стал сосудом, который вместил динамический дух иудаизма и раннего христианства, в Новом Завете. „Мое время еще не настало“, — было сказано Иисусом (Ин. 7: 6), и затем оно пришло: это — кайрос, момент полноты времени. Лишь для абстрактного, отстраненного созерцания время является пустой формой, способной вместить любое содержание; но для того, кто осознает динамический творческий характер жизни, время насыщено напряжениями, чревато возможностями, оно обладает качественным характером и преисполнено смысла. Не все возможно во всякое время, не все истинно во всякое время и не все требуется во всякое время. В разные времена мир находится во власти различных космических сил, но Господь владычествует над всеми в исполненное драматизма время между Воскресением и Вторым Пришествием — в „настоящее время“, которое по своей сути отлично от любого другого времени в прошлом. В этом драматическом сознании истории коренится идея кайроса, и из этого

начала она будет преобразована в понятие, которое будет использовано в философии»[40].

Все эти три понятия имеют в догматическом и теологическом истолковании особенное значение. Они отсылают к вечности и важны для уяснения соотношения между временем и вечностью.

Эсхатологико-апокалиптическое понимание времени

Понятие «апокалиптика» **αποκάλυψη** «apo'kalipsi» происходит из греческого языка и означает «откровение»[41]. Апокалиптика — рели- гиозное движение, в котором важную роль играет Откровение. В апокалиптике речь идет об истинах, не доступных для обыденного понимания, основанного на естественных событиях. Для получения этих истин необходимо особое — сверхъестественное — Откровение. То, что возвещает апокалиптик, является «новым» для людей — неизвестной, но откровенной истиной. Такие истины — Откровение о событиях будущего, но эти будущие события не занимают изолированного положения в отношении к прошедшим, но касаются их, заключают их в себе и направляют в будущее. «Интерес апокалиптиков, таким образом, направлен на историю, не на космос, которым столь интересовались греки их времени, а именно на историю в ее обозримой целостности»[42]. Апокалиптик обозревает историю в целом и знает цель всех времен, вплоть до завершения истории. Апокалиптик убежден, что Бог предопределил движение и развитие мира, и по Его вечному плану движется вся история в ее не поддающимся влиянию порядке, вплоть до момента ее завершения. Поэтому, если в апокалиптике время имеет решающее значение, то речь здесь идет об особом апокалиптическом времени, описанном в Библии с помощью различных еврейских и греческих понятий, которые все связаны с представлением о переходе от одного эона к следующему.

Эти вышеупомянутые понятия не являются статичными, но связаны в своем генезисе с развитием иудейской апокалиптики. Бог постоянно действует в истории Израиля. Вследствие этого земная история Израиля дает надежду, что вечный Бог, будучи верным и истинным, не покинет Свой народ, но и в будущем будет заботиться о нем. Поэтому пророк Даниил говорит следующее: «Но есть на небесах Бог, открывающий тайны; и Он открыл... что будет в последние дни» (Дан. 2: 28). Только Бог вечен, а все земные власти имеют конец. Вечность Бога предполагает неизменность Его обещаний, что гарантирует то, что Он не позволяет Своему народу погибнуть, но поможет и спасет его. Небесный Бог открывает тайны посредством видений, показывающих движение истории. Так как Он крепко держит в Своей руке поворотные пункты истории, эти видения дают надежду на будущее, которое имеет свои корни в настоящем. В этом смысле, рассматривание темного горизонта будущего, с некоторым недоверием к текучей и непостоянной внутримировой истории, становится основным подходом к пониманию апокалиптической эсхатологии. Древние пророческие высказывания снова и снова подчеркивают действие Бога в истории и вместе с тем актуальную внут- риисторическую надежду на будущее. Надежда на будущее приносит спасение для грядущего времени и грядущего народа Израиля. Это спасение ожидается в конце истории, где время человеческой истории связано с вечностью Бога и утверждено в ней. Поэтому то время, которое наступит после внутриисторического, станет временем, когда оптимально проявится скрытое доселе универсальное владычество Бога. Этим ожиданием спасительных деяний Божиих, явленных во время истории Израиля, открывается будущее, осуществляющееся не вне времени и истории, а, скорее, в истории израильского народа в новом эоне. Такое апокалиптическое ожидание не базируется на представлении о том, что творение в его истории закончится торжеством блага над злом: речь идет, скорее, об отделении добра от зла. «В Гнозисе два эона разделены

пространственно... Путь от мрака к свету идет отсюда туда, снизу наверх. Апокалиптика, напротив, разделяет оба эона во времени. Она отделяет этот настоящий эон от наступающего. Движение направлено от сегодня к завтра, от настоящего в будущее, от „сейчас" к „затем"»[43]. Весь мир представляется включенным в эсхатологический процесс истории Бога, в котором, с наступлением нового эона, история не приходит к концу, но через суд Божий получает новое движение[44]. «В день Господень» получит свою реализацию грядущий эон, завершив, таким образом, временну́ю историю человечества. Именно поэтому апокалиптика исторически и по смыслу принадлежит к важнейшим темам провозвестия Иисуса Христа. Это значит, что ожидание господства Бога в конце времен демонстрирует себя в манифестации эсхатологии и апокалиптики, так как эсхатологическое владычество Бога является всего лишь эсхатологической формой проявления уже всегда существующего господства Бога, а новый эон есть нечто новое в сравнении с прежним. Это «новое» указывает на то, что обычное время должно рассматриваться всегда с оглядкой на «время Божие». Это время Божие появляется как парусия дня Господня (См.: 2Пет. 3: 12), как «великий день» (См.: Откр. 6: 17), или как «день Господень, великий и славный» (См.: Деян. 2: 20). Это «день Сына Человеческого» (См.: Лк. 17: 22; 24: 30), «день Иисуса Христа» (См.: Флп. 1: 6, 10; 2: 16). То, что экспонирует себя при разрушении мира и конце его ограниченного времени, — это присутствие Бога в парусии, то есть предсказанное Второе Пришествие Иисуса Христа. Вместе с этим открывается новый будущий эон (См.: Мф. 12: 32; Мк. 10: 30; Евр. 6: 5), то есть новый мир и новое время, время воскресения мертвых (См.: Лк. 20: 34). В этом смысле конец мира и конец времени являются началом нового творения Божия. Новое творение есть мессианское воззвание творения ветхого (См.: 2Кор. 5: 17), то есть если кто-то пребывает во Христе, он является новым творением. В этом новом творении отбрасывается все старое и заменяется новым. Поэтому мессианское время не является кон-

цом времени, но — временем конца. Так, для апостола Павла важен не последний день и не мгновение, когда окончится время этого мира, но промежуток между настоящим временем и его концом (См.: 1Кор. 7: 29). Поэтому мессианское время не является ни еврейским «olam» עולם, ни греческим «chronos» **χρόνος**, ни хронологическим временем, ни апокалиптическим эсхатоном, где время вливается в вечность, а просто остатком времени между эоном ветхим и эоном грядущим, началом же этого промежутка является мессианское событие. Х. У. фон Бальтазар описывает раннехристианское христоцентричное понимание «остатка» истории следующим образом: «С христианской точки зрения, история откровения разворачивается лишь в соотнесении с Христом и оканчивается Его смертью и воскресением. Вместе с этой „полнотой времен“... принципиальным образом достигается и конец (исторического) времени. Скорое ожидание конца света представляло собой правомерный и в своем роде убедительный перевод этого факта во временное измерение. Теологически релевантное развитие после смерти и воскресения Христа... представлялось внутренне абсурдным. С вознесением Сына к Отцу, на престол одесную Бога, наступает актуальный конец, и все дальнейшее может служить лишь манифестацией этого конца и его утверждением в историческом времени»[45].

Итак, библейское учение о времени предполагает, что время космоса не есть самостоятельная и самодостаточная величина, но есть ни что иное, как развертывание «Божественного времени» — точнее, постепенное включение профанного времени в Божественную вечность, которая есть безграничное время. Это безграничное время не пус- то, но полно и исполнено одновременно. Мессианское время связано с Иисусом Христом. Мессия уже пришел, мессианское событие уже имеет место быть, но Его полное присутствие отложено до времени парусии. В пришествии Мессии в человеческое время и историю земное время получило свое исполнение: иными словами, оно качественно изменилось. Мессия есть кайрос, в Нем представ-

лено, преодолено и изменено все прошлое космоса, и теперь время открыто будущему. В Иисусе Христе безграничное время наполнено и исполнено, поскольку Он Сам есть средоточие полноты времен (Еф. 1: 10), и в Нем происходит новое возглавление (**ἀνακεφαλαιώσασις**, recapitulatio) всех предметов космоса. Мессианское время, которое есть завершение всех времен, является суммарным повторением и переработкой всего, что появилось в мире с момента творения до мессианского «сейчас».

Примечания и библиографические ссылки

1. См.: *Boman T.* Das hebräische Denken im Vergleich zum Griechischen. 5., neubearbeitete erweiterte Auflage. Göttingen, 1968. S. 104.
2. Ibid. S. 182.
3. Ibid. S. 180.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Ibid. S. 42.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Ibid.
11. См.: *Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. 5, durchgesehene und verbesserte Auflage. München, 1968. S. 91.
12. Ibid. S. 108.
13. Ibid.
14. См.: *Штейнберг О. Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхаго Завета. Т. 1. Еврейско-русский. Вильна: типография Л. Л. Маца. С. 97.
15. *Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. Band 2. S. 152.
16. См.: *Штейнберг О. Н.* Указ. изд. Т. 1. С. 439.

17. См.: *Boman T.* Das hebräische Denken im Vergleich zum Griechischen. S. 117.
18. См.: *Штейнберг О. Н.* Указ. изд. Т. 1. С. 396.
19. См.: *Boman T.* Das hebräische Denken im Vergleich zum Griechischen. S. 117.
20. Ср.: *Штейнберг О. Н.* Указ. изд. Т. 1. С. 386.
21. Подробнее см.: *Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. Band 2. S. 314.
22. См.: *Штейнберг О. Н.* Указ. изд. Т. 1. С. 372.
23. *Meuffels O.* Die Zeit als Thema der Theologie // Weitlauff M, Neuner P. (Hgg.): Für euch Bischof — mit euch Christ. Festschrift für Friederich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag. Im Auftrag der Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwigs-Maximilians-Universität München. St. Ottilien, 1998. S. 643–661.
24. Ibid. S. 644.
25. См.: *Штейнберг О. Н.* Указ. изд. Т. 1. С. 443–444.
26. См.: *Boman T.* Das hebräische Denken im Vergleich zum Griechischen. S. 132.
27. Подробнее см.: *Meuffels O.* Die Zeit als Thema der Theologie. S. 645–646.
28. См.: *Штейнберг О. Н.* Указ. изд. Т. 1. С. 114.
29. См.: *Boman T.* Das hebräische Denken im Vergleich zum Griechischen. S. 133.
30. См.: *Штейнберг О. Н.* Указ. изд. Т. 1. С. 179.
31. См.: *Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. Band 1. S. 161–162.
32. См.: *Штейнберг О. Н.* Указ. изд. Т. 1. С. 247.
33. См.: *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 587.
34. *Gay G.A.* День (Day) // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: «Духовное возрождение», 2003. С. 380–381.
35. См.: *Вейсман А. Д.* Указ. изд. С. 1367.
36. См.: Там же. С. 37.
37. Подробнее см.: *Шогрен Г. С.* Век, Века, Веки // Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. Уолтера Элвелла. СПб.: «Библия для всех», 2002. С. 159.
38. *Ladd G. E.* Век (Age, Ages) // Теологический энциклопедический словарь. Указ. изд. С. 224–226.

39. Прот. Георгий Флоровский, ссылаясь на прп. Иоанна Дамаскина, утверждает, что «Временной ряд оборвется, в нем будет последний член... Времени не будет, но тварь сохранится. Тварный мир может существовать и не во времени». (См.: *Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность // *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 108–150). Ссылка на прп. Иоанна в данном случае, на наш взгляд, не корректна, поскольку он пи- шет не об отсутствии времени, а об изменении его качеств, подчеркивая, что «время по воскресении не будет исчисляться днями и ночами... тогда будет один невечерний день». (См.: Там же). Вероятно, в позиции прот. Георгия Флоровского сказывается зависимость от греческой философии, где вечность качественно отличается от времени. В Священном Писании такой оппозиции нет. Что касается текста (Откр. 10: 6), здесь, судя по об- щему контексту книги, уместнее видеть указание на отсутствие времени для покаяния, а е на тсутствие времени как такового.

40. *Тиллих П.* Кайрос // *Тиллих П.* Избранное. Теология Культуры. М.: Изд-во «Юрист», 1995. С. 216–235. С. 216–217.

41. См.: *Вейсман А. Д.* Указ. изд. С. 164.

42. *Schmithals W.* Die Apokalyptik. Einführung und Deutung. Göttingen, 1973. S. 9.

43. Ibid. S. 81.

44. См.: *Moltmann J.* Theologie der Hoffnung Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Nr. 155. 13. Auflage. Gütersloh, Kaiser-Taschenbücher, 1997. S. 121.

45. *Бальтазар Х. У., фон.* Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М.: «Истина и жизнь», 2001. С. 133.

Раздел 2. Герменевтика и западный теологический дискурс

Особенности западной религиозности постмодерна

Если кто-то пытается подвигнуть христианскую Церковь к реформам указанием на то, что она непрерывно теряет свою социальную актуальность, это, пожалуй, воспринимается самой Церковью в духе Аристофанова высказывания о несении сов в Афины. Дело в том, что с истоков и до сего дня христиане чувствуют себя общественно-маргинализированными силами. Такое жизненное сознание, воспринимающее себя в качестве инородного тела в мире, сделало такого рода восприятие неотъемлемой частью христианской экзистенции. У многих представителей христианской теологической мысли, да и вообще в широких церковных кругах, это выражается в почти пафосном самоощущении своего «неудобства», противопоставленности «господствующему духу времени», «консерватизма» и «отсталости» (в аксиологически положительном смысле), роли «жала в теле общества». Акцент на фундаментальном различии с «секулярным», ментальным и политическим мейнстримом является, таким образом, институциональной величиной церковного и теологического самовосприятия. Данная установка имеет четко очерченную функцию страховочного пограничного маячка в процессе поиска самоидентификации, через констатирование глубокого «расстройства» и перманентного кризиса общества. Ричард Нибур обосновывает традиционный христианский «изоляционизм» следующим образом: «Перед лицом Иисуса Христа с его авторитетом радикальное решение проблемы культуры становится неизбежным, причем не только в периоды, когда людей охватывает отчаяние по поводу их цивилизации, но и когда они всем довольны, не только, когда человека воодушевляет надежда на Царствие Небесное, но и когда он подпирает рушащиеся стены преходящего общества ради людей, которые могли бы быть погребены под

их развалинами. И пока вечность не может быть преобразована во временные формы, как время в вечность, пока Христос и культура не могут слиться воедино, радикальный ответ становится для церкви неизбежным»[1].

Модус идентичности с древностью (вплоть до фундаментальной оппозиции) приобретал в христианском сознании Запада тем больше убедительности, чем более талантливыми и незаурядными были противники, с которыми предстояло мериться силами. В XIX веке «помощниками» в процессе самоидентификации видятся такие знаменитые критики религии, как Карл Маркс, Фридрих Ницше и Людвиг Фейербах. Наряду с этими блистательными и красноречивыми противниками христианства речь шла нередко и о диссидентах, которые, подчас, были знакомы с христианским языком и миром образов не хуже своих протагонистов, и это весьма болезненно воспринималось в церковном сообществе. Пламенное отвращение диссидентов в отношении к Церкви проистекало из противоречивой смеси очарования и разочарования ей. Тыльной стороной критических атак на религию; вероятно, было и латентное отчаяние в попытках постичь распространенные и общепризнанные «христианские истины». По меньшей мере, это были глубокие эмоции, такие, как болезненная зависть, ревность и отвергнутое расположение. Именно такого рода эмоции были движущими силами «современной» религиозной и церковной критики XIX — начала XX столетия. Соразмерной была и реакция представителей институциональной Церкви, спровоцированных нападками критиков, что выразилось в интенсивной дискуссии, с одной стороны, а иногда и в трансформации собственной позиции (например, в формы культурного протестантизма или религиозного социализма), с другой стороны.

Если вести речь о современной экзистенциальной угрозе христианству, о ее новом масштабе и качестве, то обращает на себя внимание очевидное охлаждение накала религиозной критики в сравнении

с «дикими временами» XIX — начала XX веков. Конструкт системы отождествления себя с древностью многим представителям западной религиозно-философской мысли кажется теперь неэффективным и малопродуктивным. Церкви и теология занимают едва заметное положение ниш *ad marginem* основных явлений общественной жизни. Сейчас критики скорее мягко улыбаются, чем воспринимают западное христианство серьезным противником. Место прежней открытой враждебности заняла ледяная вежливость. Современное состояние отношений между западной Церковью и «секулярным» обществом хорошо выражают слова Г. Фухса: «это что-то вроде приветливости между атеизмом и религией, агностическая скептическая незаинтересованность»[2]. Аналогичное суждение встречается и в предисловии к сборнику «Будущее религии», где К. Хофмейстер и Л. Бауэрохсе обрисовывают европейский религиозный ландшафт к концу XX столетия: «Наше современное общество в процессе своего повседневного функционирования полностью обходится без религии. Естествознание, культура, политика и технология закономерно развиваются, и для них личная вера, как и существование Бога, не необходимы»[3]. Однако те же исследователи констатируют, что даже в таком секулярном обществе «ожидаемого многими отмирания религии не происходит»[4]. К. Хофмейстер и Л. Бауэрохсе полагают, что речь может идти о экзистенциальном кризисе традиционных религиозных институций, но ни в коем случае — о феномене религиозности как таковой. Если в эпоху модернизма интерес к религии значительно ослаб, то в постмодернистское время некоторые исследователи говорят даже о «религиозном ренессансе», в котором традиционные христианские Церкви зачастую участия не принимают. Наиболее активно о постсекуляризации на Западе пишет Ю. Хабермас. Его позиция об усилении влияния религии в странах Запада основывается на том, что духовная консолидация граждан в западных странах, где господствуют рыночные отношения, в большой степени может быть реализована только на основе

религиозных традиций. Если человек — общественное существо, то религия, в отличие от светской культуры, представляется более эффективным инструментом социальной консолидации[5]. Следуя такого рода логике, получается, что постмодерн снова приводит к осознанию того, что социокультурный континуум всегда обладает религиозным измерением, тем самым постмодерн соотносится со Средневековьем и находится в оппозиции младогегельянскому проекту модерна.

Е. Н. Кофанова и М. М. Мчедлова приводят следующие данные о самоидентификации европейцев с какой-либо религией или конфессией (в процентном отношении от общего количества народонаселения страны; данные на 2010 год): Кипр — 99%, Румыния — 92%, Польша — 92%, Португалия — 92%, Ирландия — 87%, Словакия — 80%, Болгария — 76%, Австрия — 74%, Швейцария — 72%, Испания — 70%, Дания — 63%, Финляндия — 62%, Венгрия — 61%, Германия — 57%, Норвегия — 55%, Словения — 50%, Франция — 49%, Британия — 49%, Бельгия — 44%, Латвия — 42%, Нидерланды — 41%, Швеция — 32%, Эстония — 28%[6]. Однако те же исследователи отмечают: «В большинстве стран Европы количество практикующих верующих традиционных религий снижается, и именно такие тенденции сужения поля религиозной практики поставили перед европейским обществом вопрос о необходимости изменений в христианской религии»[7]. Здесь следует отметить, что большинство опрошенных воспринимают свою принадлежность к той или иной религиозной деноминации как средство самоотождествления с определенной этнической, топографической и культурно-исторической общностью.

Прежде связанная с Церковью «народная религиозность» теперь оставляет традиционные формы функционирования, все чаще вливаясь в постоянно обновляющиеся плюралистические и синкретические феноменальные модели. Чаще всего это эзотерика, заменяющая собой традиционные формы христианского благочестия

и предлагающая множество методов решения жизненно важных проблем. Большой популярностью пользуются семинары по практической медитации и нетрадиционным методам медицины. Книжный рынок пестрит многообразием литературы, инспирированной индийскими и азиатскими практиками. Десятки тысяч людей паломничают на лекции Далай Ламы, чтобы внимать его поучениям. Появляются все новые и новые секты, несмотря на то, что секты как таковые пользуются дурной репутацией в общественном мнении. В. Алексеев и В. Григорьев вполне обоснованно утверждают: «Переворот в сознании, происходящий в наше время, можно сравнить также с коперниковской революцией — если раньше вся духовная жизнь вращалась вокруг Христа, то сегодня центром мира стала Божественность, а Иисус превратился лишь в одну из возможных планет... В этом моменте духовная атмосфера в мире обнаруживает сродство с восточным мистицизмом. Идея, к которой Запад приходит в результате процесса интеграции мира, уже давно была сформулирована на Востоке. Характерное для восточной философии представление о единстве всего сущего неизбежно порождало мысль о внутренней тождественности всех религий»[8].

По мнению К. Хофмейстера и Л. Бауэрохсе, такие феномены, как концерты поп-музыки, спорт или телевидение, в сознании молодого поколения приобретают квазирелигиозные характеристики, становясь, в определенном смысле, заместителями прежней церковной религиозности[9].

«Религиозность постмодерна» в современном западном обществе находит свое выражение, в первую очередь, в религиозности «переживания», когда внутренняя достоверность базируется на субъективном опыте отдельно взятого индивида. Западноевропейские религиоведы отмечают социальную потребность в четко фиксируемой, легко доступной и конкретной духовности: «Место авторитета традиционных Писаний христианства для его адептов все больше замещает индивидуальная религиозная уверенность и личностное

переживание. Религиозно заинтересованные люди наших дней ищут подтверждение того, что врата откровения не были окончательно закрыты 2000 лет назад или же в период окончательной редакции Евангелий. Ссылка таких людей на неопосредованность Бога в религиозном переживании является протестом против косности позднейших времен, и такой подход воспринимается в качестве солидарного с позицией первого поколения христиан, когда, согласно преданиям, Абсолют не был сокрытым. Сегодня же люди должны довольствоваться сообщениями „second-hand" из истории церкви и копиями неповторимого и неповторяемого откровения Бога. Но такое положение дел кажется неудовлетворительным. Поиск считается новой возможностью непосредственного контакта, который не просто известен, но и подкреплен необходимыми для этого опытными переживаниями»[10]. Такой поиск характеризуется большой открытостью в отношении к разнообразным религиозным течениям. Речь идет, в первую очередь, о традициях, берущих начало в лоне мировых религий и концентрирующихся на мистике и внутренней жизни: таких, например, как дзен буддизм, суфизм, а также христианской мистике в духе Хильдегарды Бингенской и Иоанна Креста. Пророческо-апокалипсические или политико-социальные формы благочестия имеют в пределах этого поиска относительно небольшую конъюнктуру. Следует отметить, что сложившаяся к настоящему времени ситуация не является какой-то давней в хронологическом отношении. Так, в 1970-е годы авангард религиозной практики Запада самоопределялся преимущественно по социальным и политическим критериям, то есть религия в сознании людей должна была быть общественно релевантной. И только в 1990-е религиозные потребности людей сфокусировались на персональном переживании, где важную роль играют индивидуально-эстетические и терапевтические интересы. «Хорошо и правильно то, что приносит мне пользу» — таков обобщенный девиз новой перспективы в восприятии религии. В практической религиозности гораздо более важным,

чем социальная соотнесенность, видится воздействие на психическое состояние индивидуума. Ориентированная таким образом «внутренняя» духовность воспринимает религиозные институции с их ритуалами, символами и текстами лишь в той мере, насколько они способны вызывать определенные действия в религиозном субъекте. Речь, к примеру, может идти о чувствах, настроениях, восторгах, озабоченности, умилении, трансе и т. д.

Наряду с описанной тенденцией индивидуального переживания, религиозность постмодерна демонстрирует перманентно возрастающую тенденцию к функционализации и прагматизации религии. К. П. Йорнс описывает этот тренд следующим образом: «Измененный религиозный ландшафт характеризуется... тем, что верующие все чаще исходят из волнующих их жизненных проблем, вопрошая, может ли вера им в этом помочь, и если да, то каким образом. „Благо“, также как и „беда“, становятся величинами, воспринимаемыми в качестве соотнесенностей с конкретной жизненной ситуацией. Верующие ожидают, что теологические и охотно используемые в некоторых проповедях понятия о жизни снова в какой-то мере должны вернуться в жизнь... Если „благо“ и „беду“ заменить на опыт, реально воспринимаемый в неразрывной связи людей и других существ с Богом, то, само собой разумеется, возрастет и компетенция людей, говорящих о религиозных объектах. В этом случае опыты, практикуемые нами ежедневно, приобретают новое значение. Для живой религии важна не только так называемая „культурная память“, к которой принадлежат библейские предания, исповедания веры и церковные традиции. Важна также и „коммуникативная“ память, в которой мы храним то, что побуждает к жизни членов наших семей и наших современников. И если кажется, что Бога там нет, то религия тоже не может быть движущей силой жизни»[11].

Предложенная Йорнсом дифференциация между «коммуникативной памятью» как хранилищем такого знания, которое реально

воспринимается в качестве релевантного в преодолении повседневных забот, и «культурной памятью», которая с практической точки зрения представляется «мертвым» знанием о конституирующих корнях собственной культуры, хорошо объясняет характерную для многих западных людей амбивалентность в отношении к институциональной религии. С точки зрения многих церковных людей на Западе, Церковь более не воспринимается в качестве институции, обязательной для жизни и дающей ответы на все возникающие вопросы. Для них Церковь — скорее, организация, нежели институция. Конкретная Церковь воспринимается в качестве величины, с которой связываются индивидуальные потребности верующего. Хотя Церковь и фиксирует религиозные представления и модели социальной коммуникации, однако она уже не способна сделать их обязательными для исполнения. Роль Церкви редуцируется к временному предоставлению услуг при депрессиях, несчастьях и экзистенциальных кризисах. Некоторые западные исследователи, в связи с этим, говорят о переходе от институционального «номоцентрического» миропонимания к «автоцентрическому»[12]. В процессе индивидуалистического констатирования экзистентного смысла Церкви могут восприниматься в качестве помощников, во всяком случае настолько, насколько они «помогают» и ощущаются полезными. Речь идет как о церковно-социальном, так и о ритуальном спектрах. Но в этом процессе, как правило, индивидуум не считает нужным подчинять себя церковным нормам.

Таким образом, на «рынке обретения смыслов» Церковь становится одним из многих продавцов, предлагающих свои услуги. Ее традиционное богатство — евангельское послание, свидетельство Священного Писания и Предания — ценится настолько, насколько способно «помочь». В качестве культурологической «ценности в себе» церковное наследие воспринимается как нечто интересное, но не совсем важное с практической точки зрения. Если некогда человек, профессионально разбирающийся в текстах Библии, воспринимался

современниками как «мудрец», способный дать практические советы для уяснения смысла жизни, то теперь такое знание не воспринимается сколь либо значимым и вызывающим уважение.

Прагматизм в восприятии религии является отображением отношения современного западного человека к жизни вообще. Общество потребления смотрит на все внешнее как на ассортимент в супермаркете, когда после визуального восприятия (реклама, упаковка и т. д.) продукт выбирается и пробуется. Если потребитель убеждается, что продукт может быть годен для повседневного использования, он будет покупать его снова, если же нет, то будут пробоваться изделия другого производителя. Конкурирующие предложения на рынке альтернатив обретения смыслов релятивируют не только церковные ценности и нормы. «Они ставят под сомнение и друг друга, все более увеличивая опыт того, что на все можно смотреть иначе... И не нужно гадать, к какому результату приведет такое длительное соотнесение. Груз освобождения от этого „стресса обретения смыслов“ более не будет перекладываться на некую религиозную институцию, но ляжет на плечи каждого мужчины и каждой женщины»[13]. Но возможно ли сочетать в себе несколько картин мира одновременно, полностью не принимая ни одну из них? Не приведет ли это к духовной «всеядности» или же к безразличному агностицизму? Совмещение в сознании одного человека взаимоисключающих установок приводит к поверхностности восприятия, когда задается направленность «не на глубину, а на „скольжение по поверхности“, смыслы как таковые не существуют, а только флуктуируют на пересечении знаковых контекстов, чтобы тут же угаснуть»[14].

Наряду со спиритуализацией и прагматизацией религии, третьим признаком современного религиозного века потребления видится безграничная, удовлетворяющая любой вкус индивидуализация. Все большее количество людей не довольствуются конкретным содержанием какой-либо одной религиозной традиции, непрестанно осуществляя поиск индивидуального смысла жизни. Этот все более

отчетливо выкристаллизовывающийся принцип индивидуализации становится религиозным лейтмотивом современной эпохи. И в данном процессе антропоцентрически мыслящий человек совсем не обязательно сочтет за подходящий ему смысл трансцендентный личностный Абсолют.

Современная религиозность на Западе тяготеет к формам индивидуалистического переживания. Большинство прежних духовных традиций, соотносимых с институциональной религиозностью, воспринимаются сейчас зачастую лишь с точки зрения теоретического знания, которое, хотя и говорит о Боге, однако же не предоставляет к Нему доступа. От христианских Церквей ждут того, что они станут практиковать некий новый, связанный с мыслями и чувствами формат обретения смыслов. Считается, что если Церкви снова хотят занять значимое место в современной иерархии жизни, им придется найти альтернативу догме и морали, традиционно используемым в качестве посредников для демонстрации христианских конфессий. Речь идет прежде всего о том, чтобы дать людям средства воспринимать и ощущать себя и мир совершенно по-новому. Догматы и нравственные предписания теперь воспринимаются лишь тогда, когда необходимость их осознается из личного опыта, а живая истина Евангелия воспринимается не опосредованно, а из «первых рук».

В любом случае, дискуссионными остаются вопросы о том, действительно ли культура постмодерна может стать благоприятной средой для нового импульса к возрождению христианства на Западе. И если так, то каким образом такое «оживленное» христианство будет соответствовать христианству историческому. Кроме того, открыт вопрос — сможет ли такое гипотетическое христианство реально помочь преодолеть кризис личности, порожденный эпохой секулярности.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Нибур Х.Р.* Христос и культура // Избранные труды Х. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 62–63.
2. *Fuchs G.* Der zahnwehhafte Schmerz, daß Gott fehlt. Kultur und Kirche(n) — einschwieriges Verhältnis // *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Würzburg: (Echter), 1999. S. 135–136.
3. *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Würzburg: (Echter), 1999. S. 7.
4. Там же.
5. См.: *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006.
6. См.: *Кофанова Е.Н., Мчедлова М.М.* Религиозность россиян и европейцев // Мониторинг общественного мнения. № 4(98). 2010. С. 203.
7. Там же. С. 217.
8. *Алексеев В., Григорьев А.* Религия антихриста. Новосибирск: Посох, 1997. С. 22.
9. См.: *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert... S. 7.
10. См.: *Höhn H.J.* Erlebnisgesellschaft! — Erlebnisreligion? Die Sehnsucht nach dem frommen Kick, Verhältnis // *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion... S. 19–20.
11. *Jörns K.P.* Renaissance der Religion? Was Menschen heute glauben // *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion... S. 30–31.
12. См., напр.: *Ebertz M.N.* Religion ohne Institution. Gestaltwandel der Kirche aus soziologischer Sicht // *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion... S. 49.
13. Там же. С. 51.
14. *Золотухина-Аболина Е.В.* Постмодернизм: распад сознания // Общественные науки и современность. № 4. М., 1987. С. 188.

Библиографический список

1. *Алексеев В., Григорьев А.* Религия антихриста. Новосибирск: Посох, 1997.

2. *Золотухина-Аболина Е.В.* Постмодернизм: распад сознания // Общественные науки и современность. № 4. М., 1987. С. 185–192.

3. *Кофанова Е.Н., Мчедлова М.М.* Религиозность россиян и европейцев // Мониторинг общественного мнения. № 4(98). М., 2010. С. 201–230.

4. *Нибур Х.Р.* Христос и культура // Избранные труды Х. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 1–224.

5. *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006.

6. *Ebertz M.N.* Religion ohne Institution. Gestaltwandel der Kirche aus soziologischer Sicht // *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Würzburg: (Echter), 1999. S. 41–51.

7. *Fuchs G.* Der zahnwehhafte Schmerz, daß Gott fehlt. Kultur und Kirche(n) — einschwieriges Verhältnis // *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion...

8. *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Würzburg: (Echter), 1999. S. 132–142.

9. *Höhn H.J.* Erlebnisgesellschaft! — Erlebnisreligion? Die Sehnsucht nach dem frommen Kick, Verhältnis // *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion... S. 11–22.

10. *Jörns K.P.* Renaissance der Religion? Was Menschen heute glauben // *Hofmeister K., Bauerochse L.* Die Zukunft der Religion... S. 23–33.

Проблема референта протестантского герменевтического дискурса: метод «гуманистической» теологии

В настоящее время дух «постпросветительского модерна» господствует в области гуманитарных наук в виде феномена лингвистического поворота и многочисленных выводимых из него подходов (таких, как культурный поворот, иконический поворот, визуальный поворот и т. д.). Все они базируются на предпосылке, что мышление и вместе с тем любая форма философского и повседневного конструирования мира настолько предопределяются предшествующими им языковыми структурами, что могут быть зафиксированы и систематизированы в лингвистических категориях. Если с учетом данной установки задаться вопросом о референте теологических высказываний об Абсолюте, такое вопрошание будет иметь такую же значимость, какую в эпоху классической метафизики имел вопрос о трансцендентной основе мира, или, соответственно, в онтологии, следующей М. Хайдеггеру, вопрос о «бытии». Такого рода вопрошание направлено на само основание, делающее возможными философско-теологические гносеологические системы. Такое основание не может быть высказано в пределах категорий, производных этих систем познания. В границах лингвистических конструкций, будучи вопросом о до/внелингвистической потусторонности языка, определение такого референта становится трансцендированием самих этих конструкций.

Сторонники рассматриваемого метода исходят из необходимости веры для *conditio humana*. То есть предпринимается попытка

достижения необходимой приемлемости тезисов такого подхода через внедрение религиозной веры во всеобщие человеческие условия. При всех различиях теории, которые могут быть включены в данную категорию под общим названием «гуманистическая теология», исходят из предпосылки, что человек предрасположен к религиозной вере, которая, если следовать словам Э. Ренана, является «неотъемлемой частью человеческой природы»[1].

В рамках гуманистической интеллектуальной модели протестантская теология решительно отказывается от классических схоластических спекуляций о сущности Абсолюта «в Себе». Вместо этого она неизменно стремится оставаться в «пределах практического разума», очерченных И. Кантом, ограничиваясь рассмотрением религиозного субъекта и его ощущений. С помощью такой феноменологической постановки вопроса этот подход противопоставляется наивному «абсолютному» рационализму, при этом логические затруднения в вопросе о Боге, с которыми сталкивается рационализм, избегаются. Теология получает в образе «религиозного человека» объект, который ориентируется на эмпирическое восприятие и логическое понимание и совершенно лишен любых ментальных идеологических предпосылок. Ставшее сомнительным преобладание спекуляции в протестантской теологии представляется, с точки зрения такого подхода, преодоленным.

Первым по времени и самым известным мыслителем гуманистической теологии может считаться Ф. Шлейермахер. В работе «Краткое изложение теологического обучения» (1811) он предпринял попытку рассмотрения всех теологических дисциплин в качестве составных частей единой прикладной науки, последовательно ориентирующейся на практическое использование в церковной жизни[2]. В «Теологичесой энциклопедии» Ф. Шлейермахера теология впервые определяется как наука о культуре, направленная на развитие религиозного измерения в духовно-интеллектуальной сфере. Поэтому теология среди других наук считается «наукой о позитивном и ис-

ториче ском христианстве» и служит, прежде всего, для систематического исторического изложения религиозного христианского самосознания[3]. Теологическим центром мышления Ф. Шлейермахера является понятие «дух», которое, хотя и принадлежало изначально к основному содержанию христианской доктрины, но в эпоху рационализма было практически забыто. Во время расцвета немецкого идеализма понятие «дух» было реабилитировано и в протестантском теологическом дискурсе, что развило и обогатило его содержание. В своем новом очищенном значении данное понятие должно было помочь заменить лежащие в основе протестантских философско-теологических построений запутанные произвольные исторические образования, введя вместо них объединяющий принцип «мирового духа», сделав его доступным для познания, а выстраиваемую с помощью него философскую систему превратить в универсальное мировоззрение. Так, к примеру, действовал знаменитый в свое время немецкий философ и лингвист Фридрих Аст, который в своей программной статье «Герменевтика» (1808), значительно повлиявшей на теории позднего Ф. Шлейермахера, писал: «Целью философского конструирования является очищение духа от временного, случайного и субъективного, а также придание ему изначальности и многосторонности, которые столь необходимы для высочайшего и чистейшего человека... Через это человек снова становится единым со своим изначальным чистым духом, переступая за пределы ограниченности своего времени, образования и места»[4]. Эпистемологической моделью, которая должна была сделать такое мышление возможным, то есть должна была преодолеть наличное расщепление духа, сделать его снова единым и тем самым гармонизировать прошлое и настоящее, был герменевтический круг. Методические предпосылки этой модели Ф. Аст объединяет таким образом, что, согласно его перспективе, «единичное можно понять лишь через общее, и наоборот, общее только через единичное. Воззрение или понятие должны предшествовать познанию

единичного, но все же только посредством единичного должны образовываться воззрение и понятие... Круг здесь разрешен лишь тогда, когда в качестве подлинной жизни признается изначальное единство особого и всеобщего, единичного и целого. Ведь в каждом отдельном элементе уже заложен дух целого, а дальнейшее развитие единичного приводит к более проясненной идее целого»[5].

Основывающееся на концепции всеобщего человеческого духа представление о религиозности, как не зависимой от времени антропологической константе, не ограничивается теологией XIX века. Так, например, П. Тиллих в своем знаменитом «Систематическом богословии» описывает вопрос об Абсолюте исключительно в рамках вопроса человека о самом себе. Для того чтобы преодолеть тоску, отчужденность индивидов друг от друга и от Божественного «бытия в себе», следует обратиться к Богу, который «есть ответ на вопрос, скрывающийся в конечности человека; Бог — вот имя тому, что ультимативно заботит человека. Это не значит, что, во-первых, есть Существо, называемое Богом, и затем требование, чтобы человек имел его в качестве ультимативной заботы. Это означает, что всё, заботящее человека, ультимативно является для него Богом, и наоборот, это значит, что заботить человека ультимативно может только то, что является для него Богом»[6]. Такой подход активно развивается в западной теологии и в настоящее время в рамках экзегезы, ориентирующейся на глубинную психологию. Речь, к примеру, может идти о творчестве немецкого мыслителя Е. Древермана, о его концепции, ориентирующейся на теорию архетипов К. Г. Юнга.

При всем многообразии действующих в данном направлении методов, общим для них всех является то, что человеческое существование они уподобляют замку, единственно подходящим ключом к которому является вера в Бога. Теологическая речь о Боге получает свой референт, когда она доказывает, что ее ответы подходят для экзистентных вопросов, открывая человеку закрытую дверь от него самого. Религиозная вера вообще, христианская в особен-

ности, выполняет определенную задачу, служа человеческой самореализации. Вера, хотя и обусловлена экзистентным вопрошанием, с функциональной точки зрения, становится ответом на вопрос о смысле экзистенции человека. Направленность веры на конкретную цель подчиняет ее контролю, ей же самой выставляемому, когда истинность какого-либо специфического изображения Бога должна доказываться через его действенность, а научность — через соответствие «общепринятым» психологическим принципам. Таким образом, может быть достигнуто согласие между теорией и жизненной практикой, когда первоначальный религиозный опыт заново переосмысливается и адаптируется теологией, а сама она занимает легитимное место в кругу гуманитарных наук.

Но при таком подходе проблема референта теологической речи об Абсолюте не оказывается окончательно и бесспорно решенной. Западный человек, преимущественно мыслящий в индивидуалистических категориях, едва ли на практике готов к тому, чтобы без критики и в полной мере воспринять не направленный на многообразие гомогенизированный взгляд идеалистической философии. Универсализм гуманистических концепций при своем логическом развитии оказывается теоретическим упрощением, могущим принять фактический плюрализм человеческих ценностей и форм жизни лишь в качестве нежелательного, мешающего фактора. Концепция мирового духа не сглаживает всех внутренних противоречий и не снимает напряженности, а просто отказывается замечать их в своем универсальном синтезе. М. Хоркхаймер и Т. Адорно в своей знаменитой «Диалектике Просвещения», где Просвещение — не только конкретная историческая эпоха, но и установка сознания, направленная на окончательное «высвечивание» мира светом разума, характеризовали ее так: «То, что не поглощается числами, в конечном итоге единицей, становится для Просвещения видимостью, иллюзией; современным позитивизмом оно изгоняется в поэзию. Единство остается главенствующим лозунгом от Парменида до Рас-

села. Главным остается истребление богов и качеств»[7]. Установка на единство духа и единство природы в качестве его коррелята всегда пренебрегает полнотой качеств, нивелируя или полностью уничтожая некоторые из них. В результате дух становится абстрактной идентичностью, а природа — хаотичным материалом, пригодным лишь для классификации. Именно поэтому преобладающее сейчас на Западе плюралистическое сознание противится принятию гуманистической теологии, «истребляющей богов и качества».

Поэтому неудивительно, что в ответ на такие тоталитарные объединительные принципы последовала серьезная критика, приобретшая особую остроту во второй трети XX века. Защитники «постмодернистской» интеллектуальной перспективы усматривали в просвещенческой модели стремление к гегемонии над «другими» и «чужими», выражающееся в непрестанных попытках принуждения мысли к обобщению частного, натурализированию исторического и эссенциализированию контингентного. Одним из самых известных критиков описанной идеалистической формы западного гуманизма был М. Фуко, считавший его главной проблемой то, что он делает определенную форму этики образцом и принципом свободы. Вопреки догматизированному монистическому мышлению М. Фуко предлагает культивировать открытость к ментальной установке, потому что существует много не поддающихся классифицированию тайн, множество вариантов свободы и еще множество всего, что будет открыто в будущем. «Речь идет о том, — пишет М. Фуко, — чтобы проанализировать историю в такой прерывности, которую не может в дальнейшем разрушить никакая телеология, установить ее в таком рассеивании, которое не может ограничить никакой предварительно заданный горизонт, оставить ей возможность разворачиваться в такой анонимности, которой никакое трансцендентальное установление не сможет навязать форму субъекта, открыть такую темпоральность, которая не допустит никакого возвращения к истокам»[8].

Трудности адаптации теологических моделей к восприятию современного человека настоятельно требуют разработки новых механизмов и поиска актуальных научных форм. Именно поэтому в настоящее время в западноевропейских странах общественно релевантным стал поиск, направленный на разработку плюралистических моделей для культурологического и теологического дискурсов. Приоритетным стремлением современной западной цивилизации становится культурный инклюзивистский плюрализм, считающий, что любая интерпретация мира и человека имеют право на существование в качестве равноправных: «Попытки глобализации вырвать человека из контекста „своего“ и поставить над оппозицией „свое“ — „чужое“ должны привести к консолидации людей на основе иных принципов»[9]. На поиск и развитие универсальных консолидирующих духовных принципов направлены усилия гуманистически ориентированных протестантских теологов. Но основная константа построений гуманистической теологии — а именно эксцентрически позиционированный, нравственно автономный, богоподобный «человек в себе» — в настоящее время стала остро дискуссионной, впрочем, как и западная концепция личности как таковая.

Библиографические ссылки

1. *Ренан Э.* Очерки по истории религии // Классики мирового религиоведения. М.: Канон, 1996. С. 269.
2. *Schleiermacher F.D.E.* Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. 2. umarbeitete Ausg. Berlin: Gedruckt und verlegt bei G. Reimer, 1830.
3. *Schleiermacher F.D.E.* Theologische Enzyklopädie (1831/32). Berlin — New York: Gruyter, 1987. p. 1–2.
4. Ast F. Hermeneutik // Gadamer H.G, Boehm G. Seminar: Philosophische Hermeneutik. Zweite Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. S. 112.
5. Ibid. S. 119.
6. *Тиллих П.* Систематическое богословие. Т. I–II. Ч. I, II и III. СПб.: Алетейя, 1998. С. 226.

7. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., СПб.: Медиум Ювента, 1997. С. 22.

8. *Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. / Общ. ред. Б. Левченко. Киев: Ника-Центр, 1996. С. 199.

9. *Плисов Е. В.* Литургический текст в контексте глобализации: интегративные процессы в немецкой богослужебной практике // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. А. Добролюбова. Вып. 15. Н. Новгород: ФГБОУ ВПО НГЛУ, 2011. С. 77.

К вопросу о референте протестантского герменевтического дискурса: концепция теологического дейксиса

Указание на воспринимаемый умом и чувствами опыт Абсолюта — самая давняя по времени в традиции протестантизма[1] и в то же время наиболее дискуссионная концепция, которая может быть использована в процессе поиска референта теологически ориентированной речи. Она представляет собой специфически теологический вид познавательного процесса, подобный тому, который в лингвистических исследованиях называется дейксисом, фиксирующим непосредственное языковое или ментальное «указание» на референт. В лингвистике дейксис определяется «как способ референции, при котором указательные элементы языка — дейктики (...эгоцентрические элементы языка, то есть такие элементы, которые ориентированы на *ego* говорящего) — отсылают к реальным объектам и ситуациям, имеющим непосредственное отношение к участникам коммуникации, времени и месту встречи»[2]. Такой вид дейксиса — самый простой и непроблематичный в литературоведении и будничной жизни, на первый взгляд, вполне может в качестве приемлемой гипотезы использоваться и в области теологии. Но данный подход будет актуальным лишь в том случае, когда объявленный и показанный объект непосредственно совпадают. Однако такая гипотетическая гносеологическая процедура совершенно не может быть принята в рамках иудео-христианской традиции, поскольку Бог в Библии говорит Моисею: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что

человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Быт. 33: 20). Это категоричное отрицание возможности непосредственного познания Бога, высказанное в древнейших текстах Ветхого Завета, нашло свое отражение и в Новом Завете, обусловив сложную и подчас драматичную работу, не прекращающуюся на протяжении всего отрезка существования христианской философии и теологии[3]. Именно поэтому «простой», то есть первичный дейксис никогда не был и в настоящее время не представляется приемлемой формой референтциального удостоверения христианской теологической речи об Абсолюте, являясь «мифологическим» в самом узком смысле этого слова.

Иначе дело обстоит с более широким вариантом дейксиса, обусловленным познавательной деятельностью, создающей в сознании человека модель окружающего его мира, «основой которой становятся представления о деятеле (лице), а также о пространстве и времени, где и когда данное лицо совершает свою активность. Универсальный характер дейксиса основывается на общечеловеческой процедуре отражения действительности, в которой вычленяется лицо (деятель), совершающий некоторую активность в определенный момент времени»[4]. Итак, референт в данном случае может восприниматься не непосредственно, а через ссылку на его деятельность.

В христианской системе координат такая фигура применялась раньше и охотно используется сейчас там, где говорится о деятельности или деяниях Бога, таких, к примеру, как чудесные исцеления, спасение из опасной ситуации, или каких-то иных феноменов, которые не находят достаточного объяснения из естественно-каузальных процессов[5]. На интерсубъективном уровне такой образец аргументации встречается прежде всего в форме теологической историософии, которая рассматривает определенные исторические события в качестве обстоятельств, на фоне которых происходит непосредственное вмешательство абсолютной реальности в ход мирового процесса. Наряду с этим, когда речь идет об опосредованном дейксисе, в рамках естественной теологии обычно говорится

и о телеологичности бытия космоса, указывающей на присутствие и мудрость Творца Вселенной. В обоих контекстах центральную роль в большей или меньшей степени играет конструкция комплексных каузальных цепочек, приводящих, в конечном итоге, к несводимой ни к чему больше конечной точке, позволяющей репрезентировать Божественную причину конкретных феноменов. Зачастую такое конструирование происходит посредством *via negationis*: тогда, когда все «естественные» причины феномена могут быть исключены, в конце цепочки можно обнаружить Бога, как единственно возможную причину всех последующих событийных комбинаций. Наглядным примером подобного рода рассуждений могут служить доводы американского систематического теолога Ч. Райри: «Все, что существует (то есть Вселенная), — или возникло из ничего, или имеет вечную первопричину... Космос, „возникший из ничего“ („сотворивший сам себя“), — логический нонсенс. „Сотворить самого себя“ означает в какой-то момент одновременно существовать и не существовать. Кроме того, в природе никогда ничего подобного не наблюдалось... Может быть, Бог — тоже следствие, а причина лежит вне Его? Ответ отрицательный; поскольку Бог вечен, Он не имеет причины и Сам является Первопричиной»[6].

Образ действия, когда деяния Абсолюта идентифицируются в природе и истории, может быть расценен как амбивалентный и лишь в качестве объяснения *ex post facto*. В образном языке ветхозаветной традиции такой подход находит выражение в словах, сказанных Богом Моисею после констатации невозможности для человека Его непосредственного познания: «когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо» (Исх. 33: 22–23). Обстоятельство, что референтом в данном случае является «Бог», без возможности непосредственного взгляда на его «лицо», которое не может быть ни точно идентифицировано, ни точно отрицаемо, вызывает по-

стоянную критику такой формы аргументации, впрочем, как и непрекращающееся очарование такой методикой. Вплоть до сего дня, ссылки на чудесные исцеления в некоторых протестантских кругах (например, в харизматических общинах и в широких слоях народной религиозности), являются признанной формой доказательства бытия Божия или деятельности Святого Духа. С другой стороны, среди людей, занимающих открытую религиозную позицию, такие понятия, как «возвышенное переживание природы» и «опыт Бога» зачастую употребляются в качестве синонимов. При этом оба образца аргументации имеют на современном Западе высокую степень общественной акцептабельности.

Такая акцептабельность, впрочем, ограничивается областью «ненаучной» протестантской теологии. Названные феномены принадлежат к контексту, который, вслед за Т. Зундермайером, можно обозначить как «начальный религиозный опыт». Феномен «начальной религиозности» является преимущественно признаком малых архаических групп и родовых культур. Несмотря на это, Т. Зундермайер подчеркивает, что «элементы этого религиозного опыта... обнаруживаются во всех религиях», не исключая постпросветительское христианство, характерной чертой которого является стремление к взаимопроникновению повседневной жизни и религиозной теории[7]. Следуя П. Бергеру, феномен религиозного опыта характеризуется тем, что является основополагающим, приходящим к людям извне и радикально навязанным им. Они не создают его сами, поскольку он лежит в основе, сущностно оформляя соответствующее общество и формируя его этику и культуру. Это не исключает того, что манифестация священного (соответственно, основополагающий опыт религиозного) никогда не встречается в чистом виде, но всегда предполагает и подразумевает обусловленность опытом постижения мира и его соответствующей интерпретации. Этот опыт является основополагающим вследствие того, что он содержит в себе универсальное притязание и пронизывает всю жизнь. «Решающей стороной

сверхъестественного, — по замечанию П. Бергера, — отличающей его от всех прочих конечных областей значения, является его радикальность. Реальность этого опыта, реальность сверхъестественного мира является радикально и ошеломляюще иной. Мы встречаемся здесь с целостным миром, противостоящим мирскому опыту... Статус анклава или конечной области значения тогда радикально меняется: сверхъестественное уже не анклав в рамках обыденного мира; скорее, сверхъестественное приобретает гигантские очертания, „преследует" нас, даже захватывает в себя обыденный мир. Возникает убеждение, что эта открывшаяся в опыте иная реальность является поистине *realissimum,* т. е. последней реальностью, в сравнении с коей обыденная реальность бледнеет и теряет всякую значимость. Следует подчеркнуть то, что опыт сверхъестественного открывает нам видение связного и всеобъемлющего мира»[8]. Итак, такой религиозный опыт, который вместе с Г. Гегелем можно обозначить как «естественную религию», тем не менее, является не тем, чем считал его Г. Гегель («самая низкая степень духовного сознания»)[9], но религией в полном смысле.

Первоначальный религиозный опыт нацелен на то, чтобы служить человеку указательным путем для идентификации сверхъестественной реальности, укореняя мысль о Боге в структуре мира и предохраняя ее от соскальзывания в чистую спекуляцию. Но, в силу своих предпосылок, подход, основывающийся на первоначальном религиозном опыте, который, по факту, никогда не может быть отделен от конкретного социокультурного горизонта, оказывается на задворках современной «научной» эпистемологии с ее подозрением относительно концепции универсальных принципов. Гносеологический путь, базирующийся на первоначальном религиозном опыте, может быть назван аналогическим. Как в изначальном опыте мира, так и в первоначальном религиозном опыте, аналогия является основным принципом конституирования и познания. Она находит свое выражение в символах и ритуалах, ориентируясь на жизнен-

ный и годовой циклы. Делая пространство и время познаваемыми и доступными, аналогия, по словам Т. Зундермайера, «выражает их в празднике мира, осмысленного социально. В благоговении перед Богом, понятом как единство, проявляющееся во многих манифестациях, в трепете перед природой и перед отношением полов, она становится многоголосой хвалебной песнью жизни. Это должно укрепить, стабилизировать и приумножить жизнь, также как и предотвратить ее отрицание и умаление»[10].

Уже И. Кант показал, что метафизическое познание и основные понятия, которыми оно оперирует, не могут составляться в чистом априорном созерцании, так как сверхчувственные предметы, мыслимые в сфере этих понятий, не могут быть даны познающему субъекту в чистом априорном созерцании при осмыслении содержания этих понятий. Такие сверхчувственные предметы возможно только лишь символизировать с помощью языка, что широко использовалось в классической метафизике. Но хотя процедура символизации сверхчувственных объектов и придает таким объектам статус реально существующих, это случается лишь в границах практического разума. Символизация, утверждает И. Кант, «необходимое вспомогательное средство для понятий о сверхчувственном, которые, собственно, не могут быть изображены или даны в каком-либо возможном опыте, но все же необходимо принадлежат познанию, хотя бы оно было возможно лишь как практическое»[11].

Поэтому неудивительно, что принцип аналогии для выяснения референтности теологических систем широко применялся и во времена господства средневековой схоластики, и в теологии классического протестантизма, где в основном разрабатывалась концепция *analogia entis* (впрочем, без кантианского ограничения лишь областью практического разума). Наиболее ярким представителем протестантизма, развивавшим аналогическую теологию, вероятно, был Карл Барт. Возражая схоластическому представлению об *analogia entis*[12], теолог подчеркивает, что такой подход предпола-

гает две эпистемологии. Есть эпистемология, связанная с Богом Творцом, основанная на общей концепции бытия, и есть другая эпистемология, связанная с событием Откровения во Христе. Эти две эпистемологии, как считает К. Барт, отличаются друг от друга. Первая начинается с общего понятия бытия, охватывающего всю реальность, включая Бога. Так как люди имеют знание о бытии, они также могут знать Бога, бытие Которого может быть радикально отличным, но не в полной мере, так как понятие «бытие» охватывает и Абсолют, и тварные вещи[13]. Иными словами, Бог обладает некоторой аналогией с другими существами. Исходя из такой *analogia entis*, возможно осуществить анализ бытия вообще и подойти к знанию о Боге как особенном существе, аналогичном конечным сущностям. Такой подход свойствен естественному богословию. Вторая эпистемология основывается на том, что Бог известен в событии Откровения, как триедином деянии Бога.

К. Барт дискутирует, во-первых, исходя из текста Библии. Писание не предполагает иной возможности знания о Боге, как только через знания пророков и апостолов, почерпнутых из Откровения[14]. Во-вторых, он предлагает теологический аргумент, утверждая, что дуальность знания о Боге, представленная двумя эпистемологиями, не может быть скоординирована в знание единого Бога, а приведет к двойному разделению в недрах Абсолюта[15]. Кроме того, Бог естественного богословия — не Бог «в столкновении», он может быть известен вне контекста конкретной встречи. Сам в себе такой Бог бесконечен, статичен и безучастен. С точки зрения К. Барта, нет никакой возможности примирить Бога Откровения и Бога естественного богословия.

Факт, что К. Барт отклонил *analogia entis*, не подразумевает, что он не имел никакой другой доктрины аналогии[16]. Мыслитель считает, что триединый Бог известен только в Его деяниях, в событии благодати, в котором те, к кому Он обращается, уполномочены Духом к слушанию и говорению с Ним в вере. Когда Бог действует

и говорит, Он делает это согласно Своей природе, и поэтому Он устанавливает аналогии или подобия Себя в мире[17]. Это не означает, что мир в каком-то смысле становится божественным; он остается тварным и совершенно отличным от Бога. Но в момент, когда Бог говорит и действует, Он создает аналогии в этом отличном от Него порядке, и эти аналогии отражают Его действия. Такие аналогии, однако, имеют место быть лишь в событии благодати, когда адресат находится в вере, изменяемый субъективным действием Духа Божия[18]. Теолог называет свое учение об аналогии *analogia fidei*[19]. Вера, с точки зрения К. Барта, есть человеческий ответ на благодать Божию. Вера рождается от обращения Бога. Вне благодати, вне самооткровения Бога, не может быть никакой веры и никакого знания о Нем. Поскольку Бог реально говорит и показывает Себя, на этом основании К. Барт считает возможным подчеркивать различные факты, являющиеся подобными и указывающими на внутреннюю триединую природу Абсолюта. Создавая эти описания, К. Барт не работает абстрактно или дедуктивно. Природа этих фактов описывается теологически через анализ библейских текстов. То есть не Бог становится подобным финитным реалиям, а они сами уподобляются инфинитной природе Бога. Поэтому бартианский подход можно обозначить как *analogia relationis*[20].

Аналогия в качестве научного пути познания со времени Просвещения начинает считаться не вполне надежным методом. Это ставит академическую протестантскую теологию перед сложной проблемой непротиворечивого теоретического обоснования целокупной области первоначального религиозного опыта. Обоснование, основывающееся на приватной и церковной практике благочестия, может иметь в данном контексте лишь незначительный вес. Если же следовать формальной логике, обычно любая аналогия противопоставляется тождеству, иначе она не имеет смысла. По замечанию А. И. Уемова, часто «аналогия противопоставляется не только тождеству вещей, но также тождеству свойств и отношений. Поэтому

в общих определениях вывода по аналогии и в формулах, описывающих его структуру, подчеркивается, что свойства и отношения сравниваемых систем не тождественны, но лишь сходны»[21].

Таким образом, аналогический подход в теологии едва ли может сказать о своем референте что-то конкретное, относящееся к его реальному модусу бытия, даже если предполагается, что такой объект реально существует. Поэтому можно констатировать, что все попытки теоретического обоснования теологического дейксиса, наглядным примером которых могут служить разработки К. Барта, всегда обременяются проблемой субъективизма и неопределенности, получая вне тесных рамок теологических дискурсов большей частью критические отклики со стороны других гуманитарных наук.

Примечания и библиографические ссылки

1. Так, к примеру, Ж. Кальвин, следуя античным, классическим патристическим и схоластическим моделям, полагал, что «люди обладают врожденным чувством божественного. Ибо Бог вложил в каждого человека знание о Себе, чтобы никто не мог сослаться на свое невежество» (см.: *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. В 3-х т. Т. 1. М.: Изд-во РГГУ, 1997. С. 39.

2. *Новожилова А.А.* Временная референция. Дейксис и анафора // Актуальные проблемы лингвистики XXI века: Сб. статей по материалам междунар. науч. конференции, г. Киров, 6–7 декабря 2006 г. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2006. С. 182.

3. Подробно проблематика богопознания в теологической традиции христианства рассматривается в исследовании епископа (в настоящее время митрополита) Илариона (Алфеева) «Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров». М.: Изд-во Олега Абышко, 2007.

4. *Курбакова С.Н.* Языковой дейксис в речевой коммуникации (основы интерактивной теории языкового дейксиса): Автореф. дис. ... докт. филол. наук. М., 2009. С. 39.

5. См., к примеру: *Wright E.G.* God Who Acts: Biblical Theology as Recital. London: SCM, 1952.

6. *Райри Ч.* Основы богословия. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2000. С. 34.

7. См.: *Sundermeier T.* Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Gütersloh: «Chr. Kaiser», 1999. S. 36.
8. *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция // Социологические исследования. № 1. М., 2011. С. 127.
9. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2-х т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 436.
10. Там же. С. 35–36.
11. *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской академии наук в 1971 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа // Соч.: В 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 182.
12. Наиболее подробно вопрос об *analogia entis* исследуется в «Церковной догматике» К. Барта. См.: *Barth K.* Churtch Dogmatics. Vol. 1–14. Edinburgh, 1936–1981. I/1 (P. xiii, 41, 239, 243) и в II/1, P. 63–128.
13. См.: там же. Vol. II/1. P. 81.
14. Там же. P. 125.
15. Там же. P. 79.
16. См.: там же. Vol. I/1. P. 243–244.
17. Там же. P. 333–347.
18. Там же. P. 238–244.
19. См.: там же. P. 227–247.
20. См.: там же. Vol. III/2. P. 220, 323–324.
21. *Уемов А.И.* Аналогия в практике научного исследования. М.: Наука, 1970. С. 252.

Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе

Термин «герменевтика» стал за последние десятилетия весьма популярным не только в областях, где он возник и развился (теология и юриспруденция), но также в философии, литературоведении и науках о культуре. Внезапный герменевтический бум, на первый взгляд, казался обусловленным желанием активизировать междисциплинарную кооперацию. Однако при более пристальном рассмотрении он оказался катализатором серьезных коммуникативных проблем, поскольку, отдавая должное терминологическим потребностям соответствующих дисциплин, понятие должно было последовательно приспосабливаться к специфическим языковым играм, вследствие чего всегда получало более комплексное и одновременно — отчасти противоречивое семантическое наполнение[1]. Под лозунгом «герменевтика» в настоящее время группируются всевозможные образования и представления — от литературно-филологического искусства интерпретации текста до общефилософской теории истолкования и понимания[2]. Е. В. Богданов констатирует, что «сегодня мы имеем дело с *онтологизацией* герменевтики, а статус же герменевтики в общей конфигурации современного знания связан с тем, что проблема понимания является проблемой общей для любого научно-познавательного поля, идет ли речь о естественнонаучной или гуманитарной сферах. Неслучайно сегодня говорят о литературной, юридической, богословской, исторической и прочих герменевтиках. Если определять герменевтику просто как текстовую работу, то ее можно обнаружить во всех бесчисленных исследованиях интерпретационного толка»[3]. Именно поэтому понятие «герменевтика» стало пристанищем

для многочисленных гетерогенных научных контекстов, которые с очевидностью не демонстрируют сигнификантного пересечения ни с предметной областью, ни с областью прикладной методологии. Так, к примеру, речь может идти о герменевтическом сознании, или внерациональной интерпретации, «когда в истории осуществлялся переход от наличной картины мира к формированию нового смыслового контекста миропонимания, для которого не были еще выработаны рациональные, дискурсивные средства»[4], или даже о вербально невыразимом экзистентном опыте «несловесной мысли»[5]. В связи с возникшей неопределенностью и запутанностью понятий некоторые исследователи считают необходимым произвести отделение литературной герменевтики от герменевтической философии[6]. Исходя из этой потребности, следует обозначить дифференциацию понятия «герменевтика» для релевантной данному исследованию семантической перспективы.

Оптимальным демонстративным материалом для дефиниции протестантской герменевтики являются актуальные учебные пособия по библейской экзегезе, где после введения и подробного описания рабочих шагов обычно дается краткое определение герменевтики сакрального текста. Это определение должно соответствовать «подлинной», то есть теологической цели экзегезы, а именно тому, что: «приложение историко-критических методов к Новому Завету... имеет не только историческую цель анализа и интерпретации древнего текста через обстоятельства его времени, но и желает в своем последнем целеполагании усвоить смысл текста через веру и актуализировать его в провозглашении церкви»[7]. Г. Штрекер и У. Шнелле прагматично определяют герменевтику как «методологию, переносящую текстовые высказывания в предметную область современности»[8]. Необходимость применения такого рода методологии обуславливается, согласно данным авторам, «пониманием исторического интервала между нами и новозаветными писаниями. Эти тексты свидетельствуют о древней христианской

вере не в безвременном и безисторичном образе, но в неразрывной связи с языком и представлениями, относящимися к мышлению и опыту людей их времени. Поскольку и язык, и мир представлений, так же, как условия жизни и картина мира, подвержены историческим изменениям и всесторонне трансформировались с новозаветных времен, необходимо „перевести“ содержащиеся в Новом Завете религиозные высказывания с их имплицитными требованиями на изменившийся язык и мир представлений нашего времени. Задачей герменевтики, таким образом, является осмысление возможностей и границ такого переводческого процесса»[9]. При таком подходе экспликация текстов оказывается исключительно инструментом их аппликации. Это обусловлено тем, что многие сакральные тексты с течением времени архаизировались в своей внешней форме, не утратив, однако, с точки зрения современных протестантских идеологов, свое «вневременное» принципиальное значение. «Из этого надвременного притязания на то, чтобы высвобождать и адекватно воспроизводить „подлинный“ смысл текстов для нас, сегодняшних христиан и христианок, следует кредо историко-критической экзегезы: главное, насколько это возможно, точно понимать, что же раннехристианский автор задумывал, обращаясь к своим адресатам, слушателям и читателям»[10]. Следовательно, основной задачей герменевтической методологии становится подготовка к переносу «подлинного» смысла текста и его «вечной истины» в актуальный и адекватный современности контекст.

Концентрируясь преимущественно на выяснении и исполнении заявленной в тексте воли составителя, аппликативная форма теологической протестантской герменевтики лишь незначительно отличается от юридической герменевтики. И в теологии, и в юриспруденции речь идет о приложении авторитетных текстов к конкретным жизненным обстоятельствам, с учетом того, что во время написания этих текстов актуальные обстоятельства, возможно, не находились в поле зрения авторов. Решающим критерием для адекватной ап-

пликации правовых норм в юридической герменевтике является тщательное выяснение *intentio auctoris* законодателя. Юридическая герменевтика, по замечанию А. Н. Гермашева, «способна быть специальным юридическим методом, обладающим свойственными только ему признаками и позволяющим во многом решить проблемы, связанные с поиском знаковой системы или средства передачи правовой информации, исключающей или минимизирующей неоднозначность восприятия воли законодателя, выраженной текстуально»[11]. Следовательно, юридическая герменевтика представляет собой методологическую основу применения способов толкования для наилучшего понимания смысла правовой нормы, определения воли, зафиксированной в норме права, а также для осмысления правовой конструкции в целом.

Герменевтические методы получают свою теоретическую легитимацию из предпосылки, что существует определенный набор текстов, интенции которых полностью не исчерпываются в соответствующем историческом контексте их происхождения и обладают имплицитной способностью к трансцендированию на современность. На основе вневременной «мощи выражения» (Х. Г. Гадамер) эти особо квалифицируемые тексты можно легко отличить от обычных эфемерных, обладающих актуальностью лишь в свое время текстов. Такие особые тексты, согласно ставшему популярным объяснению Х. Г. Гадамера, следует называть «классическими», поскольку: «Классическое есть в принципе нечто иное, чем то дескриптивное понятие, которым пользуется объективирующее историческое сознание; классическое — это историческая реальность, которой принадлежит и подчиняется само историческое сознание. Классическое выхвачено из непрерывной смены времен, во всей изменчивости их вкусов, — оно доступно непосредственным образом, а не в том, как бы электрическом касании, которое характеризует подчас современную продукцию, когда происходит мгновенное осуществление некоего смыслового предчувствия, превосходящего все сознательные

ожидания. Скорее, мы называем нечто классическим, сознавая его прочность и постоянство, его неотчуждаемое, независимое от временных обстоятельств значение, — нечто вроде вневременного настоящего, современного любой эпохе»[12]. Такие «классические» тексты легитимируют актуализирующую интерпретацию, оставаясь при этом по своей сути и значению независимыми от такого рода предприятия. Историческая рефлексия, с ее критикой телеологического конструирования, не только не обесценивает «классическое», но, напротив, благодаря подробному рассмотрению, каждый раз дает ему новую легитимацию, поскольку аксиологическая значимость «классического» предшествует любому историческому отражению, предопределяя и формируя его структуру.

Характеристической особенностью в процессе интерпретации религиозных текстов, в качестве знаменательного специфического случая «классического», является принцип канона[13]. Под каноном обычно понимают эксклюзивный статус определенного текста в рамках конкретного социокультурного поля, которое, с одной стороны, фиксирует авторитетное значение текстов, но, с другой стороны, само конституируется текстом в качестве его идентичности. Подобная канонизация текстов осуществляется либо через определение обладающего достаточной властью совета (к примеру, юридические или церковные каноны), либо через простое принятие формирующих общественное мнение экспертных вотумов (к примеру, в случае с образованием литературного или культурного канонов[14]), возводящих тексты в формальную степень канонических. В протестантской научной среде нет единого мнения относительно того, обладали ли христианские сакральные тексты каноничностью изначально, или же были наделены ей в процессе истории. Так, всемирно известный библеист У. Вреде считает, что «ни один из новозаветных текстов не получал при своем возникновении определения „канонический“. Утверждение, что какое-либо произведение является каноническим, означает прежде всего то, что оно было объявлено каноническим

впоследствии, церковными авторитетами II–IV веков н. э... Всякий, принимающий без возражений идею канона, полагается на авторитет епископов и теологов тех веков»[15]. Другая позиция исходит из данных традиции о том, что в христианских общинах I века н. э. книги, входящие в настоящее время в канон, читались во время богослужебных собраний, а потому, вероятно, изначально были написаны в качестве канонических[16]. В пользу последнего понимания говорит факт, что еще в то время, когда не существовало механизма, делающего какое-либо постановление обязательным для всех христиан, те же самые книги канона были приняты практически повсеместно[17]. В любом случае, включение каких-либо устных дискурсов или отдельных текстов в канон предполагает письменную фиксацию, когда тексты не просто записываются, но возрастают в степени своей социальной и индивидуальной обязательности. Такая обязательность гарантируется стоящим за текстами институциональным авторитетом. В книгах Ветхого Завета это израильские священники, цари, праведники и пророки, в Новом Завете — апостолы, их ученики и адепты.

История канонического древнего текста — это история его редакций с их интерполяциями, экстраполяциями и разночтениями, поэтому любая филологическая работа с текстом заключается прежде всего в выявлении старейшей и самой первой формулировки, то есть текстуального архетипа. Источником смысла представляется интенция автора, и чем ближе формулировка стоит к этому источнику, тем она более рациональна[18]. Очевидно, что процесс канонизации является в большинстве случаев всего лишь формальным предприятием, указывающим на то, какие именно тексты в рамках соответствующего социокультурного контекста должны или не должны становиться предметом истолкования, декламации, уважения и т. д. Маркируя непреодолимую границу между каноническими (то есть первоначальными) и неканоническими вторичными (толкования, комментарии и т. д.) текстами, канонизация контролирует толкование, которое,

в свою очередь, высвобождает специфические продуктивные силы канонических текстов. М. Фуко весьма проницательно указывает на амбивалентность данного процесса, отмечая, что «расслоение между первичным и вторичным текстом внутри того, что в целом называется комментарием, играет двоякую роль. С одной стороны, он позволяет строить (и строить бесконечно) новые дискурсы... Но, с другой стороны, роль комментария, какие бы техники при этом ни были пущены в ход, заключается лишь в том, чтобы сказать *наконец* то, что безмолвно уже было высказано *там*... Нескончаемое вспенивание комментариев подтачивается изнутри грезой о некоем замаскированном повторении: в горизонте комментария, быть может, есть только то, что уже было в его отправной точке: само это простое повествование. Комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст»[19].

В пределах своего социокультурного поля акт канонизации делает соответствующие тексты неповторимыми, неизменными и незаменимыми величинами. Тот, кто нарушает авторитет текстов, одновременно нарушает вместе с тем общность интерпретации, репрезентируемую данными текстами, становясь вне ее границ. С помощью канона как «мерила» в изначальном греческом значении этого слова (**κανών**, буквально — «прямой шест» — всякая мера, определяющая прямое направление: ватерпас, линейка, отвес)[20], можно «измерять», кто находится на правильном пути, а кто нет. Канонизация текстов в процессе многочисленных исторических конфликтов зарекомендовала себя в качестве надежного средства для институционализации власти, о чем, к примеру, свидетельствует история борьбы ранней Церкви с гнозисом, Маркионом и монтанизмом, когда велись активные дискуссии о канонизации и деканонизации отдельных библейских текстов или целых текстовых комплексов[21].

Аппликативно ориентированная модель теологической и юридической герменевтики, с ее тесной связью с каноническими текстами и конкретными социальными системами отношений, в целом определяется интенцией переноса канонического текста из его исторической отрешенности в современность, делая его не только понятным, но, одновременно, и неизменно актуальным в его каноничности.

В XIX веке появляется схожая с аппликативной литературная герменевтика, которая, хотя и пользовалась сравнительно-аналитическими лингвистическими методами, однако, в отличие от аппликативной герменевтики, рассматривала эстетическое достоинство текстов не в качестве следствия изъяснения, а как предпосылку самого изъяснения. Приоритетной целью литературной герменевтики было понимание текста как документа чужого времени и/или культуры, но без намерения актуализации, то есть переноса в современность. В методологическом отношении литературная герменевтика чаще всего основывалась на разработках Ф. Шлейермахера, который последовательно отделял аппликацию от герменевтики в точном смысле этого слова. Шлейермахер полагал, что «к герменевтике относится лишь то, что Эрнести... называет *subtilitas intelligendi* (искусство понимания — *Авт.).* Поскольку *explicandi* (истолкование — *Авт.*) является большим, чем предельная сторона понимания (mehr ist als die äußerste Seite des Verstehens)... то принадлежит к искусству изложения»[22]. Литературная герменевтика исходила из осознания собственной историчности, в то время как традиционная — так называемая историческая — филология исходила из установки на изглаживание собственной исторической позиции и способности восстановления объективных реалий прошедших эпох. В связи с позиционированием собственной историчности такого подхода, стоит отметить принцип, выдвинутый Ф. Шлейермахером, согласно которому целью герменевтики является понимание текста и его творца лучше, чем сам автор понимал себя и свое собственное про-

изведение: «Задачу можно сформулировать и так: „понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его“. Поскольку у нас нет непосредственного знания о том, что у него происходит в душе, нам нужно стремиться осознать многое из того, что он не осознавал сам, исключая те случаи, когда он, рефлексируя, становится своим собственным читателем. С объективной стороны он и здесь не обладает никакими иными данными, чем мы»[23]. Вероятно, Ф. Шлейермахер исходил из того, что человек, живущий в определенном обществе и в определенную историческую эпоху, многое воспринимает не на уровне рациональности, но бессознательно. Речь, к примеру, может идти об использовании древнего языка, бывшего для автора родным, и культуры с ее многочисленными традициями, о которых автор даже не задумывался, воспринимая их как данность. Современный же исследователь может знать мир автора лучше, чем знал его сам автор, поскольку в процессе ретроспекции всё то, что могло быть для автора бессознательным, для ученого может стать рациональным и сознательным.

В любом случае, редукция теологической герменевтики исключительно к филологической критике, использующей только лишь позитивистскую текстуально-аналитическую методологию, привела бы к искаженной и односторонней картине данного направления. Развитие философской герменевтики в обширную теорию понимания, расцвет которой пришелся на вторую треть XX века и был связан с именами В. Дильтея, М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера, не могло не отразиться на самовосприятии теологической герменевтики. Из философского дискурса были адаптированы и осмыслены такие проблемы, как историчность понимания, место собственной исторической позиции в процессе понимания, роль исторической обстановки и исторического процесса в целом. Данные проблемы, которые, вслед за П. Сцонди, можно квалифицировать в качестве центральных для современной философской и литературной теории понимания[24], придали и актуальной теологической герменевтике ее

современный вид. Итак, протестантская герменевтика, имеющая дело с христианскими каноническими текстами, не оказалась в полной зависимости от теории Ф. Шлейермахера, интегрируя в себе историческое «понимание» текстов и их нормативную «аппликацию», то есть осуществляя диалектический процесс дистанцирования и присвоения. При этом в современном западном протестантизме очевиден примат аппликации, обусловленный историей возникновения современной протестантской герменевтики. Х. Г. Гадамер объясняет данный феномен следующим образом: «Очевидно, что современная герменевтика, разработанная протестантизмом, в своем качестве искусства толкования Писания полемически соотнесена с догматической традицией католической церкви. Она сама носит догматически-конфессиональный характер. Это не значит, что подобная теологическая герменевтика страдает догматической предвзятостью и вычитывает из текста то, что сама туда вложила. Напротив, она действительно ставит на карту самое себя. Однако она исходит из предпосылки, что слово Писания и в самом деле потрясает и что лишь потрясенный им способен — веруя или сомневаясь — его понять»[25]. Именно поэтому для теологии, связанной после окончания Второй мировой войны с «теологией Слова Божия», укорененной в долгой традиции протестантской герменевтики, «на первом плане стоит ... аппликация»[26]. Современные западноевропейские протестантские идеологи подчеркивают, что задачи теологической герменевтики в качестве академической науки не могут быть отделены от задач, связанных с церковной проповедью, поскольку само возникновение и эволюцию научной герменевтики невозможно представить вне пасторологического контекста. Обращение Бога и ответ на него, реальность церковной общины и теологическая рефлексия всегда обуславливали друг друга в бесконечном порочном круге. По словам библеиста К. Фрера, «проповеданное Слово создает общину, но, одновременно, встреча со Словом происходит перед собранием уже верующих и молящихся. В том, что происходит на этом собрании,

истолкование Писания находит свое место в жизни (Sitz im Leben). Все, что выполняет герменевтическая работа, проистекает из этого события и этим же событием оценивается. Переданное Слово выражает в речи то, что случается в этой собранной общине... В своем собрании община через слышание воспринимает голос воскресшей и современной личности Христа, отвечая на услышанное слово ответом веры»[27].

Противопоставляясь теологической, юридической и литературной герменевтике, философская герменевтика воспринимает себя не в качестве дисциплины, занимающейся текстуально-аналитической работой, но как направление общей теории понимания. Для «ранней» философской герменевтики, рассматривающей себя, согласно знаменитому определению В. Дильтея, как «искусство понимания письменно фиксированных жизненных проявлений»[28], непосредственная ориентация на тексты, воспринимаемые в качестве «длительно фиксируемых признаков жизни»[29], еще считалась конструктивной. Разрыв усугубился лишь в «современной» философской герменевтике М. Хайдеггера, где текстуальность представлена всего лишь в качестве вторичной категории, а подлинным предметом герменевтической рефлексии стало считаться понимание «Dasein» человека в мире. Согласно М. Хайдеггеру, «Присутствие как понимание бросает свое бытие на возможности. Само это понимающее *бытие к возможностям,* через отдачу последних как разомкнутых на присутствие, есть умение быть... Формирование понимания мы именуем *толкованием.* В нем понимание понимая усваивает себе свое понятое. В толковании понимание становится не чем-то другим, но им самим. Толкование экзистенциально основано в понимании, а не это возникает через то. Толкование — не принятие понятого к сведению, но разработка набросанных в понимании возможностей»[30]. Таким образом, отношение человека к миру, по мысли М. Хайдеггера, конституируется герменевтически, становясь обусловленным индивидуальным

понимающим присвоением. Хайдеггерова постановка вопроса способствовала не только укоренению историчности и онтологичности герменевтики, но и наделению интерпретации проекционной перспективой, когда акт толкования становится экзистенциальной антиципацией результата, на который направлено решение. Герменевтическая актуализация при этом видится и реконструкцией, и предвосхищением. Из этого становится понятным, почему экзистенциальная аналитика в духе М. Хайдеггера и обусловленная ей герменевтика в значительной мере инспирировали возникновение разнообразных теологических конструкций[31] и, в особенности, повлияли на герменевтику выдающегося лютеранского мыслителя Р. Бультмана[32].

Х. Г. Гадамер, принимая дефиницию М. Хайдеггера, интерпретирует ее в качестве постижения «нечто как нечто» и провозглашает ее генеральным принципом любой эпистемологии: «Не есть ли это данное на самом деле результат интерпретации? Интерпретация есть то, что никогда не достигнет окончательного посредничества между человеком и миром, и поэтому единственно подлинная непосредственность и данность — это то, что мы понимаем нечто как нечто... Это, правда, означает в конечном счете, что интерпретация представляет собой не вспомогательную процедуру познания, а образует исконную структуру *бытия-в-мире*»[33]. Постулирование какого-либо объекта предполагает наличие субъекта, обусловленного историческим контекстом, оказывающим влияние на понимание традицией, и авторитетом, которые актуализируют предпонимание в понимание. Герменевтический процесс предполагает диалог с текстом, когда он и отвечает на вопросы, и сам задает вопросы. Такой диалог достигает своей цели, если собеседники приходят к истине, объединяющей их в новой форме общения. Соединение герменевтики и теории познания оказало колоссальное воздействие на философию и смежные с ней гуманитарные дисциплины. В частности, философская герменевтика позднего М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера

стали основой протестантской школы «новой герменевтики», представленной именами Е. Фухса и Г. Эбелинга[34].

Новое понимание герменевтики практически перекрыло традиционный филологический горизонт и привело ко все более увеличивающемуся семантическому дифференцированию понятия в рамках различных философских направлений. Динамика, присущая этому флуктуативному процессу, в 70–80 годы XX века породила интенсивные дискуссии в европейском философском сообществе. Репрезентативным достижением этих дискуссий могут, к примеру, служить разработки Ю. Хабермаса, активно пропагандирующие универсальные притязания герменевтики и описывающие конкретные признаки и правила коммуникативной компетенции, нашедшие свое выражение в его теории коммуникативного действия. Для Ю. Хабермаса философская герменевтика стала уже чем-то совсем иным, чем для Ф. Шлейермахера или В. Дильтея: «герменевтика — это не искусство толкования, но критика. Именно она переводит рефлективные установки опыта к осознанию, которое мы, в исполнение наших коммуникативных компетенций, то есть в том, чего мы касаемся в языке, выражаем в речи... Философская герменевтика развертывается... в проницание структуры естественных языков, вырабатывающихся из рефлективного использования коммуникативной компетенции. Рефлексивность и объективность — основные черты языка, также как креативность и интеграция языка с жизненной практикой. Такого рода рефлексивное знание, обобщающее себя в „герменевтическом сознании“, с очевидностью отличает себя от искусственно дисциплинированного понимания и самой речи»[35]. Философская герменевтика Ю. Хабермаса стремится оградить себя не только от классического метода «искусства толкования», но и от методологии аналитического языкознания. Герменевтика отражает фундаментальный опыт коммуникативной компетенции говорящего, чем отличает себя в качестве саморефлексии от рациональной надстройки лингвистики. В образе так называемой

«глубинной», герменевтика у Ю. Хабермаса оказывается «специфической непонятностью (Unverständlichkeit) систематически испорченной коммуникации»[36]. Герменевтика Ю. Хабермаса в качестве «критики идеологий» и «философии языка» существенно повлияла на появление новой исторической герменевтики В. Панненберга и политической герменевтики надежды Ю. Мольтмана[37].

В противоположность дефиниции Ю. Хабермаса, американский философ Р. Рорти, являющийся представителем постмодернистского прагматизма, считает понятие «герменевтика» терминологическим противоположным полюсом в отношении к якобы точным критериям теории познания, в том виде, к примеру, как она разрабатывается в аналитической философии. Согласно интерпретации Р. Рорти, «"герменевтика" — это не имя дисциплины и не метод достижения некоторого рода результатов, которые не могли быть получены эпистемологией, и даже не программа исследований. Напротив, герменевтика есть выражение надежды, что культурное пространство, оставшееся после кончины эпистемологии, не будет заполнено, что наша культура должна стать такой, в которой требования противопоставления и сдерживания больше не будут ощущаться. Представление, согласно которому существует постоянный нейтральный каркас, „структуру" которого может выразить философия, есть представление, что объекты противостоят (confront) уму или что правила, которые сдерживают исследование, являются общими для всех дискурсов, по крайней мере для каждого дискурса по данной теме. Таким образом, в основе эпистемологии лежит предположение, что все вклады в данный дискурс соизмеримы. Герменевтика есть, по большей части, борьба против этого предположения»[38]. Вместе с тем, Р. Рорти использует понятие «герменевтика» в качестве синонима для «нечеткой» эпистемологии и включает его в пространство философского прагматизма. Герменевтика отказывается от редукции любых дискурсов и от соразмерных теоретических схем, демаскируя тем самым кажущуюся объективность классической теории познания.

Для Р. Рорти стремление к соразмерности содержит в себе проблематичную импликацию, подразумевающую веру в «возможность подпадания под одно и то же множество правил, которые говорят нам, как может быть достигнуто рациональное согласие там, где, судя по всему, утверждения входят в конфликт. Эти правила говорят нам, как сконструировать идеальную ситуацию, в которой все оставшиеся разногласия будут рассматриваться как „некогнитивные“, или просто вербальные, или просто как временные, которые могут быть разрешены в ходе дальнейших усилий»[39]. В то время как у Ю. Хабермаса герменевтика изначально базируется на номотетическом методе, когда все направлено на результативность и выявление законосообразных связей и зависимостей в рамках фиксированной системы, Р. Рорти предпочитает идеографический подход, то есть для него приоритетным видится индивидуальное выявление исследуемого предмета. Философская герменевтика, ориентирующаяся на идеографический метод, могла бы быть охарактеризована как «философия ограниченного разума»[40], которая считается с исторической и языковой обусловленностью мышления и не отрицает при этом особенности соответствующего мышления и понимания.

В сфере влияния постструктуралистских теоретических образований учреждается иное воззрение, когда понятие «герменевтика» обозначает дихотомически противоположный полюс в отношении к понятию «структурализм». В качестве примера данного направления можно упомянуть критическую дискуссию Х. Дрейфуса и П. Рабинова с «интерпретативной аналитикой» М. Фуко. Программатика преодоления упомянутой дихотомии определяется уже в заголовке работы: «По ту сторону структурализма и герменевтики». Согласно Х. Дрейфусу и П. Рабинову, приоритетным интересом герменевтической интенции является «отыскание значений в истории»[41], то есть отслеживание потенциального глубинного смысла контингентных исторических событий. Структурализм же концентрируется на анализе формальных, то есть *per definitionem*, лингвистических структур,

как «безисторичных (ahistorische) условий возможности»[42] истории. Обе альтернативы характеризуются Х. Дрейфусом и П. Рабиновым как «ложно направленные» или как «ловушки»[43], поскольку герменевтика в своем поиске смысла неизбежно запутывается в гармонизированном упрощении телеологизированной истории, и тем самым структурализм превращается в пленника созданного им же самим трансцендентального универсализма.

Что касается конкретной предметной области философской герменевтики постструктуралистских проектов, ориентированных в рамках гуманитарных наук, практически без исключений, на лингвистический поворот, следует отметить фактическое отсутствие разграничения между «чтением текста» (литературная герменевтика) и «чтением мира» (герменевтическая философия). Реальность, мышление и язык сливаются здесь настолько, что феномен интертекстуальности становится определяющим признаком любой человеческой встречи с миром и всякого возможного опыта. Конкретный текст указывает на множество других текстов, которые, в свою очередь, указывают на другие тексты и т. д. Доступ к эвентуальным реалиям или референтным объектам, стоящим за текстами, теряется в бесконечности ссылок, никогда не достигая обязательного или однозначного определения. Герменевтическое мышление традиционного вида в теории деконструкции субституируется моделями, подобными *différance* Ж. Деррида. В связи с этим необходимо кратко обозначить сущностные характеристики и отличительные признаки герменевтики и деконструкции. Целью классической герменевтической культуры является стремление к определению и формулированию последнего основного смысла любого текста. В деконструкционной же герменевтической практике предполагается, что любой текст находится в неком контексте, то есть подвержен многоразличным влияниям, которые, внутри него, пересекаясь и смешиваясь определенным образом, приводят к значению, делающему сам текст подобием многослойного пирога.

Смысл не является последним «слоем» текста. Место трансцендентального сигнификата замещается *différance*, действующего в качестве порождающего принципа, но неопределимого как понятие[44].

Из вышесказанного становится очевидным, что протестантская теологическая герменевтика, хотя и испытала в последние несколько десятилетий различные влияния литературной и философской герменевтики, однако, по крайней мере в рамках историко-критической парадигмы, сохранила преимущественную актуализирующую текстуально-герменевтическую ориентацию на «вневременный» сакральный библейский дискурс. Выражаясь лингвистически, сегодняшняя теологическая герменевтика на Западе имеет своей целью, при помощи современных научных методов и правил, возвращение библейским текстам их референта, который из-за исторических и культурологических изменений оказался дискуссионным.

Для того чтобы достичь «научности», то есть стать теорией, высказывания которой претендуют на общеобязательность, актуальная протестантская герменевтика ориентируется, преимущественно, на специфические техники, редуцируемые к комплексности и диверситивности. По выражению О. Маркварда, сингулярная теологическая герменевтика направлена на то, чтобы «снова отыскать во многих библейских историях, посредством фигуральных, аллегорических или догматических абстракций, единую историю спасения, то есть найти в многоразличных „буквах“ Писания один единственный „дух“»[45]. О. Марквард предполагает, что плюралистическая герменевтика распространена в теологической области гораздо меньше именно потому, что в одних и тех же текстах усматривает множественность смыслов и контекстов, что нарушает ориентацию на телеологизированную сотериологическую историю[46].

Наиболее популярным редукционным методом сингулярной герменевтики является синтез. Протестантская герменевтика, посредством описанного диалектического процесса, стремится синтезировать изначальные антиномии, такие как разъяснение и аппликация,

дескрипция и прескрипция, диахрония и синхрония, историческая правда и жизненная действительность. Проблема в том, что такого рода синтез принципиально и *a priori* не должен исключать или односторонне предпочитать ни один из полюсов каждой понятийной пары. На практике же осуществление такой сбалансированности оказывается весьма сложным предприятием.

Следует учитывать то, что библейские тексты и контемпоральные жизненные реалии, *per definitionem*, в процессе синтезирования никогда не находятся в непосредственном поле зрения исследователя. Будучи обусловленными своей специфической значимостью, в качестве носителей Откровения, сакральные тексты в сознании верующего христианина при встречающихся различиях практически автоматически получают более высокий приоритет, и выходит, что жизненные реалии должны критиковаться с точки зрения сакральных текстов, а не наоборот. Этот дисбаланс снова приводит к тому, что основные вопросы человеческой экзистенции здесь конструируются теологией на основе заложенного в текстах потенциала ответов, вместо того чтобы видеть реальный горизонт вопросов, на которые тексты могли бы предложить свои ответы. Речь идет о том, что многие вопросы, связанные с учением об Абсолюте, продуцируются из теологических систем и провозглашения Церкви, оказываясь аппликациями нормативных установленных текстов. Поэтому формулирование вопросов, на которые протестантская теология дает ответы, оказывается, в известной мере, фиктивным[47]. Если следовать распространенной теологической логике, справедливым представляется замечание английского библеиста Д.Р. У. Стотта, считающего, что «не очень разумно подходить к какому-либо отрывку Писания со своей собственной меркой, утверждая, что Писание отвечает на наши вопросы и направлено на удовлетворение наших нужд. Ибо это значит диктовать Писанию, вместо того чтобы слушать его. Нам надо отложить в сторону свои домыслы и основательно задуматься над историческим и культурным контекстом Писания. В этом слу-

чае у нас будет больше шансов позволить автору сказать то, что он говорит, а не принуждать его говорить то, что угодно нам»[48].

Тенденцию к тому, чтобы ретроспективно конструировать и разрабатывать различные насущные проблемы на основе христианской сотериологической доктрины, можно обнаружить уже в самом начале существования христианской общины. Древнейшим подтверждением такой практики может служить амартологический концепт, предложенный апостолом Павлом. Анализ седьмой главы Послания к Римлянам и других специализированных пассажей паулинистического корпуса показывает, что Павел пришел в христианство не с готовой амартологией, выводимой из человеческих потребностей, а, скорее, наоборот, сформулировал свое учение на основе отвержения этих потребностей. Павел утверждает, что изначально принял через Откровение то, что Бог предопределил преобразить и возвести к себе всю вселенную актом инкарнации и следующей за этим сотериологической икономии (**ανακεφαλαιωσασις**, *recapitulation*), чем демонстрируется необходимость самовосприятия мира в качестве абсолютно греховного и нуждающегося в спасении. Таким образом, сотериология апостола Павла универсальнее его воззрений на человеческие потребности[49]. Очевидно, что Павел на основе своего неизменного сотериологического концепта вынужден был искать аргументы для обоснования универсальной амартологии[50].

Итак, то, что для христианского сознания тексты обладают известного рода привалентностью в отношении к «профанным» реалиям, имеет долгую традицию. Очевидно, что диагностируемая религиозной социологией тенденция к прагматизации современной религиозности подпадает в категорию профанного. До тех пор, пока христианство сохраняет в той или иной культуре монополистическую позицию, такая практика представляется оправданной с позиции сохранения «чистого» учения. Однако в контексте современной западной культуры, где осуществляется совершенно

свободная конкуренция между разнообразными религиозными и спиритуалистическими сотериологическими путями, подобный подход является малопродуктивным, а герменевтическая практика синтеза более не может восприниматься в качестве суффициентной для решения практических проблем протестантской теологии.

К столь же неудовлетворительному результату приводит и перепроверка герменевтического притязания на синтезирование «историчности» и «значения» сакрального текста. Как правило, герменевтика подходит к текстам поочередно с двух различных направлений. Вначале используется объективная герменевтическая практика, благодаря которой текст должен быть понят так, как он сам себя понимает: «Первая задача толкования... — это тщательное, систематическое изучение Писания для обнаружения первоначального предполагаемого значения. Это попытка услышать Слово, как его должны были услышать первые получатели информации»[51]. Только на фоне такого знания возможен переход к активной фазе работы, то есть лишь после обращения к объективным герменевтическим реалиям, можно говорить о субъективных герменевтических возможностях и потребностях.

То, что с теоретической точки зрения видится простой процедурой, на практике оказывается сложным и противоречивым предприятием. Очевидно, что герменевтика в данном случае оказывается действующей не столько синтетически, сколько сочетательно. Синхронная и диахронная перспективы, исходя из их теоретических предпосылок и гносеологических устремлений, в данном процессе никогда не могут достигнуть такой конгруэнтности, когда в едином движении мысли получается реальное и непротиворечивое совпадение. Требование объективности исключает значимость экзистентной озабоченности индивидуального читателя настолько же категорично, насколько экзистентная озабоченность читателя может быть поставлена в зависимость от «объективной правды» и исторических фактов. Озабоченность может возникнуть на фоне

неосведомленности или даже совершенно неправильного понимания, функционируя с не меньшей интенсивностью, чем при основательной проверке объективного положения дел. Вместе с тем, перемена объективной и субъективной перспектив остается методически неопределимой, поскольку одна из перспектив никогда с логической принудительностью не может быть выведена из другой или же помещена в непосредственное каузальное отношение.

Для того чтобы ослабить подозрение относительно того, что любая историко-критическая экзегеза является, по сути своей, формой аллегорезы, каждая из амбивалентных интерпретативных моделей могла бы добровольно установить обязательное разграничение между тем, что в тексте непреходяще, и тем, что исторически устарело и теперь не представляет ценности. Но такая процедура едва ли сможет приобрести легитимацию со стороны протестантской систематической теологии, поскольку вневременным в точном смысле может считаться лишь такое положение вещей, которое не претерпело со времен возникновения текстов никаких изменений (так называемые константы, такие, к примеру, как фактичность рождения и смерти живого существа, или существование силы притяжения). Кроме того, речь может идти о функциональной точке зрения, предполагающей, что какие-то реалии могут быть полностью редуцируемыми одна из другой (к примеру, «храм» и «церковь» как общественные места религиозного поклонения). И, наконец, к этому классу могут быть отнесены так называемые континуальности, когда что-то находится по отношению к чему-то в положении взаимозависимости, обусловленной историческим процессом (к примеру, развитие иерархического пастырского служения со времен Нового Завета до сегодняшнего времени). Положения вещей, которые не могут быть помещены ни под один из этих трех аспектов, подпадают в категорию «событий», которые должны неизбежно ускользать из горизонта историко-критической герменевтики. Это происходит потому, что вне границ «принципа аналогии», который

Э. Трельч вместе с принципами «критики» и «корреляции» установил в качестве центральных методических критериев историзма, обоснованные историко-критические высказывания становятся невозможными[52]. Аналогия в качестве познавательной процедуры предполагает «конгениальность» историка и объекта его изучения, что возможно лишь при принадлежности познающего и познаваемого к одному смысловому контексту. Д. П. Давыдов обобщает аналогический метод И. Г. Дройзена следующим образом: «Прагматическая интерпретация, интерпретация условий, психологическая интерпретация выстраиваются на допущении, что реакции на одни и те же обстоятельства у субъекта и объекта исследования будут одинаковы. Прагматическая интерпретация предполагает, что для достижения данной цели субъект и объект исследования будут выстраивать свои стратегии поведения одинаковым образом, что позволит переносить ход мысли субъекта на ход мысли объекта при сохранении статуса научности таких рассуждений»[53]. Таким образом, если историко-критическая экзегеза превосходит границы своих эпистемологических способностей, она восстает против своих же методологических принципов, деградируя в аллегорическую спекуляцию, либо же ограничиваясь чисто репродуктивным, а потому теологически неплодотворным, изображением сингулярных, то есть непереводимых феноменов.

То, что экзегетические дисциплины в прошлом не уделяли достаточного внимания маркировке методических границ собственной выразительности, видно из того, что протестантские теоретики на протяжении длительного времени не могут придти к консенсусу относительно вопроса об объективной исторической истине. Корифей протестантской новозаветной экзегезы М. Хенгель констатирует, что спор «по поводу „объективной исторической истины“ идет в наших дисциплинах вот уже 150 лет. Стали ли мы реально ближе к его решению?... При рассмотрении становления античных текстов мы двигаемся с трудом, поскольку не можем сравнить родственные

тексты и не обладаем другими заслуживающими доверия сообщениями, идя, как правило, в абсолютной темноте. Ведь мы не обозреваем тысячекратные возможности становления этих текстов, идентифицируя нашу логику с логикой авторов, а, волей неволей, привносим в тексты наши теологические (и антитеологические) желания и антипатии, или же позволяем совратить себя в *argumentum ex silentio*, являющийся самым обманчивым из всех аргументов... Мы всегда находимся в опасности избыточной интерпретации, будучи склонными вычитывать из текста больше того (или, быть может, вчитывать в него?), что в нем заложено. Иначе, как можно объяснить то, что число и объем новых комментариев непрерывно растет?... Поэтому нет ни малейшего повода для какого-либо консервативного или критического оптимизма»[54].

Историко-критическая экзегеза ставит себя под подозрение, которое она сама во время своего становления выдвинула относительно употребительного до нее аллегорического метода толкования. Для большинства сегодняшних профессиональных протестантских теологов обычной процедурой является провозглашение почти каждого новозаветного изречения непосредственными или опосредованными словами Христа, делая его тем самым теологически важным, или же, напротив, осуществляя его быстрое и совершенное обесценивание, через помещение в категорию вторичных произведений ранней христианской общины. Посредством создания бесконечно новых канонов толкования экзегетически легитимируется наличие огромного, ширящегося разрыва между противоположными позициями, не нарушая при этом, с формальной точки зрения, неприкосновенность библейского канона.

В связи с указанными проблемами возникает закономерный вопрос о том, может ли еще историко-критическая экзегеза считаться надежным методом для обеспечения протестантской теологии надежными критериями суждений относительно референта теологического дискурса. С самого начала своего существования

историко-критическая экзегеза заботилась о том, чтобы предохранить протестантскую теологию от потери правильной перспективы, которую, как считалось, теологическая экзегеза христианского Писания утратила из-за использования аллегорической экзегезы[55]. Уже в начале XX века Ф. Овербек, с едва скрываемым сарказмом, задавал риторический вопрос, кто же на самом деле «„более вольные“ аллегористы? Те, которые не вызывают сомнений, или скрытые современные? Первые склонялись под тяжестью своих текстов, но их фантазии и заключения были весьма бесцеремонными. Вторые тянут тексты на себя, однако, в тоже время, они более сдержаны и предусмотрительно держат себя в узде»[56].

На фоне этой очевидной двусмысленности может показаться оправданным современный поиск внетекстового (то есть непосредственно зафиксированного в жизненном акте) объекта любых высказываний об Абсолюте. С одной стороны, в этом поиске выражается растущее недоверие рядовых протестантов в отношении профессиональных экспертных суждений, важность которых для реальной жизни подвергается сомнению. С другой стороны, у теологов возникает опасение впадения в эпистемологическую пустоту, когда библейские тексты более не воспринимаются в качестве нормативного фундамента протестантизма, а другого интерсубъективного основания не предлагается. Так, к примеру, американский теолог Н. Л. Гайслер утверждает, что субъективный мистический опыт ведет к агностицизму, поскольку, «как признает большинство мистиков, у них есть знание только в негативной форме. То есть они знают лишь, каким Бог не является. У них нет позитивного знания о том, каков Бог, нет по крайней мере в когнитивном смысле. Словом, они — представители религиозного агностицизма, или акогностицизма. Они могут верить в Бога, ощущать Бога, но у них нет позитивного знания о том, во что они верят и что ощущают. Они осознают сферу мистического, но, подобно Людвигу Витгенштейну, вынуждены хранить о ней молчание»[57]. В отношении данной дискуссии следует

заметить, что протестантизм изначально имплицитно имел в себе предпосылки либерализма и индивидуализма, поскольку отвергал институциональный авторитет и провозглашал возможность личностного контакта любого верующего со сверхъестественной сферой без посредства церковной структуры[58]. Развивая августинианскую традицию, протестантизм в решении проблемы соотношения свободы и благодати пришел к крайнему детерминистскому подходу, где свобода — всего лишь формальная дефиниция, а благодать действует непреодолимо, сообщая человеку харизму постоянного пребывания в добре *(donum perseverantiae)* и гарантируя спасение. Устранение связи между свободой и благодатью послужило основой для установления коммуникации между детерминизмом и материальным развитием. В этой связи возникла новая мировоззренческая перспектива, где естественноисторический детерминизм стал базисом материалистической направленности в философии, науке и культуре в целом. Именно поэтому протестантизм пришел к установке, что все зависит от усилий человека, а рассудку даются полномочия рационального контроля и толкования любых духовных феноменов, включая такие важные элементы христианства, как исповедания веры и догматы. Как отмечает Т. В. Смирнова, «рационализация, прагматизация, психологизация сакрального ядра и его деонтологизация способствуют формированию представления о беспредельной подвластности реальности деятельности человека... В результате прямым и характерным следствием Реформации стал взгляд на религию как на нейтральную по отношению к культуре и государству, интимную и независимую область человеческого духа»[59].

Итак, позиция, постулирующая возможность однозначного понимания смысла текста, обусловленная исконными перспективами протестантизма, для актуальной западной теологии превратилась в род теоретической фикции, придерживаться которой стало проблематично. Если кто-то из герменевтически ориентированных ученых сейчас пытается отстаивать парадигму однозначно данного смысла

текста, то он тем самым неизбежно ставит вопрос о референтном поле этого смысла и, выражаясь словами У. Кертнера, оказывается лицом к лицу с «давней проблемой теологии, поставленной еще в постпросветительском модерне»[60].

Примечания и библиографические ссылки

1. Подробнее см.: *Jung M.* Hermeneutik zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001. S. 20–22.
2. «Трудно дать однозначное определение герменевтике, целесообразнее привести наиболее характерные ее трактовки. Герменевтика рассматривается как прикладная техника и методология истолкования текстов; как филологическая, историческая и философская теории истолкования текстов; как методология общественных наук вообще; как универсальное философское учение, способное служить методологической и мировоззренческой основой понимания действительности» (*Бабушкин В. У.* Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985. С. 150).
3. *Богданов Е. В.* Философская герменевтика: история и современность. СПб.: С.-Петербургский гос. университет аэрокосмического приборостроения, 2002. С. 4.
4. *Юшманова Т. Н.* Некоторые проблемы критики герменевтики как метода философско-эстетических интерпретаций культуры (критический анализ идеалистических герменевтических концепций Г. Шпета и П. Рикера). Дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1984. С. 8.
5. См.: *Дубровский Д. И.* Существует ли внесловесная мысль // Вопросы философии. М., 1977. № 9. С. 104.
6. См.: *Ahrens R.* Hermeneutik // Metzler Lexikon Literaturund Kulturtheorie. Ansätze, Personen, Grundbegriffe. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 2001. S. 244.
7. *Strecker G., Schnelle U.* Einführung in die neutestamentliche Exegese. 3., durchgeseheneund ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. S. 159.
8. Ibid.
9. Ibid. S. 130–131.
10. *Hengel M.* Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft // New Testament Studies (NTS). № 40. Jg. 1994. S. 351.

11. *Гермашев А.Н.* Юридическая герменевтика как теория о способах изложения воли в юридическом тексте и его толковании. Автореф. на соиск. учен. степени канд. юрид. наук. М., 2010. С. 4. Ср.: *Васьковский Е.В.* Руководство к толкованию и применению законов (для начинающих юристов). М.: Издание братьев Башмаковых; типолитография товарищества И.Н. Кушнерев и Ко, 1913. С. 15.

12. *Гадамер Х.Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 341–342.

13. «Если проследить его (понятия „канон“ — *А.В.*) историю, то для начала оказывается, что греческое слово само происходит от семитского заимствования, импортированного в греческий мир вместе с обозначаемым им предметом. **Κανών** связано с **κάννα**, «тростник», которое, в свою очередь, восходит к ивритскому qaneh, арамейскому qanja, вавилонскому/ассирийскому quanu и, наконец, к шумерскому gin: род тростника arundo donax, который, как и бамбук, подходит для изготовления прямых шестов и палок. Это и есть исходное значение слова **κανών**. **Κανών** — это инструмент строителя и обозначает «прямой шест, трость, правило, линейку» (с нанесенной измерительной шкалой). Отправляясь от этого конкретного смысла, слово приобрело разнообразные переносные значения, которые можно сгруппировать в четыре основных семантических гнезда: 1) масштаб, правило, критерий; 2) модель, образец; 3) правило, норма; 4) список, перечень; 5) масштаб, правило, критерий» — см.: *Ассман Я.* Канон — к прояснению понятия // *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 114.

14. Примером этого могут служить многочисленные перечни наиболее значительных произведений мировой литературы, напр., «100 великих романов» В. Ломова (М.: Вече, 2010).

15. Цит. по: *Моррис Л.* Теология Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 1995. С. 8.

16. См.: *Mounce R.H.* The Book of Revelation. Grand Rapids, 1977. P. 66.

17. См.: *Мануччи В.* Библия — Слово Божие. Общее введение в Священное Писание. М.: Элита-Арт-О, 1996. 234–237.

18. Подробнее см.: *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие и значение. М.: ББИ св. апостола Андрея, MCMXCIX. С. 160–164.

19. *Фуко М.* Порядок дискурса // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. М.: Касталь, 1996. С. 60–61. С. 47–97.

20. См.: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. СПб.: Издание автора, 1899. С. 660.

21. Прекрасным источником полемики вокруг новозаветного канона могут служить апологетические сочинения святого Иринея, епископа Лионского, жившего во II веке по Р.Х. См.: Ириней Лионский, свт. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания // Ириней Лионский, свт. Творения. СПб.: издание И.Л. Тузова, 1900. С.19–528. См. также: *Морев М.П.* Маркион из Синопы: первый реформатор христианства. Дис. на соиск. учен. степени канд. истор. наук. Саратов, 2002. С. 141–189.

22. *Schleiermacher F.D.E.* Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle. Heidelberg: Carl Winter, 1959. S. 31. М. Потепа резюмирует понимание герменевтики Ф. Шлейермахером следующим образом: «Если герменевтика определяется как „искусство понимания“, то речь идет прежде всего о понимании речи. Истолкование есть понимание чужой речи. В герменевтике речь идет только о понимании содержания высказываний, т. е. мыслей, которые конституируются речью. Искусство понимания осуществляется только при наличии мысли. Болтовня с точки зрения герменевтики имеет нулевую ценность. Единственной задачей герменевтики является понимание, а оно есть единственное условие возможности языка» (*Потепа М.* Этика и герменевтика у Шлейермахера // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. СПб., 1999. С. 46).

23. *Шлейермахер Ф.* Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004. С. 64.

24. *Szondi P.* Einführung in die literarische Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1975. S. 14.

25. *Гадамер Х.Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. Указ. изд. С. 392.

26. Там же.

27. *Frör K.* Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht. München: Chr. Kaiser, 1961. S. 13–14.

28. *Dilthey W.* Die Entstehung der Hermeneutik // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 5, 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht, 1964. S. 320.

29. Там же. S. 319.

30. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: AD MARGINEM, 1997. С. 174–175.

31. Подробнее см.: *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010.

32. О герменевтике Р. Бультмана см.: *Миронов А.Ю.* Герменевтические предпосылки теологии Р. Бультмана. Дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1998; *Лобаев В.Е.* Экзистенциальная теология Рудольфа Бультмана. Дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 2000; *Ворохобов А.В.* Религиозно-философские взгляды Карла Барта и Рудольфа Бультмана: Сравнительный анализ. Дис. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Н. Новгород, 2009.

33. *Гадамер Х.Г.* Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. СПб.: Изд-во С.-Петербургского гос. университета, 1999. С. 14.

34. Подробнее см.: *Achtemeier* P.J. An Introduction to the New Hermeneutic. Philadelphia, 1969; *Robinson J.M., Cobb J.B.* The New Hermeneutic. New York, 1964.

35. *Habermas J.* Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Habermas J.; Henrich D.; Taubes J. Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. S. 120–121.

36. Ibid. S. 147.

37. См.: *Müller-Fahrenholz G.* Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Gütersloh, 2000; *Tupper E.F.* The Theology of Wolfhart Pannenberg. London, 1974; *Braaten C.E., Clayton P.* The Theology of Wolfhart Pannenberg. Minneapolis: Augsburg Press, 1988; *Кимелев Ю.А.* Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М.: Наука, 1985. С. 131–140. *Першин Ю.Ю.* Политическая теология в топологии рационального дискурса // Личность. Культура. Общество. Т. 13, вып. 1 (61–62). М., 2011. С. 246–252.

38. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1997. С. 233.

39. Там же. С. 233–234.

40. *Dreyfus H.L., Rabinow P.* Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987. S. 67.

41. Ibid. S. 67.

42. Ibid. S. 100.

43. Ibid. S. 215.

44. Подробнее см.: *Штегмайер В.* Деконструкция и герменевтика. К дискуссии о разграничении // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайе-

ра В., Франка Х., Маркова Б.В. СПб.: Издательство С.-Петербургского гос. университета, 1999. С. 4–9.

45. *Marquard O.* Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist // *Marquard O.* Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 1981. S. 129.

46. Ibid.

47. Подробнее о данной проблеме см.: *Эриксон М.* Христианское богословие. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 60–63.

48. *Стотт Д.Р.У.* Послание к Римлянам. СПб.: Мирт, 1999. С. 237.

49. «Универсализм, как о том свидетельствует Павел, является абсолютным, а не относительным производством и не различает слово и дело, мысль и силу. Мысль универсальна лишь тогда, когда она обращена ко всем другим, и в этом обращении она осуществляется как сила. Но раз всё, включая одинокого активиста, соотносится с универсальным, то воздвижение есть подведение Другого под Тождественное. Павел детально показывает, как универсальная мысль, исходя из умножающихся в мире инаковостей (иудей, грек, женщины, мужчины, рабы, свободные и т. д.), производит Тождественное и Равное (нет более ни грека, ни иудея и т. д.). Производство равенства, снятие различий в мысли суть материальные знаки универсального... Максима Павла — растворение идентичности универсализирующего субъекта в универсальном — такова, что по ней Тождественным является достигнутое, в том числе и достигнутое путем изменения нашей собственной инаковости» (*Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.: Институт философии РАН, 1999. С. 65).

50. Подробнее об этом: *Сандерс Э.П.* Павел, закон и еврейский народ // Христос или закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М.: РОССПЭН, 2006. С. 446–458.

51. *Фи Г., Стюарт Д.* Как читать Библию и видеть всю ее ценность. СПб.: Логос, 1993. С. 13.

52. Подробнее об историософской парадигме Э. Трельча см.: *Мильская Л.Т.* Эрнст Трельч и проблемы философии истории // *Трёльч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М.: Юрист, 1994. С. 667–689.

53. *Давыдов Д.П.* Историзм как тип мировоззрения в немецкой философии середины 19-го — начала 20-го века. Автореф. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Тверь, 2009. С. 14. Ср.: *Смоленский Н.И.* Категория объективного познания в немецкой буржуазной историографии XIX века и теория «понимания» И. Г. Дройзена // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск, 1982. Вып. 15. С. 58–77.

54. *Hengel M.* Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft // New Testament Studies (NTS). № 40. Jg., 1994. S. 333–334. Профессор Лондонского университета Грехем Н. Стэнтон в своем эссе «Предпосылки в новозаветной критике» рассматривает вопрос о том, почему так сильно расходятся выводы специалистов по Новому Завету. Исследователь констатирует, что изучающие богословие в настоящее время имеют тенденцию считать за научное знание в области библеистики простое перечисление различных точек зрения и имен известных ученых, что, по его мнению, свидетельствует о том, что дискуссия о методах библейской критики продолжается. — См.: *Грэхем С. Н.* Предпосылки в новозаветной критике // *Маршал А. Г.* Толкование Нового Завета. Сборник эссе о принципах и методах / Пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 30–47.

55. См.: *Overbeck F.* Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Basel: Benno Schwabe & Co, 1919. S. 89.

56. Ibid. S. 91.

57. *Гайслер Н. Л.* Мистицизм // *Гайслер Н. Л.* Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: Библия для всех, 2004. С. 571.

58. Подробнее см.: *Маритен Ж.* Три реформатора // *Маритен Ж.* Избранное: Величие и нищета метафизики / Отв. ред. и сост. Р. А. Гальцева / Пер. с франц. В. П. Гайдамака. М.: РОССПЭН, 2004. С. 171–305.

59. *Смирнова Т. В.* Историческая динамика религии как социокультурной системы (на примере христианства). Автореф. на соиск. учен. степени канд. культурологии. Екатеринбург, 2007. С. 15–16. Можно констатировать, что собственно этой проблеме в целом посвящена знаменитая работа М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», где он приходит к аналогичным результатам. См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 44–271.

60. *Körtner U.H.J.* Theologie in dürftiger Zeit. Die Aufgabe der Theologie und das Problem einer biblischen Hermeneutik im gegenwärtigen Kontext von Kirche und Gesellschaft // Baldermann I; Dassmann E; Fuchs O. u.a. Biblische Hermeneutik. Neukirchener Verlag, 1997. S. 167.

Спиритуальная герменевтическая концепция библейских текстов в западном протестантизме

Западные теологи в настоящее время остро осознают противоречивость и неудовлетворительность традиционной историко-критической герменевтической методологии, что с неизбежностью ведет к появлению новых герменевтических концепций. В связи с этими тенденциями можно выделить два основных подхода, когда либо новые импульсы развития придаются историко-критической модели, либо историческая критика в качестве ключевого направления в дисциплинарном структурном компоненте протестантской теологии полностью отвергается[1]. В данной статье речь пойдет об актуальных дискуссионных подходах в области герменевтики сакральных текстов. В связи с этим нужно выявить теоретический потенциал новых подходов, а также — достаточен ли такой потенциал для выведения исторической критики и ее коррелятивной герменевтики из кризиса эвиденциальности. Кроме того, необходимо исследовать логическую легитимность данных подходов и задаться вопросом о том, насколько они могут способствовать обретению этических и эпистемологических норм в условиях современного «постмодернистского» западного общества.

Обзор актуальной дискуссии в области протестантской герменевтики следует начать с самых влиятельных и повсеместно распространенных моделей, приобретших особую популярность в связи с пятидесятническим и харизматическим движениями. Речь, в первую очередь, идет о так называемых «спиритуальных»

(пневматических, духовных) герменевтических направлениях. В это родовое понятие могут быть включены многочисленные подходы, которые в той или иной мере отвергают научный принцип критики, то есть такой беспредпосылочной анализ сакрального библейского текста, когда он воспринимается одним из многочисленных произведений древней литературы. Библейский текст, согласно такой точке зрения, имеет совершенно особый, исключающий любую критику статус, как с точки зрения своего происхождения, так и с точки зрения его чтения, поскольку он написан под влиянием Святого Духа и правильно воспринимается лишь при содействии Духа. Специфическая логика таких подходов базируется на предпосылке, что тексты Библии, будучи обусловленными суверенным самооткровением Абсолюта, являются ясными и свободными от противоречий в их сотериологическом и нравственном содержании, что делает их нормативными для людей любых времен и культур. Исторические корни такой позиции могут быть обнаружены уже в раннем протестантизме, будучи связанными с аксиомой, что Библия изъясняет саму себя. Так, уже М. Лютер в работе «О рабстве воли» писал: «Если ты говоришь о внутренней ясности Писания, то ни один человек не видит в Писании ни единой йоты, если нет в нем Духа Божьего... Чтобы уразуметь Писание целиком и каждое его место в отдельности, необходим Дух. Если же ты говоришь о внешней ясности, тогда в Писании вообще нет ничего темного или многозначного, а напротив, всё, что там содержится, извлечено при помощи слова на ярчайший свет и возвещено всему миру»[2]. Священный текст здесь интерпретируется таким образом, что для любого наблюдателя он предоставляет одну и ту же, неизменную и полную картину реальности.

Спиритуальные подходы в рамках теологического дискурса представляют собой достопримечательный феномен, поскольку они репрезентируют «премодерновый» образ мышления, который должен был считаться изжитым в связи с развитием историко-кри-

тического подхода. Если либеральная теология практически лишила шансов на научно обоснованное существование спиритуально ориентированные концепции, то в настоящее время представители этих подходов ощущают себя потенциальными победителями историко-критического метода, либо по крайней мере теми, кто существенно ограничивает его притязания. Ярким примером такого рода «ограничительной» позиции могут служить документы, разработанные Международным советом по непогрешимости Библии (International Council on Biblical Inerranc — ICBI): «Чикагское заявление о природе непогрешимости» (1978), «Чикагское заявление о библейской герменевтике» (1982) и «Чикагское заявление о приложении Библии» (1986). Эти документы были составлены для того, чтобы остановить распространение либеральных концепций в отношении Библии. Составителями их стали более двухсот консервативных протестантских теологов, наиболее известными из которых являются Д. М. Бойс, К. Ф. Х. Генри, К. Кантцер, Д. И. Пакер, Ф. Шеффер, Р. К. Спрул и Д. Макартур[3]. Данные тексты стали своего рода «символом веры» для многих консервативно настроенных протестантских мыслителей настоящего времени. Прежде чем рассмотреть подходы, которые категорически отрицают возможность применения исторического критицизма к библейским текстам, укажем на релевантные данному исследованию ключевые позиции Международного совета по непогрешимости Библии.

Авторы документов исходят из того, что Библия, будучи самооткровением Бога, обладает абсолютным авторитетом во всех вопросах, которые в ней затрагиваются. Не исключая человеческого авторства, составители, тем не менее, утверждают, что сакральные тексты «вдохновлены» Богом, причем эта вдохновенность распространяется на каждое слово, содержащееся в этих текстах[4], делая их безошибочными и непогрешимыми[5]. Безошибочность предполагает, «что Священное Писание является точным, достоверным и надежным правилом и руководством во всех вопросах», непогрешимость

же указывает на то, «что Священное Писание полностью правдиво и заслуживает доверия во всех своих утверждениях»[6]. Правильное понимание Библии невозможно, если исследователь скептически относится к доктринам христианства и использует при этом «не- и антибиблейские» принципы[7]. Единственным адекватным критерием правильного понимания Писания может быть действие на человека Духа Святого, который, собственно, и является автором священных текстов. Из этого следует, что «природный» человек «не в состоянии духовно понять библейское послание без помощи Святого Духа»[8]. Истины Библии, будучи объективными и абсолютными, выражены в священном тексте однозначным, не подлежащим переосмыслению образом[9]. Авторы документов утверждают, что герменевтика, применительно к Библии, не только указывает на экзегезу, но и предполагает постижение Откровения и в теории, и в приложении к жизни[10]. Поскольку смысл у сакральных текстов «дословный», или «обычный», то главной герменевтической задачей является выявление мысли автора, то есть «грамматико-историческое» значение. При формальном разрешении использовать критические методы подчеркивается, что непозволительно «какому бы то ни было методу библейской критики ставить под вопрос истинность или целостность заверения, ясно выраженного автором, или истинность любого учения, содержащегося в Писании»[11]. Аксиоматическим в документах является заявление о том, что Писание «является лучшим своим толкователем» и при этом «собственное толкование Библией себя является всегда правильным; оно никогда не отклоняется, а наоборот, проливает свет на единственно верный смысл богодухновенного текста»[12].

Поскольку документы Международного совета по непогрешимости Библии носят декларативный характер и не обосновывают выдвигаемые их авторами тезисы, то необходимо обратиться к исследователям, которые аргументируют «спиритуальный» подход, вступая в дискуссию с историко-критическим методом. Логику

такого рода дискуссии можно проследить на примере знаменитой программной работы Г. Майера «Конец историко-критического метода»[13].

Определяющим для подхода Г. Майера, как и для большинства других «спиритуальных» герменевтов, является неприятие сформулированной еще И. Заломо Землером (1725–1791) историко-критической аксиомы, согласно которой Библия в процессе исследований не должна восприниматься как некая иная величина по отношению к другим литературным памятникам. Этот принцип «ввергает теологию в бесконечную цепочку не только беспомощностей, но и внутренних противоречий»[14]. Фатальные последствия использования такой методологии, согласно Г. Майеру, были видны уже с начала ее появления. Это выражалось в том, что критические методы производили в большинстве случаев критические выводы в отношении библейского текста. В тех же случаях, когда они подтверждали что-либо в сакральном тексте, его притязания и авторитет оказывались зависимыми от критической методологии; самой же Библии было отказано в праве на какой-либо независимый авторитет. Исходя из этого, историко-критический метод должен считаться неуместным для Библии и Откровения[15]. Для обоснования своей позиции Г. Майер выдвигает ряд положений. Во-первых, он констатирует, что важный для герменевтики историко-критического исследования «канон в каноне» в рамках библейских текстов остается ненайденным и все попытки его фиксации до сего дня остаются неудовлетворительными. Наряду с чисто практическими причинами этой неудачи, такими, как «малочисленные или одновременно неубедительные критерии или, несмотря на созвучные критерии, слишком разные результаты», Г. Майер указывает и на главную причину: «в самой Библии нет ключа для того, чтобы разделить слово Божие и Писание и поэтому Христа и Писание. Это означает, однако, что метод и предмет исследования никак не могут соответствовать друг другу»[16]. То есть в самой природе предмета заложено, что любые

попытки его разделения должны будут оставаться неуспешными. Второе критическое замечание Г. Майера заключается в том, что Библия не позволяет четко разграничивать внутри себя «божественное» и «человеческое». Историко-критический метод ориентируется на знаменитое заявление Г. Э. Лессинга, где возможным считается разграничение «случайных исторических истин» и «необходимых истин разума». Однако для такого разграничения необходимы обоснованные критерии. Историческая критика, таким образом, может привести только к результату, когда единая Библия разбирается как две Библии, одна из которых «божественная», а другая «человеческая». При этом, «несмотря на все добросовестные усилия, из-за отсутствия ключа никогда не удавалось обнаружить соответствия, которое всегда и неизменно относилось к канону „Божьих истин“»[17]. Это, согласно Г. Майеру, должно привести к выводу, что Откровение не является всего лишь «вещью», в то время как историческая критика пользуется предметными высказываниями в качестве признаков определения откровения Бога, не осознавая того факта, что основа его значимости — не предметно доказуемое качество, а личностная воля. Историко-критический метод с необходимостью говорит о «предметном различии и предметном приговоре, тогда как Библия желала бы быть свидетельством личностной встречи и демонстрации божественной воли»[18]. Использование предметных критериев ведет историко-критическую методологию к дилемме, поскольку результат в таком случае предшествует разъяснению. Это происходит потому, что там, где ставится задача разделения Писания и слова Божия, предполагается и необходимость предварительного знания, чем именно является слово Божие. Плюрализм, с необходимостью выводимый из такой проблематики, становится источником неуверенности и противоречивого мировоззрения для теологов, использующих историко-критическую модель: «Священники, которые по понедельникам оригинальничают... в качестве решительных представителей историко-критического метода... в вос-

кресение проповедуют „нормально“ и „верно Библии“»[19], что никак не может быть правильным. Другими словами, невозможность использования историко-критического метода для достижения церковного блага делает такую методологию непродуктивной. Исходя из сказанного, Г. Майер делает вывод о неуместности такого подхода в отношении Откровения и церковной практики. «Коррелятом откровению является не критика, а послушание, не коррекция... а позволение исправлять себя»[20].

Недопустимость историко-критического подхода распространяется не только на экзегезу, но и на систематическую теологию. Если систематические теологи отвергают канон в каноне, чтобы сохранять свободу сакрального текста, то они вынуждены искать единство Библии вне ее самой. При этом «со стороны католиков спасение обретается в церковном магистериуме, который выносит решения относительно Писания, а с протестантской стороны, в духовном опыте общины, единство которого противопоставляется научному исследованию Писания, и, на практике, приводит к тому, что община стоит над Писанием»[21].

Г. Майер предлагает свой, противоположный историко-критической методологии, выход из сложившейся ситуации, который он называет историко-библейским методом. Такой метод, в отличие от исторической критики, должен исходить из того, что Библия является книгой *sui generis* и обращаться с ней следует соответственно. Эта предпосылка должна обуславливать все методологические, теологические и философские последствия в процессе изъяснения текста. Рассматривая Библию в качестве одной из многочисленных книг, историко-критический метод исходит из того, что такое рассмотрение может быть непредвзятым и потому объективным. Однако на деле получается, что предпосылкой и условием понимания библейского текста становится критическая установка, тогда как в качестве любого адекватного понимания рассматриваемых текстов должно быть доверие Откровению. Критический подход предпо-

лагает, что человек в процессе чтения имеет «право на обладание, право интеллектуальной резервации и даже право формирования встречи с Богом»[22]. «Неуловимость» Откровения и невозможность обладания им указывает на абсолютный суверенитет Бога, который не может быть ограничен в процессе интерпретации.

Из этих предпосылок Г. Майер делает далеко идущие выводы относительно методологии научной теологии. Во-первых, он подчеркивает важность факта — Откровение неразрывно связано с тем, что его источником является единый Бог, потому открытое должно быть также единым по смыслу. Такое заключение позволяет установить внутренние связи между различными сакральными каноническими текстами. Фиксация на суверенитете теистического Абсолюта автоматически не исключает предположений, что в различных Откровениях могут быть противоречия. При обнаружении таких противоречий нужно корректировать метод в соответствии с установкой на послушание Откровению и на его истинность. Исходя из такого рода корректировки, сначала следует искать соответствия и единство в Откровениях и затем фиксировать для себя такие пассажи, в которых «само откровение заведомо не хочет обозначать различия, методически повелевая постигать его процесс»[23].

Этот подход, имеющий сходство с вышеупоминавшейся «герменевтикой согласия» П. Штульмахера, Г. Майер называет «методом соответствия»[24]. Однако в отличие от П. Штульмахера Г. Майер категорически отвергает любую форму обоснования, базирующуюся на внебиблейских критериях. Толкователь обязан, согласно Библии, «все свои объяснения обосновывать через само Писание, все более и более проникаясь его духом»[25]. Здесь Г. Майер подходит к сути своей спиритуальной аргументации, в которой особое место занимает «духовный опыт общины Иисуса», когда «верующая и пребывающая в послушании община неизменно познает все Писание как единство»[26]. Методологические предпосылки свободы аналогии и суверенитета Бога при этом сохраняют *«Sitz im Leben»* и не являются всего лишь

игрой воображения. Более того, эти предпосылки представляются рефлексией того, что христианская община переживает в полноте события Откровения. Этот опыт — не столько механическое следствие использования сакрального текста, сколько реальное действие Духа, производящего Откровение. «Так мы приходим к внутреннему свидетельству Духа *(testimonium internum Spiritus Sancti)*, который в познании общины действительно удостоверяет богооткровенный характер Писания, его единство и жизненную действенность»[27]. Это побуждает Г. Майера к тому, чтобы, следуя позиции М. Лютера, рассматривать все Писание в качестве богодухновенного, так что совокупный библейский канон не может содержать ни одного текста, который бы не обладал каноническим качеством. Решающее значение при этом имеет тезис о суффициентности и сотериологической достаточности Писания, поскольку без этого становится невозможной религиозная достоверность, а само понятие откровения делается фикцией. «Из этого мы должны с очевидностью заключать, что возникновение канона... обусловлено *providentia dei* (божественным провидением). Вместе с тем, мы усматриваем здесь, что формирование канона заключает в себе как деятельность открывающегося Духа, так и работу цепочки отцов церкви»[28]. Из этого следует, что любая экзегеза должна обосновываться Писанием, вне которого не может быть никакой достоверности. Методология исследования Библии всегда должна быть ориентирована на Божественное Откровение, содержащееся в тексте Писания. Внебиблейские притязания на истину, согласно Г. Майеру, с христианской точки зрения не могут быть приняты во внимание, поскольку «в вопросе истины Библия не знает толерантности»[29]. Библейская толерантность должна пониматься лишь как долготерпение и любовь Божия в отношении к тем, кто нуждается в обращении. Все небиблейские откровения должны быть отвергнуты, поскольку они, помимо прочего, не имеют сотериологической значимости[30]. «Для библейского толкователя ясно, что на нем лежит огромная ответственность, в которой он сам

вместе со своим делом становится фактором борьбы за себя самого и за других людей. Изъяснитель Библии является противоположностью „нейтральному ученому“»[31].

Методологической квинтэссенцией исследования Г. Майера становится категорический отказ от нейтральной в ценностном отношении научной экзегезы и популярных методик восприятия священного текста. Если для «либеральных» протестантских теологов этот разрыв смягчается идеей необходимости мирного сосуществования, то со стороны «спиритуальных» герменевтов преобладает метафорика борьбы, которая обуславливается жесткой конкуренцией мировоззрений и острой сотериологической озабоченностью. Такое противостояние вполне понятно и даже логично, если иметь в виду то, что речь идет о внутрипротестантской теологической дискуссии. Так, еще Л. Фейербах вполне резонно разглядел в основе протестантизма особый дух, который «обнаруживается в индивидууме в виде чувства независимости и личной свободы, дает ему сознание или чувство своей врожденной божественной природы и благодаря этому силу не признавать никакой внешней, связывающей совесть власти самому решать и определять, какой должна быть для него сдерживающая власть истины»[32]. Поскольку протестантская теология декларирует своей основой и источником текст Библии и личные отношения со Христом, которые не связываются с какими-то обязывающим церковно-историческим и философским дискурсами, то это дает протестантским мыслителям колоссальную свободу исследования, не обремененную необходимостью ориентации на какие бы то ни было внешние авторитеты. Такая установка объясняет и даже легитимирует наличие в рамках протестантизма большого количества конфликтующих друг с другом и зачастую взаимоисключающих религиозно-философских позиций, без того, чтобы какая-то из них считалась магистральной и поэтому более/единственно верной[33]. По справедливому замечанию видного английского богослова А. Макграта, протестанты «всегда были склонны

к тому, чтобы читать Священное Писание так, как будто они были первыми, кто делает это»[34].

Логическую дискуссию с представителями спиритуальной герменевтики осложняет обстоятельство, что, с одной стороны, они с апологетическими намерениями включают себя в языковую игру, подразумевающую обоснованную рациональность, а с другой стороны, обосновывают притязание на абсолютную ценность Писания при помощи круговой аргументации, которая, согласно критериям той же самой рациональности, не обладает никакой доказательной силой. Библия и авторитет Святого Духа удостоверяют друг друга без привлечения какой-то внешней инстанции. То есть о Святом Духе и Его авторитете протестанты знают из текста Писания, авторитетность слов которого обосновывается действием Святого Духа. Согласно критериям современной логики, такая схема аргументирования считается уязвимой для критики[35]. В связи с этим вопрос о соответствии спиритуальных подходов постмодернистскому научному дискурсу видится, на первый взгляд, праздным. Если спиритуально ориентированная герменевтика и исторические науки оказались несовместимыми величинами, не будет ли столь же неудачной попытка соединения такой герменевтики с перспективой «постмодернистской» парадигмы? Однако в действительности представители консервативных течений протестантизма в настоящее время зачастую констатируют необходимость включения традиционных теологических и связанных с ними миссионерских подходов с тенденциями постмодерна. Речь, в первую очередь, идет о мыслителях из США. Некоторые исследователи предлагают ввести жесткое разграничение между терминами «фундаменталист» и «евангелик»[36]. Фундаменталисты — это те, кто представляет консервативное протестантское течение начала XX века и имеет своей характерной особенностью буквальное понимание текста Библии. В 1920, 1930 и 1940-е годы фундаменталисты были ясно различаемыми в пределах культуры США и западной Европы. За-

частую они использовали доктрину для того, чтобы определить свои собственные культурные границы и демаркировать истинно верующих от неверующих. Фундаменталисты исповедовали учение о вербальной инспирации Писания и заместительной смерти Христа на кресте. Эти верования страховали и поддерживали такие учения, роль которых, как кажется, заключалась в том, чтобы отсекать нехристианскую культуру от христианской ортодоксии[37]. Однако уже в 1950-е положение дел стало меняться. В это время появляются так называемые «новые доктрины евангельской церкви», в которых было заложено стремление к преодолению психологической изоляции через признание и принятие «светских» ценностных установок[38]. Начиная с 1970-х и по сегодняшний день, в протестантских церквях северной Америки и западной Европы доктрины все больше и больше смещались из центра к периферии. Между общественным и частным образовался четкий зазор, так что большинство протестантов были вынуждены приватизировать свой религиозный опыт. Смещение от акцента на «доктрину» к акценту на «жизнь», от богословия к духовности, также стало весьма очевидным, помещая евангеликов в неловкую для них близость к либералам, которых они традиционно остро критиковали[39]. Новая «духовность» оказалась отделенной от когнитивной основы, которой ранее служили религиозные догматы. Прежняя негибкость доктрины сменилась теологической неопределенностью, или, используя слова консервативных протестантских теологов, «ущербным богословием поклонения»[40] и «извращенным позитивным Евангелием»[41]. Евангелики сегодня чаще всего полагают, что Бог может эффективно действовать только в пределах узкого пространства внутреннего опыта; они потеряли интерес (или, возможно, далее не могут поддерживать интерес) к некогда значимым для христиан вероучительным положениям, таким, как учение о творении, общей благодати и провидении. Это относится и к тем доктринам, которые ясно истолковывают смерть Христа как оправдание, искупление и примирение. «Для них,

по выражению Д. Веллса, достаточно того, чтобы просто знать, что Христос так или иначе умер за людей»[42]. Евангелики, реанимируя пиетизм, следуют, например, за Чарльзом Грэндисоном Финнейем (1792–1875), отцом Второго Великого Пробуждения. В этом движении мало интереса проявлялось к доктринальным тонкостям, и больший акцент делался на личном благочестии и общественной пользе. Итак, в настоящее время евангелик — это тот, кто свободно обращается к христианам любых деноминаций, считающим, что Библия обладает авторитетом (необязательно буквальным) и что спасение даруется через Христа.

В то время как подлинные «фундаменталисты», как правило, не готовы вести конструктивную дискуссию вне поля своего непосредственного контекста, то «евангелики», напротив, надеются освободить христианство от устаревших апологетических принципов относительно единственной универсальной и абсолютной истины: «Постмодернисты правы, утверждая, что люди не в состоянии полностью постичь истину. Это может только Бог. Они правы, утверждая, что мы можем только рассматривать действительность с отдельных точек зрения, поскольку, как человеческие существа, мы ограничены... мы, христиане, должны честно сказать, что наше понимание Писания ограничено», — утверждает Р. П. Роуд[43]. Современные христиане при этом не должны обесценивать свою веру и свои убеждения, считая их формами «второразрядного знания», но рассматривать их в качестве «практических поведенческих моделей», обладающих большей силой убеждения[44]. Сам акт жизни в христианской вере даст христианину ту ясность, достоверность и моральный авторитет, которые ранее предъявлялись к знаниям, имеющим объективный характер. Дискуссии с неверующими или иноверцами в этом случае смещаются в пространство личного примера и исповедания. Если человек, придерживающийся постмодернистских взглядов, увидит духовность в том, к кому он испытывает доверие, то его, по мнению Р. П. Роуда, нужно пригласить

к совместной практике такой религиозности. В процессе погружения в духовный опыт постмодернист узнает, что этот опыт заключается в личной связи с Иисусом Христом. Далее ему следует предложить углубление в духовную практику в общности с людьми, ищущими того же самого. «Столкнувшись с духовностью в форме плодов Духа в жизни своих друзей, в их любви к нему и друг к другу, и красоте творчески наполненного общего богослужения, он принимает решение уверовать в Иисуса и следовать за Ним»[45].

Протестантские теологи, нацеленные на диалог и интеграцию с постмодернистским плюралистическим дискурсом, имеют возможность по-новому, научно-теоретически фундировать свои традиционалистские принципы. Создание недискуссионного теоретического базиса для протестантской теологии в рамках постмодернистского проекта не исчерпывает всей пользы такого диалога[46]. Например, Ш. Оллен полагает, что такие принципы позволяют заложить основу новой библейско-герменевтической системы, когда постмодернистская теорема нередуцируемости любой интерпретации к реальности может использоваться для того, чтобы отсортировывать проблематичные места Библии, без того, однако, чтобы ставить под сомнение значение Писания в целом. Та же самая мотивация присутствовала уже в проекте историко-критического исследования Библии, последним аккордом чего стали дебаты по поводу «канона в каноне». В противоположность этому, «постмодернистские евангелики» не претендуют на универсализацию методологических принципов (к примеру, принципа критики), исходя и обосновывая свой выбор исключительно из области своих личных убеждений. При этом используются ссылки на теоретиков постмодернизма и на теологов, следующих их программам. Для Ш. Оллен хорошими примерами в этом отношении представляются евангелические ученые Р. Миддлетон и Б. Вэлш, которые, ссылаясь на Жан-Франсуа Лиотара, утверждают, что состояние постмодерна констатирует смерть всех форм толкования, подразумевающих предложение

полной, исключительной и универсальной истины. Вместо таких «тотальных метанарративов» постмодернисты предпочитают множественность историй, рассказанных с разных точек зрения. Этот аспект постмодернизма позволяет евангеликам пересматривать достоверные библейские пассажи особым образом, когда они могут быть расценены как социально опасные. Речь, к примеру, может идти о противостоянии добра и зла в книге Откровение, или о требовании для жен подчиняться их мужьям, при этом оставаясь христианами. К христианству можно приблизиться лучше, если действовать как деконструктивист, рассматривающий литературный текст, используя религиозные нарративы так, чтобы определить в них высказывания и значения, которые в большинстве из них находятся на периферии. «Переставляя акценты с тем насилия и нетерпимости на темы сострадания и социальной справедливости, постмодернистские евангелики утверждают, что они могут очистить христианскую историю от ее прошлого, ассоциирующегося с угнетением»[47].

Хотя и «евангелики», и «фундаменталисты» не принимают принцип критики в качестве адекватной методологической установки для прочтения сакрального текста, тем не менее, приведенные цитаты показывают принципиальное различие между их подходами. Фундаменталисты, сталкиваясь с проблемой внутренних противоречий в библейских текстах, по сути, предпочитают замалчивать эти противоречия или делают вид, что не замечают их. В открытой дискуссии они будут декларировать свою приверженность библейскому канону и ценности каждого находящегося в нем слова. «Постмодернистские евангелики», в свою очередь, видят свое призвание в том, чтобы смещать фокусировку Писания таким образом, чтобы она, к примеру, сглаживала политически некорректные высказывания. При этом они осознают свою функцию как негативно (констатируя ограниченность своего понимания), так и позитивно (ощущая себя движимыми Святым Духом). Тем не менее, очевидно, что в долгосрочной перспективе едва ли удастся избежать дис-

куссии относительно критериев отбора. Проблема обоснования, с которой уже довольно давно имеет дело историко-критический подход, не минует и «постмодернистский евангеликализм». Кроме того, должен быть поставлен критический вопрос: насколько верно в рамках этих подходов интерпретируется ключевое слово «постмодернизм» и не является ли использование этого термина стратегией аргументированной самоиммунизации. Хотя «постмодернистские евангелики» репрезентируют свой подход как плюралистичный и толерантный, однако они консервируют универсалистское притязание на обладание абсолютной истиной, когда христианство считается единственным и безальтернативным путем к Абсолюту. Такое притязание на обладание истиной не может быть поставлено под сомнение со стороны верующих — ни эксплицитно, ни имплицитно посредством введения смягчающих поправок из других концепций, без риска быть исключенными из общины. В то время как координационный центр мировоззренческой системы «постмодернистских евангеликов» является дискурсивно необсуждаемым, конститутивное для постмодернистских построений требование радикального и безоговорочного плюрализма напрямую здесь не отрицается.

Прохибитивным следствием и оборотной стороной принципиального постмодернистского плюрализма является его антитоталитарная опция. Исходя из права на различие и своего видения механизмов его обесценивания, постмодернизм активно отстаивает многообразие, выступая против старых и новых гегемонических притязаний. Он выступает за множество гетерогенных концепций, языковых игр и способов самореализации из исторического опыта и мотивов свободы. Постмодернизм отказывается от классической модели рациональности, основанной на «воле к истине», заменяя ее «заботой об истине». Такой подход подразумевает «радикальный отказ от презумпции „наличной истины“ и акцентированную интенцию на усмотрение плюрализма „игры истин“ в процессуальности того или иного познавательного феномена»[48]. Эта установка имплицирует

контингентность всех (кроме самого принципа плюрализма) принципов. «Постмодернистские евангелики», напротив, постулируют приемлемость и толерантность только лишь для обоснования своей собственной позиции, отказывая в этом праве другим религиям и мировоззрениям. Что касается заявлений об относительности истины, которой обладают христиане, то это совсем не означает реального согласия и принятия евангеликами постмодернистских установок. На деле это всего лишь фон для усовершенствования миссионерских стратегий, что принципиально исключает и теоретическую, и практическую возможность рассмотрения других религий и мировоззрений в качестве равных. Что же касается постмодернистской перспективы, здесь речь идет не о какой-то целостной универсальной истине, с которой соотносится множество точек зрения, а о том, что сама истина по сути своей плюралистична. Постмодернистское мышление несовместимо с «постмодернистским» прикрытием традиционного мессианского протестантского самовосприятия, базирующегося на «воле к истине», поскольку постмодернизм принципиально одинаково открыт как для христианства, так и для других религиозных, псевдорелигиозных и нерелигиозных систем.

Концепция «постмодернистского евангеликализма» в качестве одного из возможных теологических подходов больше, чем многие другие, говорит о толерантности. Однако, как известно, основные положения постмодернистского мышления могут быть обращены против них самих. Некоторые «постмодернистские евангелики» расценивают секулярное общество (и с ним мировоззренческую нейтральность государства как основу демократии) в качестве устаревшего метанарратива Модерна, который, как и все иные метанарративы, может быть поставлен под сомнение, делигитимирован и совершенно отвергнут[49]. Подобные латентные антидемократические тенденции делают социально опасным политическим течением не только фундаментализм, но и представляющийся более мягким «постмодернистский» евангеликализм.

Спиритуально ориентированные герменевтические системы классического и постмодернистского вида представляются проблематичными с точки зрения традиции теологии, ориентирующейся на принципы демократизации и просвещения. Принцип критики в качестве действенного корректора против притязаний гегемониальных и дегуманизирующих тенденций был выработан как необходимая реакция на разнообразные европейские тоталитарные движения XX века. При этом следует учитывать тот факт, что такая «просвещенческая» позиция может оказаться актуальной для Запада не на долгое время, превратившись в позицию меньшинства. Это связано с огромной популярностью среди разнообразных слоев населения и повсеместным ростом (нео)харизматических (евангельских) общин[50]. С полным основанием можно утверждать, что (нео)харизматическая герменевтика и экзегеза имеют своей целью не столько рациональное осмысление или глубокую интерпретацию библейского текста, сколько непосредственный личный контакт с Абсолютом посредством Духа[51]. К примеру, американский харизматический теолог Д. Уильямс утверждает, что Библия представляет собой действенное удостоверение актуальной деятельности Бога. «Если кто-нибудь, находясь в соприкосновении с Духом, провозглашает истинное слово, то это не его мысль или рассуждение, или обычное изъяснение Священного Писания, поскольку Дух выше любых субъективных соображений, какими бы любопытными и основательными они ни были. Являясь живым Богом, Дух проницает и превосходит границы записанного очевидцами прошлого. Каким бы значимым это записанное не было, оно лишь образец для того, что случается в настоящее время»[52]. Отношение (нео)пятидесятников к герменевтике на практике предполагает систематическое игнорирование научно ориентированного толкования. Вместо научной герменевтики (нео)пятидесятничество практикует своего рода прагматическую герменевтику, предписывающую следовать одухотворению, аллегорезе или личной набожности, без учета ка-

кого-либо контекста. Таким образом, опыт становится важнее рациональной истины. В связи с этим следует отметить, что данная позиция требует осторожного анализа, основывающегося на том, что не существует такой вещи, как полностью объективное и безличностное понимание. Все люди подходят к Библии, как и к любому другому документу или коммуникации, с некоторым набором предположений, или тем, что можно назвать предпониманием (или диспозицией), базирующемся на сумме всего предшествующего жизненного опыта, который может включать в себя и более ранние прочтения Библии, и наличный религиозный опыт. Спиритуально ориентированные герменевты справедливо указывают на то, что современные события восприятия Абсолюта могут резонировать с библейскими событиями таким образом, чтобы актуализировать для верующих отдельные аспекты тех прошлых событий, к которым традиционные протестантские «рациональные» подходы зачастую остаются нечувствительными.

Библиографические ссылки и примечания

1. В 2003 году в Германии был выпущен сборник эссе, в котором 36 наиболее известных евангелических библеистов высказали свои позиции в отношении актуальной герменевтики Библии. Анализ изложенных в сборнике позиций показывает, что и в настоящее время историко-критическая методология является доминирующей, хотя многообразие использующихся подходов гораздо шире, чем в XX веке. Экзегеты активно пользуются методами, заимствованными из религиоведения, семиотики, лингвистики, культурологии, структурализма, деконструктивизма и прикладной социологии. В вопросе относительно релевантности своей деятельности наиболее часто называются усилия, направленные на социальные преобразования и нахождение устойчивых смыслов в условиях поливариативности ценностей — см.: Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie. Tübingen und Basel, 2003.

2. *Лютер М.* О рабстве воли // *Лютер М.* Избранные произведения / Перевод и комментарий: К. С. Комаров, Ю. А. Голубкин, Ю. М. Каган. СПб: «Андреев и согласие», 1994. С. 302.

3. Один из организаторов ICBI Д. Гримстед описывает «Заявление о природе непогрешимости» как «знаковый церковный документ», созданный «крупнейшей, наиболее представительной группой евангелистских протестантских ученых, объединявшихся когда-либо, чтобы создать общий, теологический документ в 20-м столетии. Это было, вероятно, первым систематическим всесторонним, широко фундированным, академическим, подобным вероисповедным заявлением об инспирации и авторитете Священного Писания в истории церкви» — *Grimstead J., Clingman E.* Rebuilding Civilization on the Bible. Proclaiming the Truth on 24 Controversial Issues. Nordskog Publishing, Inc, 2014. P. 238.
4. См.: Чикагское заявление о природе непогрешимости // Богомыслие. Альманах. № 3. Одесса: Богословская семинария ЕХБ, 1992. С. 150.
5. См.: там же. С. 157.
6. Там же. С. 158.
7. Там же. С. 159.
8. Чикагское заявление о библейской герменевтике // Богомыслие. Альманах. № 3. Одесса: Богословская семинария ЕХБ, 1992. С. 161.
9. См.: там же.
10. См.: там же. С. 162.
11. Там же. С. 163.
12. Там же. С. 163–164.
13. См.: *Maier G.* Das Ende der historisch-kritischen Methode. 2. Auflage. Wuppertal: Rolf Brockhaus, 1975.
14. Ibid. S. 5.
15. Ibid. S. 5–9.
16. Ibid. S. 11.
17. Ibid. S. 12.
18. Ibid. S. 14.
19. Ibid. S. 17.
20. Ibid. S. 18.
21. Ibid. S. 44.
22. Ibid. S. 51.
23. Ibid. S. 53.
24. Ibid.

25. Ibid.

26. Ibid. S. 55.

27. Ibid. S. 55.

28. Ibid. S. 66.

29. Ibid. S. 83.

30. Данный подход весьма распространен в консервативных протестантских кругах. Его обоснование можно коротко свести к следующим утверждениям. 1. Хотя источником любой истины является Бог, однако достоверность истин различна. 2. Разные истины обладают неодинаковым авторитетом. «Обычные» истины относятся к области естественного откровения, перед которым вербальное откровение имеет приоритет. 3. Истины по-разному воспринимаются разными людьми. Неадекватность восприятия связана с испорченностью человеческой природы. Истины науки связаны с телеологичностью творения, что, однако, не ставит их в один ряд с библейским откровением. Научные истины могут быть полезны, будучи регулятивными идеями сознания. Речь, собственно, идет о том, что К. Поппер называл «правдоподобием». Человек всегда стремится к такого рода истине, никогда не достигая ее в реальности. Таким образом, не обладая авторитетом, «светские» истины «не могут сравниваться с библейской истинностью, и поэтому непригодны для объединения с ней» — *Thomas R.* General Revelation and Biblical Hermeneutics // The Master's Seminary Journal. № 9/1. Sun Valley, CA, USA, 1998. P. 7.

31. *Maier G.* Указ. соч. С. 91.

32. *Фейербах Л.* История философии. Собр. произведений. В 3-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 77.

33. Такая установка, к примеру, позволяет протестантским теологам делать заявления о диалектичной и, таким образом, противоречивой и незавершенной структуре любых теологических конструкций: «Ни одну теологическую категорию нельзя воспринимать как само собой разумеющуюся. Она должна быть предметом неустанной критики, мысленно она должна постоянно строиться снова» — *Громадка Й. Л.* Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс. Культура, 1993. С. 13.

34. *McGrath A.* A Passion for Truth. Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press, 1996. P. 95.

35. Об этом честно и безапелляционно пишет К. Барт: «Мы должны сознаться себе и всем, кто будет нас спрашивать относительно заявления, что Библия — Слово Божие... это заявление, коренящееся лишь в его репликации, описании и изъяснении, а не по своему происхождению из каких-нибудь

существенных утверждений. Учение о Писании... в Евангелической церкви заключается в том, что этот логический круг есть круг утверждающей саму себя и свидетельствующей сама о себе истины» — *Barth K.* Churtch Dogmatics. Vol. 1–14. Edinburgh, 1936–1981.Vol. 1.2. P. 535.

36. См.: *Allen Ch.* The Postmodern Mission. Is deconstruction the last best hope of evangelical Christians? // Lingua Franca. The Review of Academic Life. Jg., H. Dec./Jan., 2000. P. 46–59.

37. Если следовать методологии Х. А. Харрис, можно выделить следующие основные характеристики протестантского фундаментализма. 1. Вера в безошибочность Священного Писания. 2. Вера в Божественную природу Христа. 3. Вера в Его девственное рождение. 4. Вера в Его заместительное искупление. 5. Вера в Его физическое воскресение и буквальное (имеющее быть в реальном историческом процессе) второе пришествие. Кроме того, эти пункты можно дополнить верой в Бога Творца и Его троичную природу, отрицание антропологического эволюционизма, неприятие гомосексуализма, феминизма и т. д.
Поскольку фундаментализм воспринимает Библию в качестве основы веры, то теология Слова Божия является важной частью вероучения фундаменталистов. Здесь предполагается, что 1. Библия обладает буквальным полным вербальным вдохновением, когда все слова священного текста являются, по меньшей мере в тексте оригинала, автографами Бога, не затронутыми никаким человеческим посредничеством; 2. Такие тексты должны быть настолько понятны всем, что потребность в интерпретации становится минимальной. Избыточная интерпретация мешает Богу вступать в коммуникацию с человеком через священный текст; 3. Поскольку Библия находится в основании веры, то ее тексты должны быть самоочевидными. Это предполагает, что Библия сама устанавливает свое вдохновение и власть; 4. Поскольку Библия имеет происхождение непосредственно от Бога, поскольку она непосредственно воспринимается верующими и обосновывает саму себя, она обладает свойством непогрешимости (то есть в ней нет и не может быть никаких ошибок). Очевидные противоречия в ней должны быть объяснены внешней коррупцией. См.: *Harris H.A.* Fundamentalism(s) // The Oxford handbook of biblical studies / edited by J.W. Rogerson and Judith M. Lieu. Oxford University Press, 2012. P. 810–840.

38. В 1956 году был проведен опрос теологов, преподающих в консервативных протестантских университетах и духовных семинариях США. Данный опрос выявил новую тенденцию в рамках консервативного американского протестантизма. Эта новая тенденция нарождающегося евангеликализма может быть описана в следующих положениях. 1. Дружелюбное отношение к науке. 2. Готовность перепроверить верования относительно

деятельности Святого Духа. 3. Готовность терпимо относится к тем теологам, которые отказываются воспринимать эсхатологические верования традиционно. 4. Отказ от жесткого диспенсационализма (библейской интерпретации, подразумевающей, что Бог вступает в разные отношения с людьми в разные периоды истории. В связи с буквальным пониманием эсхатологических пророчеств, представители диспенсационализма верят в премилленаризм, то есть в вознесение церкви на небо перед вторым пришествием). 5. Усиление акцента на образование. 6. Усиление акцента на социальную ответственность. 7. Готовность к пересмотру предмета библейской инспирации. 8. Готовность к открытому диалогу с представителями либеральной теологии. См.: Is Evangelical Theology Changing? // Christian Life 17/11. March 1956. P. 16–19.

39. Р. Веббер отмечает, что парадигмой, которая определяет современное евангельское движение, является рынок: «Евангельский верующий, как правило, задает вопрос: „Кто является нашей аудиторией? Какие целевые нужды мы видим в них? Что привлекает нашу целевую группу? Как мы можем продать Иисуса нашему рынку?“» — *Веббер Р.* Подлинное поклонение в меняющемся мире // Мирт. № 3–4 (64). СПб, 2008. С. 9.

40. Там же.

41. *Эбертсхойзер Р.* «Целеустремленная жизнь» и «Виллов Греек» — волна: здоровый рост церкви или ее соблазн? Johann Block Sonnenbrink Brakel, 2013, С. 8.

42. *Wells D.* No Place for Truth, Or Whatever Happened to Evangelical Theology? Grand Rapids: Eerdmans, 1993, p. 128.

43. *Роуд С. П.* Христианство и постмодернизм, или какой будет церковь III тысячелетия // Христианство. № 6. Киев: «Руфь», 2002. С. 17.

44. *Allen Ch.* The Postmodern Mission. Is deconstruction the last best hope of evangelical Christians? Указ. изд. P. 51.

45. *Роуд С. П.* Христианство и постмодернизм, или какой будет церковь III тысячелетия. Указ. изд. С. 18.

46. Усвоив постмодернистский способ выражения и придав новую интерпретацию его основных идей, теологи, с точки зрения А. Денисенко, имеют шанс глубже уяснить «библейское, не-греческое, не-латинское, не-европейское мышление, а значит приблизиться к некоторым важным истокам. И получить возможность заново утвердить библейские истины — в новом философском дискурсе новой эпохи» — *Денисенко А.* Кто (все еще) напуган «постмодернизмом»? // ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе.

Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям. Киев: «Дух и Литера», 2011. С. 159.

47. *Allen Ch.* The Postmodern Mission. Is deconstruction the last best hope of evangelical Christians? Указ. изд. P. 51–52.

48. *Грицанов А. А.* Забота об истине // Новейший философский словарь. Постмодернизм / Главный научный редактор и составитель А. А. Грицанов. Минск: Современный литератор, 2007. С. 164.

49. См.: *Allen Ch.* The Postmodern Mission. Is deconstruction the last best hope of evangelical Christians? Указ. изд. P. 52.

50. Об истории харизматического движения на Западе см.: *Макги Г.* Исторический обзор // Систематическое богословие. Под редакцией Стенли Хортона. Спрингфилд, Миссури, США: Life Publishers International, 1999. С. 9–46.

51. См.: *Мартин Д.* Пятидесятничество: транснациональный волюнтаризм в глобальном религиозном хозяйстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1[30] М.: Издательский дом «Дело», 2012. С. 165–190. (Нео)пятидесятники обычно подчеркивают определенный опыт переживания Святого Духа, следующий за обращением, но при этом необходимый для жизни верующего. Речь идет о том, что обычно называется «крещением в Святом Духе». (Нео)харизматы же склонны к более широкому пониманию следующих вслед за обращением деяний Духа. При этом они хотят подчеркнуть определенный опыт, но с большим акцентом на продолжающуюся серию событий. Однако и (нео)пятидесятники, и (нео)харизматы акцентируют свое внимание на том, что для адекватного понимания Писания необходимо основанное на опыте измерение к христианской жизни, поскольку она превосходит обыденные рациональные категории.

52. *Williams J.* The Era of the Spirit. Plainfield: Logos International, 1971. P. 16.

Раздел 3. Антропология протестантской неоортодоксии

Доктрина освящения в теологии Карла Барта

Цель данной статьи состоит в том, чтобы исследовать доктрину освящения в теологии крупного реформаторского богослова Карла Барта. Основным источником для исследования является его фундаментальная «Церковная догматика».

Введение

«Бог во Христе примирил с Собою мир» — это центральное положение всей колоссальной работы, проделанной Карлом Бартом относительно доктрины примирения в трех больших разделах (4/1–4/3) его Церковной догматики, посвященных рассмотрению данного учения. Барт рассматривает проблему с разных сторон, в соответствии с чем дает различные названия каждому из трех разделов.

В первом речь идет об освящающем действии Христа, исходя из факта, что Он, будучи истинным Богом, унизился, стал плотью, занял место падшего человека и понес его грех Своей смертью через распятие. Это объективное действование Христа как священника обеспечивает основание для оправдания человека, несмотря на его тотальную греховность и горделивое восстание против Бога. Именно на основе этого объективного оправдания и прощения Святой Дух собирает в сообщество воссозданных людей Бога; возможность же такого собрания предоставляет вера. Вера, таким образом, — субъективная реализация объективной действительности[1].

Второй раздел посвящен царскому служению Христа, исходя из того, что Он, хотя и был человеком в полном смысле, однако же был воскрешен из мертвых, что Он умер за чужие грехи и что Он, Сын Человеческий, был возвеличен как служащий, чтобы быть пе-

ред Богом репрезентатором и спасителем всех других людей. Эта объективная работа Христа как царя обеспечивает основание для освящения и преобразования человечества, несмотря на его порочность и греховность. Именно на основе этой объективной работы Христа Святой Дух может поучать, поддерживать и создавать христианское сообщество, образующее Церковь, сущностью же последней является любовь. Любовь — субъективное одобрение и выражение объективной действительности освящения и примирения[2].

Третья часть имеет дело с пророческим служением Христа, в котором Он засвидетельствован как Слово Божие, гарант и свидетель искупления, призывающий христиан к участию в Его пророческой миссии. Таким образом, Христос объективно призывает к сотрудничеству с Собой людей Завета, несмотря на их неправедность. На основе этой объективной действительности Святой Дух посылает это сообщество в мир, для того чтобы христианская надежда стала всеобщим достоянием[3].

Данная статья преимущественно посвящена царскому служению Христа, поскольку именно в контексте этого служения Барт наиболее рельефно рассматривает вопрос об освящении. Кроме того, необходимо затронуть проблему соотношения освящения и оправдания, поскольку, во-первых, сам Барт приступает к теме освящения с обсуждения взаимосвязи данных концепций, и, во-вторых, учение об освящении может быть понято должным образом лишь в том случае, если будет прослежена его взаимосвязь с предшествующей доктриной оправдания. Учение Барта об объективно-заместительном искуплении получает существенное развитие и выражение в его доктрине освящения.

Основы теологической методологии Барта

До рассмотрения доктрины Барта об освящении в рамках учения о примирении может быть полезным указать на некоторые

из ключевых компонентов теологического метода Барта, без сомнения имеющих влияние на его доктрину освящения. Барт обычно начинает рассмотрение любых теологических задач с установки, что Слово Божие есть исходный пункт любой богословской рефлексии. Независимо от того, какая доктрина должна быть исследована, она должна быть понята экзегетически. Прежде всего имеет значение то, что открыто о Боге «в Себе», то есть богословие сверху. Чтобы богословие было объективным, необходимо всегда иметь в виду его цель, которая будет формировать его структуру: Иисус Христос, Слово Божие, ставшее плотью. Он один — истинный объект богословия для Барта, и поэтому его богословие христоцентрично. Даже когда Барт имеет дело с субъективной сотериологией, он всегда «делает шаг назад» и указывает на то, что Бог сделал для человека.

Откровенное Слово Божие, как и раньше, звучит в этом мире, и оно слышимо в нем.

> *В Иисусе Христе наша человеческая природа и вид были усыновлены и приняты.., чтобы быть с Сыном Божиим... Есть среди людей такие, природа которых и их вид были преобразованы этим событием в Иисусе Христе, те, кто живет в этом принятии и присвоении. Они — дети Бога, потому что, несмотря на греховность их природы и вида, они оправданы и освящены Тем, Кто преобразует их природу и вид в Иисусе Христе*[4].

Это богословие открыто человеку Богом, и хотя всё это может быть прослежено как путь снизу от человека, это, прежде всего, Божественная деятельность, предчувствование которой свойственно людям. Является ли предметом богословия предопределение, творение, примирение, оправдание или освящение; это всегда описание Божественной деятельности[5]. Как богословие, которое нисходит сверху и направлено вниз, оно всегда сохраняет объективность, даже в его обращении к самым сокровенным глубинам субъективного человеческого состояния. Субъективное знание Иисуса Христа, порученное Церкви в истории, базируется на объективном основа-

нии события Откровения, охватывающего воплощение, распятие на кресте, воскресение и вознесение[6].

> *Людям требуются еще две вещи в восприятии Откровения для того, чтобы Христос был для них спасителем. В начале нечто, что является опять объективным, если угодно, специальное представление Откровения для помощи человеку, так, чтобы оно могло найти и достигнуть его, так, чтобы его сердце могло быть чистым, открытым, готовым к этому — и только потом нечто субъективное, в более узком смысле, что он теперь действительно получает и обладает Святым Духом и с этим восприимчивостью для Христа, фактическую способность, чтобы слушать Слово, сказанное ему*[7].

Этот акцент на объективном характере Откровения не рассчитан на то, чтобы исключить субъективную действительность Откровения. Барт говорит об этом следующее: «Подлинное Откровение помещает человека в присутствие Бога... Мы говорим о реальном Откровении только тогда, когда мы говорим об Откровении, которое является реальным для нас. Это Откровение, которое свидетельствует само»[8]. Барт следующим образом комментирует деятельность Святого Духа в процессе донесения Слова Божия человеку:

> *Действие Святого Духа в Откровении — «Да» для Слова Божия, которым говорит Бог непосредственно для нас, но, все же не только для нас, но также и в нас. Это «Да», произносимое Богом, является основанием веры, из которого человек может рассмотреть Откровение как обращение лично к нему*[9].

Теолог связывает объективное с субъективным, говоря, что, поскольку «есть путь Бога вниз к человеку, есть также и путь человека вверх к Богу»[10].

То, что Иисус Христос — единственный объект, конституирующий богословие Барта, обеспечивает определенное влияние христологии на целостную доктрину освящения. «Мы не должны забывать, что это было безусловно наше спасение, наше освяще-

ние, которое Бог пожелал и осуществил в Своем могущественном руководстве, направленном к нам всем в существовании Сына Человеческого, свободного и царственного человека Иисуса»[11]. Таким образом, речь идет о событии Христа, дающем подлинность жизни людям и образующем Церковь из людей Божиих. «В Нем и через Него Церковь есть совершенно конкретная область субъективной действительности Откровения. В пределах этой области оправдание и освящение людей могут стать реальностью»[12].

> *Освящение человека — факт, требуемый человеком от Бога во исполнение Его предопределения, осуществляемый в самоопределении человека к послушанию, суждение Бога о человеке и Его приказе, обращенном к нему в его фактическом конкретном исполнении, — всё это имеет место здесь, в Иисусе Христе*[13].

Экзегетические основы

По самому характеру теологического метода Барта его целостное богословие будет стоять или рушиться исходя из его экзегетического базиса. Чтобы воздать должное этому богословию, к его толкованию нужно отнестись серьезно. В полной версии его Церковной догматики представлены исчерпывающие и обширные библейские ссылки, из которых он выводит предпосылки первичного понимания и на которых он возводит свое учение. Поэтому важно знать ключевые тексты, из которых Барт выводит доктрины примирения, оправдания и освящения.

Первый набор текстов, собранных здесь, помогает видеть понимание Бартом библейского значения освящения в отношении к святости Бога.

> *В самой Библии Бог — Тот, Кто изначально и совершенно свят... Он демонстрирует Себя как Святой в факте, что Он освящает не святых через Его действия с ними, то есть дает им производное и ограниченное, но в высшей степени реальное участие в Его соб-*

ственной святости... Если использовать классическое определение Лев. 19:2 (сравни 11:44, 20:7), использованное в 1 Пет. 1:16: «будьте святы, ибо Я свят». Святость такого Бога требует и предписывает святость Его людей... Он освящает людей. Его освящение включает изменение их ситуации и конституции... «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте» (1 Фес. 5:23). «Я Господь, освящающий вас» (Лев. 20:8)[14].

Во втором наборе текстов Барт примиряет известные новозаветные выражения о смерти Христа за грехи. Первоначально он цитирует Ин. 6:51, Рим. 5:9, 2 Кор. 5:15 и Деян. 20:28. Все эти тексты демонстрируют положительный результат, достигнутый через искупительную смерть Христа[15]. Однако негативный аспект подчеркивается в этих отрывках с большей силой.

Прямое следствие страданий — отрицательное — преодоление трещины, которая пролегла между Богом и человеком, вражды человека против Бога. Иисус Христос был «предан за наши грехи» (Рим. 4:25 ср. Гал. 1:4) ...Конкретнее: Он — «Агнец Божий, Который берет на себя грех мира» (Ин 1:29) ...Еще более многозначительно: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной» (Рим. 8:3) ... «Он однажды умер для греха» таким способом, и христиане могут и должны считать себя мертвыми ко греху (Рим 6:10) ... «В Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти» (Кол. 2:11)[16].

Следующий набор текстов окончательно демонстрирует христологическое основание примирения, оправдания и освящения, развиваемое Бартом.

Жизнь, которой он (ап. Павел) теперь живет в плоти, как он поясняет нам в Гал. 2:20, осуществляется «верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня». Ветхий человек в нем умер, и он стал новым творением (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15). «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Эти утверждения имеют типологическое, а не просто индивидуальное значение.

Они — необходимая самодекларация всех христиан... Это «во Христе» или «со Христом» определяет их прошлое и настоящее и будущее; это их целостная история. Они умерли с Ним (Гал. 2:19, 6:14), мертвы с Ним (Рим. 6:8, Кол. 2:20, 3:3), погребены с Ним (Рим. 6:4, Гал. 2:12), оживотворены с Ним (в дерзновенной надежде: Кол. 2:13 и Еф. 2:5), и даже посажены вместе с Ним на небесах (в еще более смелом ожидании: Еф. 2:6)[17].

Согласно 1 Кор. 1:30, сам Иисус Христос стал для нас освящением и оправданием... В Ин. 10:36 Он называет Себя Тем, «Кого Отец освятил». Но, будучи человеком, пребывая одновременно Сыном Божиим, Он может с полным правом говорить: «Я посвящаю Себя» (Ин. 17:19). Согласно Евр. 10:29, Он Сам освящает верующих Своей Кровью завета... И Он молится так: «Освяти их истиною Твоею» (Ин. 17:17)... Он — Тот, относительно кого сказано (1 Пет. 1:15): «по примеру призвавшего вас Святаго, и сами будьте святы». В Евр. 2:11 об этом говорится с еще большей силой: Он — hagiazon, Тот, кто освящает, и при Нем существуют и действуют hagiazomenoi — освящаемые. Все они следуют за потоком из этого источника и кормятся от этого корня. Именно на этом основании закономерно требование того, что они должны быть «святы во всех поступках» (1 Пет. 1:15)[18].

Поражает количество текстов, приводимых Бартом для подтверждения действительности, действенности и объективности освящения[19]. Фактически все «классические» цитаты о святости, приводимые в протестантской литературе по данному вопросу, процитированы Бартом, и некоторые из них неоднократно. Выбор, представленный ниже, обусловлен наиболее часто встречающимися цитатами у Барта.

«Но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6:11); «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал. 3:26); или: «Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии»

(Рим. 8:16). Всё это указания на то, как изменилась человеческая ситуация в сравнении с предшествующей[20].

Библейские императивы также имеют основанием реальную человеческую ситуацию: «живите достойно благовествования Христова» (Флп. 1:27); «встань, спящий, и воскресни из мертвых» (Еф. 5:14); «как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:4)... «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал. 5:25). «Итак, если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога» (Кол. 3:1). Это имеет отношение к облечению в нового человека, «созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4:24).

Те, кто во Христе, распяли плоть свою со страстями и похотями (Гал. 5:24). Ветхий человек их распят, для упразднения греховного тела (Рим. 6:6). Они погребены с Ним (Рим. 6:4; Кол. 2:12). Согласно Рим. 6:11, они должны рассматривать себя, в свете смерти Иисуса, как те, кто мертв, или умер (Кол. 3:3) для греха. Они отложили ветхого человека (Кол. 3:9). Они очищены от старой закваски (1 Кор. 5:7)... Они омыты, освящены и оправданы (1 Кор. 6:11), поскольку Иисус Христос — их оправдание и освящение (1 Кор. 1:30)... Они облеклись в нового человека (Кол. 3:10)... Они — храм Божий (1 Кор. 3:16; 2 Кор. 6:16); тело Христово; и порознь Его члены (1 Кор. 12:27); «род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» (1 Пет. 2:9)[21].

Один из самых сложных аспектов любой вариации доктрины освящения — отношение греха к освящаемому. Речь идет о сложных отношениях между ветхим и новым человеком, плотью и духом, «уже, но еще нет». Барт рассматривает следующие ключевые тексты по данной проблеме:

> *Иисус Христос умер однажды для греха — это весьма сжатая формула из Рим. 6:10. Это нужно было для того, чтобы нам получить примирение (Рим. 5:11). Согласно Рим. 5:6, это случилось в определенное время. Произошло, когда мы были еще грешниками (5:8) и даже*

врагами (5:10), что Он умер за нас (hyper hemon, 5:8), что мы были примирены с Богом смертью Его Сына (5:10)... В этом Он выполнил волю Божию, мы освящены раз и навсегда жертвоприношением Его тела (Евр. 10:10,14), что противопоставляется церемониям Ветхого Завета, которые не могли очистить человека (Евр. 10:2)[22].

«Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти» (Гал. 5:16). Налицо конфликт плоти и духа, и христиане, без сомнения, участники данного противостояния.... Iocus classicus для разграничения, демаркации и разделения того, что является совершенно невозможным для христианина (с точки зрения Бога), от того, что ему дозволено, — шестая глава послания к Римлянам с ее ответами на вопросы оппонента Павла: «Что же скажем? оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?» (6:1). «Что же? станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью?» (6:15). Двойное решительное те genoito отражает ужас, с которым апостол встречает такие вопросы. Те, кто мертв, чтобы грешить, не могут далее жить как прежде (6:2)... Они включены в процесс, противопоставленный тому, чтобы грешить (6: 3–5). Они знают, что тело греха упразднено в смерти Христовой, так, чтобы они больше не могли служить греху (6:6)... Поэтому они расценивают себя как тех, кто мертв, чтобы грешить, но жив для Бога в Иисусе Христе (6: 7–11)... В 6:14 категорически утверждается, что грех не должен властвовать над христианами... Они не должны превращать свои члены в орудия неправедности (6:13); сочетание праведности и греховности абсолютно исключено (6:16, 19)...

Формулировки первого послания Иоанна звучат подобно очень короткому и краткому резюме этой главы послания к Римлянам. Тот, кто рожден Богом и пребывает в Нем, не совершает греха (3:5.9, 5:18)[23].

Понимание Бартом роли Святого Духа в доктрине освящения также базируется на богатой экзегетической основе. Теолог цитирует

и Ветхий и Новый Заветы, причем часто он снова и снова повторяет одни и те же тексты.

> *Вторая глава Деяний не может быть понята без первой... Дар Святаго Духа, таким образом, дается людям, которые ожидали это с определенным пониманием и чаянием. Они уже были готовы принять Христа... стать на Его сторону... Пс. 50:12: «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня», Иез. 36:25–26: «И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших... И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное» ...Здесь прежде всего нужно помнить факт, внимание на который обращено в Деян. 1:5 — Христос крестит людей Духом Святым*[24].
>
> *Формально, слово «крещение» обозначает процесс очищения, которому подвергается человек. Независимо от того, что это может означать, это — новая интенция того, которого крестят. «Крещение Духом Святым», pneumati или en pneumati hagio (i) (Мк. 1:8, пар.: 1 Кор. 12:13; Ин. 1:33; Деян. 1:5; 11:16; 19:2), четко отличается от крещения водой. Крещение Духом предполагает перерождение и переориентацию человека, совершаемые Духом... Крещение с Духом — в подлинном смысле Божественное очищение и переориентация людей, после которого они становятся полномочными свидетелями Иисуса для всех народов (Деян. 2)*[25].

Значение освящения

Говоря о Святом Духе в первой части первого тома своей Церковной догматики, Барт показывает связь между святостью Духа и целью Духа в освящении людей, принимающих Его. Теолог характеризует освящение как «особое схватывание, захват, присвоение и запечатление» людей, получающих Святой Дух. Их не отличает их становление, «они те, кто не может быть из себя, люди, которые

принадлежат Богу, которые находятся в реальном товариществе с Ним, которые живут перед Богом и с Богом»[26].

Во вводном тезисе, открывающем параграф шестьдесят шестой, названный «Освящение человека», Барт связывает освящение человека с его возвеличиванием, созданием новой формы существования в качестве преданного партнера в Завете с Богом. Освященные, как это понимает Барт, являются людьми, которые были избраны и призваны к ученичеству, пробуждены к изменению, последующие труды которых должны быть во славу Божию, кто берет на себя знак Креста, кто имеет свободу даже будучи грешниками, чтобы быть в послушании Богу и быть Его утвержденными святыми[27]. Барт дает четкое определение используемых им терминов:

> *То, что называется освящением (sanctificatio), могло бы точно так же быть менее используемым термином возрождение (regeneratio), или обновление (renovatio), или обращение (conversio), или покаяние (poenitentia), которое играет столь важную роль и в Ветхом и Новом Заветах, или ученичество... Сам термин освящение уже включает идею святости[28].*

Концепция освящения как преобразования, отвращения от греха и обращения к Богу является особенно важной для доктрины Барта. Именно в этом преобразовании человек возвышен и возвеличен, чтобы стать настоящим партнером Завета с Богом[29], и это изменение для Барта — не просто реконструкция, преобразование или внешняя перемена; это — новое создание, творение новой жизни.

> *Conversio и renovatio в отношении к фактическому освящению человека — не что иное, как regeneration — новое рождение. Человек вовлечен в процесс преобразования, и более в нем нет ветхости. Он — не исправленный или переделанный вариант прежнего человека, он — новый человек во всем[30].*

Это глубинное изменение проникает и затрагивает самые сокровенные глубины человека. «Это должно быть внутреннее изменение, действием которого сам он становится иным человеком,

так, что этот иной человек свободно мыслит и действует, и ведет себя иначе, чем он делал прежде»[31]. В таком глубоком изменении Бог действует внутри человека, и именно там происходит освобождение человека. Бог относится к такому новому человеку серьезно, как к свободному и независимому существу, как к человеку с новой историей, являющейся его собственной, благодаря деятельности Бога, совершившего все это[32].

В богословии Барта между освящением и оправданием существует тесная связь. Эти два акта находят свое единство в феномене веры. Барт отмечает, что вера в Новом Завете является и оправданием, и одновременно освящением, и новым положением перед Богом, и новой жизнью. Таким образом, и оправдание и освящение есть ни что иное, как вера во Христа[33].

Несмотря на действительно субъективный характер освящения, поскольку оно полностью ориентировано вниз к человеку, в интерпретации данной доктрины Бартом, христологическое основание освящения не только обретает логический и темпоральный приоритет, но и всюду представляется объективным базисом для действования в человеке[34]. Именно поэтому Барт начинает очередной том Догматики, в котором он развивает доктрину освящения (4/2), с обширного обозрения величия Христа как Сына Человеческого. Речь идет не просто о величии Сына, но и о возможности изменения человеческой экзистенции по Его образу[35].

Итак, Барт утверждает, что возвеличение Христа — не просто Его собственное, но также и тех, для кого Он отдал Себя на смерть. Именно в Нем, в Его возвеличении, люди, не являющиеся природно святыми и праведными, стали святыми Божиими[36]. Таким образом, христоцентрическая интерпретация Барта предполагает, что действительность и объективность освящения распространяются на сферу жизни субъективного человека, оставаясь, однако же, деянием Бога. Нет, и не может быть, никакого самоосвящения, никакие усилия человека не могут принести ему искомого результата.

Это осуществляется, поскольку Бог дает человеку Свой приказ, поскольку Он дает Себя человеку в качестве командующего, что Бог требует от него для Себя, что Он выносит Свое решение относительно него и исполняет Свое суждение о нем. Именно потому, что Он делает это, Он освящает его, и благо вступает в царство человеческого существования[37].

Заключительным пунктом в рассмотрении освящения для Барта являются степени этого процесса. Исследователь не считает, что освящение есть нечто мгновенное или же, напротив, периодическое. Он рассматривает освящение человека как дело «всего движения жизни», включая сюда всю полноту и всё количество конкретной экзистенции[38]. Он справедливо обращает внимание на то, что, в пределах потока жизни, человек может иметь особенно яркие переживания и озарения, которые, однако, не дают возможности обозреть всё изменяющее и освящающее, направленное вперед движение[39]. То есть, в отличие от многих протестантских теологов, Барт не считает возможным вводить в учение об освящении понятие кризисного момента. «Божественное изменение — крещение человека Святым Духом — это не полублагодать, или полуадекватная благодать; это — полная и совершенно адекватная благодать»[40].

Оправдание и освящение

Барт утверждает, что Лютер в целом ориентирует свое богословие на оправдание грешника, а Кальвин концентрируется на теме освящения того же самого грешника[41]. Здесь можно добавить, что сам Барт направил все свое богословие на тематику примирения во Христе. В этом примирении теолог видит оправдание, освящение и призвание человечества. Он выстраивает стройную конструкцию учения, в котором обосновывает действительное и динамическое оправдание грешников на основе объективного оправдания, совершенного в Иисусе Христе. Чтобы обеспечить оправдание человека,

Иисус Христос помещает Себя на место человека, «судья оказывается на нашем месте», и, будучи безгрешным, берет на себя чужую вину греха таким образом, что люди могут быть освобождены от него. Поэтому субъективное оправдание становится объективной действительностью в Нем[42].

> *С божественным Нет и Да, сказанным в Иисусе Христе, выдернут корень человеческого неверия и греха. На его место помещен корень веры, новый человек послушания... Вера [стала] целью, реальной и онтологической потребностью всех людей и каждого человека. В оправдании грешника, имеющем место в Иисусе Христе, оно становится случаем, относящимся ко всякому человеку[43].*

Однако имея в виду оправдание, Барт не забывает об освящении. Он фактически заявляет, что освящение — не просто некое приложение к оправданию[44]. Мыслитель рассматривает оправдание и освящение как различные аспекты одного акта спасения. «Я буду вашим Богом» — это оправдание человека. «Вы должны быть моими людьми» — его освящение[45].

Человеческий ответ на Божие действие в деле примирения показывает различие, которое Барт делает между оправданием и освящением. Есть различие между верой, охватывающей праведность, обещанную греховному человеку в Иисусе Христе, и, с другой стороны, ответом послушной любви, переданной святости, дарованной такому человеку в Иисусе Христе.

> *Оправдание — не освящение и не сливается с ним. Освящение — не оправдание и не сливается с ним. Хотя оба они принадлежат друг другу и находятся неразрывно вместе, все же одно нельзя объяснить другим. Это — одна вещь, которую Бог поворачивает в свободной благости к греховному человеку то одной, то другой стороной[46].*

Барт весьма озабочен тем, что неправильное понимание отношений между оправданием и освящением может привести к ложному пониманию сотериологии и, в конечном счете, примирения. Он

не хочет ни «поглощения», ни искажения одного другим, но считает, что обоим должно быть отведено их законное место[47].

Другая сторона проблемы, которую Барт подчеркивает одинаково в исследовании отношения оправдания и освящения, такова: в то время, как они являются отличными и различными аспектами, они всё же едины и должны рассматриваться вместе, потому что они — аспекты одного и того же действия. «Оправдание и освящение — действия одного божественного Субъекта, поскольку этот Субъект делает Себя нашим»[48]. Барт особенно заботится о том, чтобы подчеркнуть, что освящение — не действие Бога, которое предшествует или следует за действием оправдания; он рассматривает действие Бога в примирении как единое целое. Таким образом, деяние примирения, осуществленное Иисусом Христом в Его искуплении, касается и оправдания, и освящения человека[49].

> *Каково прощение грехов, если оно непосредственно не сопровождается фактическим освобождением от власти греха? ...Каково освобождение для новой жизни, которое с самого начала и непрерывно не базируется на прощении грехов? ...Поскольку Бог обращается к греховному человеку, то обращение последнего к Богу не может быть ущербным... Доктрина освящения должна показать, что Бог действительно находится на этом пути вместе с человеком, поскольку Он примирил с Собой мир в Иисусе Христе*[50].

Итак, Барт предпочитает видеть и оправдание и освящение в контексте одного искупительного деяния Божия в Иисусе Христе. Всё же, однако, в своем собственном понимании примирения теолог вначале рассматривает оправдание, и поступает так потому, что оно имеет приоритет в логической структуре примирения. Оправдание делает возможным освящение. Однако Барт считает, что освящение — формально первенствующая реальность в вере и потому, опять же формально, превосходит оправдание.

> *В simul (в единстве. — Авт.) одной Божественной воли и деяния оправдания первая есть основание, а второе — предположение;*

освящение первенствует как цель, но оно вторично в отношении Божественного желания; и поэтому оба являются превосходящими и оба подчиненными... Действует лишь одна благодать Иисуса Христа, она и оправдывающая и освящающая благодать, и к славе Бога и к спасению человека[51].

Христологические основы освящения

Иисус Христос, согласно Барту, является единственным действующим субъектом в деянии примирения[52]. Теологическое осмысление освящения ни в коей мере не должно затенять эту реальность. В религиозном присвоении человеку благодати Божией всегда присутствует соблазн того, чтобы попытаться оправдывать и освящать себя без деяния Христова, и это тот случай, о котором Барт будет постоянно напоминать как о недозволенном. В параграфе, названном «Откровение Божие как отмена религии», он решительно утверждает, что Откровение противоречит религии, а религия выступает против Откровения. Таким образом, он напоминает, что «Откровение Божие в Иисусе Христе утверждает, что наше оправдание и освящение, наше преображение и спасение были раз и навсегда произведены и достигнуты в Иисусе Христе»[53], а возможность и действительность освящения имеют твердое основание в объективной действительности Его освящения, и не имеют никакого основания или существования вне Его действования. «Иисус Христос для нас, как в высшей степени объективный случай, — слово примирения, на основе которого зиждется служение примирения»[54].

Однако же Барт понимает, что в пределах единой действительности искупления и примирения существуют объективное и субъективное измерения, то есть Божественный акт и предложение, но, наряду с этим, также и активное человеческое участие в этом, как ответ на призыв Бога. «Христианская жизнь основана

не на том, что человек занимает место Иисуса Христа как его личного спасителя, но когда Иисус Христос занимает место человека, чтобы освободить его»[55]. Отправной точкой учения об освящении, согласно Барту, всегда должно быть то, что Христос снизошел к человеку и стал одним из людей не потому, что Он Бог, а потому что мы грешники. «Он не нуждается в нашей вере, но наша вера нуждается в Нем»[56]. Христос пришел для того, чтобы освободить человека от власти греха и освободить его для лучшего образа жизни в содружестве с Ним, но это может стать действительностью только в том, чем он Сам является и что совершает[57].

Объективность и актуальность освящения

Деятельность Бога во Христе происходила в истории. Эта историческая деятельность имела и имеет продолжающееся значение. Что Бог сделал однажды, раз и навсегда, в Иисусе Христе, достигает настоящей реальности всего человечества. Произошедшее со Христом навсегда изменило людей.

> *В самом конкретном смысле термина, история этого — мировая история. Когда Бог был в Христе, он примирил мир с Собой (2 Кор. 5:19), и поэтому нас, каждого из нас. В этой единственной в своем роде Человечности была возвеличена и вознесена наша человеческая природа*[58].

Теперь, когда Барт полностью христологически-объективно обосновал доктрины примирения, оправдания и освящения, он переходит к субъективной составляющей и показывает, какое значение всё это имеет для человека.

> *Оглядываясь назад, мы с изумлением можем спросить, как получилось, что Реформация и (кроме нескольких исключений) весь ранний и особенно недавний Протестантизм, следуя за Лютером и Кальвином, могли пропустить это измерение Евангелия, которое так ясно засвидетельствовано в Новом Завете, — Его мощи как*

вести о милосердном, всемогущем и безоговорочном окончательном освобождении от смерти и заблуждения как сил зла[59].

Следуя за Кальвином, Барт рассматривает бытие человека во Христе, *participatio Christi* (принятие Христа). Один лишь Спаситель делает оправдание и освящение конкретным событием. Христос творит святых, давая им направление и цель, давая человеку участие в Его собственной святости. Таким образом, человек во Христе не может быть тем же самым человеком, которым он некогда был вне Христа. Он становится «новым человеком», действительно иным человеком с новой природой. Для Барта выражение «ветхий / новый человек» вполне может быть метафорическим, но сама метафора указывает на действительность случая. Ветхий человек отринут. «Рождественская весть повествует о том, что является объективно реальным для всех людей, и поэтому для каждого из нас в Нем. С начала и до конца, то, что мы находимся в Нем»[60].

Барт, рассматривая сообщения о Рождестве, подчеркивает, что из них следует факт исключительности и несмешиваемости бытия человека в качестве христианина с каким-то иным бытием. Теолог утверждает, что иное понимание возможно лишь в том случае, если сообщение о Рождестве игнорируется. В возвеличенном Иисусе Христе, втором Адаме, имело место быть и было реализовано освящение всего человечества. Однако истинность этой гарантии с очевидностью не установлена в умах людей; это написано непосредственно в их сердцах и вложено в их уста: верующие действительно принадлежат Ему. Результат этой действительности — то, что христиане имеют мир с Богом через Господа Иисуса Христа (Рим. 5:1)[61].

Поскольку мы находимся в Иисусе Христе перед Богом, то поэтому, по правде говоря, относительно нас может быть сказано, что мы являемся праведными перед Богом и что мы являемся также святыми перед Богом[62].

Действительность освящения христианина не просто экзистенциальна, она не что-то, что он думает или чувствует. Это бытие,

бытие во Христе. «В Нем мы имеем и оправдание наше, и освящение. Всё это свершилось и находится в силе сейчас. Это является истинным и актуальным»[63]. И это — не просто нечто, что было вменено человеку Богом; это передано человеку в фактичности его существования.

То, чем Он наделяет человека, когда Он дает ему Свое руководство, — не возможность, но новая действительность, в которой он является подлинно свободным перед лицом этой неволи; свободным, чтобы поднять себя в описанном смысле... Дарование этой способности есть освобождение человека — его освящение[64].

Освящение человека в Иисусе Христе не просто потенциально. Не есть это и фигуральное выражение. Это — не маска, не костюм, который он может надеть, чтобы скрыть свою истинную идентичность. В крещении в смерть и воскресение Иисуса Христа человек становится новым творением, новой духовной личностью, с обрезанным сердцем. Тут в его существовании возникает объективно новая реальность.

В крещении подается вся полнота спасения, происходит тотальное оправдание, освящение и призвание человека к новому бытию, вызванному к реальности в Иисусе Христе[65].

Субъективное усвоение освящения: деятельность Святаго Духа

«Сам Иисус Христос pro te, только для меня. Сам я — только субъект, для кого есть Он. Это точка отсчета. Это — новизна бытия, новое творение, новое рождение христианина. Всё остальное следует из этого»[66].

Любой, кто достаточно читал Барта, понял бы, что вышеупомянутая цитата могла появиться лишь после того, как было написано много страниц, позволяющих ясно понять цель автора и обосновывающих христоцентрическую независимость (там — более 700 таких

страниц в одном лишь томе издания!). Но дело в том, что даже такой теолог, как Барт, столь озабоченный акцентированием внимания на теоцентризме и христоцентризме, должен признать субъективное усвоение, делающее примирение личностной действительностью. Объективное содержание истины об Иисусе Христе включает человеческую действительность, оно запечатлено в людях. Таким образом, объективное событие Христа становится субъективным событием индивида[67].

Барт предлагает завораживающее описание результатов объективной реальности Христа — Сына Человеческого, отпечатывающейся в человеческой субъективности. Бог дает силу быть свободными в Нем и в свободе соответствовать тому, что имеет место быть в Иисусе Христе. Христианин уже наличествует в реальности, но он находится всегда в процессе становления. Он знает, что источник этой силы не открыт им самим, но находится в Том, Кто больше, нежели он сам. Это — сила света. «Это свет от тьмы креста Иисуса Христа во тьму нашего существования»[68]. Его признак — освобождение, позволяющее видеть действительность свободы в Иисусе Христе. И речь теперь идет уже о знании. Это мир, который может удалить антитезу между Богом и человеком, человеком и человеком, человеком и им самим. Его признак — жизнь; подлинная, настоящая, в гармонии с Богом, незапятнанная и неразрушимая: вечная жизнь. «Действие этой силы не должно уничтожать нашу приземленность, но давать ей новое направление»[69]. Эта сила есть действие Святого Духа.

«Сила, делающая этих людей свободными, способными, желающими и готовыми дать этому событию место, центральное место, в их желаниях и мыслях... Божественное изменение и акт, действием которого это случается, — деятельность Святаго Духа»[70]. Святой Дух — самостоятельная субъективная действительность Откровения Божия, является Духом, делающим христиан теми, кто они есть. Именно Его деятельность позволяет совершать переход от Иисуса к конкретному человеку, участвовать в Его величии:

получать и обладать Святым Духом — значит иметь Его руководство к тому, чтобы быть живой частью Церкви. «Через излияние Святаго Духа Откровение Божие может достигать человека в его свободе»[71]. Святой Дух — действующая сила Божия, позволяющая благой евангельской вести достигать основ экзистенции человека и включить его в процесс трансформации по образу Христа. «Святой Дух — это Сам живой Господь Иисус Христос в деянии освящения Его отдельных людей в мире»[72]. Невозможное для человека становится возможным с Богом, а потому действительным. Таким образом, человек не просто пассивный участник освящения, но и активный соработник Святаго Духа[73]. Деятельность Духа состоит в том, чтобы призвать человека к активному принятию ученичества, покорно ответить на «следуй за Мной» с пожизненным обязательством отвержения себя и несением собственного креста. Такой ответ на призыв Божий естественно предполагает соответствующее этическое измерение.

Цель освящения

Примирение, оправдание, освящение, обращение, спасение: всё это указывает на изменение от греха к святости, от отчуждения к сыновству, от противления к покорности, от вражды к миру. В примирении мира с Собой в Иисусе Христе Бог не только излечил грех, но также дал возможность прогрессивного действия для настоящего и будущего человека в товариществе с Ним и другими людьми. Индикатив здесь предполагает императив.

> *Поскольку Слово Бога, являющееся Откровением и действием Его благодати, достигает нас, Его цель состоит в том, чтобы наше бытие и действие были приспособлены к Нему. «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Истина евангельского индикатива становится начальной точкой для восклицания, превращается в императив*[74].

Императив «будете святы» является просто обязательным признаком неудержимой динамики индикатива «ибо Я свят», то есть Я являюсь святым и действую среди вас сообразно этому, поэтому Я делаю вас святыми — это ваша жизнь и норма[75].

Теологическая этика вопрошает, до какой степени имело место освящение человека в Иисусе Христе, и вопрос этики становится фактически вопросом относительно валидности экзистенции «нового человека» во Христе. Право на такое новое бытие определяется абсолютным правом Бога, поскольку Его Слово становится субъектом, утверждающим человека в новом статусе. Таким образом, христианская жизнь начинается и заканчивается любовью[76].

Освященный человек призывается для определенной цели, и эта цель состоит в том, чтобы воздать хвалу Богу своими добрыми делами, которые сами в себе не обладают никакими качествами, могущими обеспечить самоспасение. Освящающую деятельность осуществляет Бог, дела же людей есть лишь следствие того, что они освящены[77]. Освященный отдает себя в послушание Богу, примирившему его, он входит в теснейший контакт с крестом Христовым и понимает, что для спасения жизни ему необходимо жить Его жизнью, а от своей отказаться. «В кресте, возложенном на христианина, мы действительно имеем дело с исполнением его освящения»[78]. Лишь в кресте примиренный человек обнаруживает (подчас среди его собственного уныния, сомнения и отчаяния) истинную солидарность с ним Христа в Его вопле богооставленности[79].

В кресте человек находит также самое полное и глубокое выражение любви в смысле самоотдачи. Акт веры — акт агапической любви всей жизни христианина, его полной самоотдачи, обусловленной тем, что сам он лишь реципиент самоотдачи и любви Христа[80].

Наличие христианской любви в нас есть движение, в котором человек отворачивается от себя... В акте любви происходит поворот к совершенно иному, к тому, кто полностью отличается от предмета любви. Христианская любовь обращается к другому

просто ради другого. Она не желает этого для себя... В христианстве любящий субъект отдает себя другому...[81]

Когда человек обращается в своей любви к Богу, он становится свободным для повиновения, служения и самоотдачи Тому, Кто первым возлюбил его. Тот путь, которым идет человек в вере, все его дела, всё это полностью предопределено благодатью Божией в отношении него.

Освящение и грех

Даже беглое знакомство с амартологической проблематикой в рассматриваемых трех томах Догматики Барта позволяет сделать вывод, что для теолога данная проблема представлялась весьма важной. Об этом свидетельствует то, что он инкорпорирует в каждый из томов многочисленные параграфы, описывающие феноменологию и различные аспекты греха, угрожающие подрывом и уничтожением действительности примирения, достигнутой в искупительном деле Христовом. Сила и результат объективного события искупления Христова не вызывают вопросов. Однако же данная тема в ее субъективной составляющей фактически остается пространством диалектической напряженности, которую Барт исследует с точки зрения Священного Писания и применительно к человеческой ситуации, встречающейся в реальности жизни.

Итак, каким образом Барт примиряет в отношении одного и того же человека характеристики «грешник» и «святой»? Каким образом соотносятся дух и плоть в христианине? Как индивид может быть в одно и то же время ветхим и новым человеком?

Есть многочисленные ссылки в работе Барта, которые решительно утверждают, что человек, даже будучи примиренным, искупленным и освященным деянием Бога во Христе, всё же является всё еще грешником[82]. Однако, наряду с этими заявлениями, в этих же самых текстах обнаруживается не меньшее количество тезисов, объ-

являющих, что примиренный, оправданный, освященный человек мертв для греха и жив для Бога в качестве новой твари[83].

В параграфе об освящении Барт обозначает прогрессию, которая неизменна во всех случаях. Святые теперь — изначально грешники. Их освящение устанавливает предел бытию во грехе. Хотя они всё еще грешники, живущие во плоти, относительно греха устанавливаются определенные пределы. Таким образом, их бытие как грешников не уничтожается полностью, но смещается на периферию жизни, и ему устанавливаются границы. Их греховная пассивность подобна сну, а изменение — пробуждению. В этом пробуждении им дается сила поднять себя. В результате, их освящение приходит к ним «сверху» и обеспечивает реальное изменение их экзистенции. Их бытие в качестве грешников надламывается, но окончательно не разрушается[84].

Пробуждение таких грешников не мгновенно, но представляет собой длящийся акт[85]. Это восстание от сна смерти, истинное изменение, смерть ветхого человека. Это опыт, отмеченный всем течением жизни, а в пределах этого движения идет постоянная война. В таком воссозданном человеке сосуществуют в напряженности две взаимно исключающие установки. Именно в этом пункте Барт обращается к *simul justus, simul peccator* (одновременно и праведник, и грешник) Лютера. В этой динамической напряженности осуществляется изменение человека. Нет ни одного мгновения, когда человек мог бы быть рассматриваем вне контекста этого *simul*. В этой борьбе ветхого и нового человека первый может одержать верх, хотя человек и осознает, что прежнее бытие для него неприемлемо.

Барт утверждает, что в Новом Завете реальной смерти ветхого человека соответствует столь же реальное появление нового человека. Относительно нового человека теолог считает, что он должен пройти от «известного прошлого к будущему, которое только открывается»[86]. Реализация полученной свободы есть залог и воз-

можность реального и полного изменения. Все эти «невозможные возможности» постигаются исключительно лишь в его *participatio Christi* (приятии Христа). В той действительности ветхий человек умирает и возникает новый[87].

Барт здесь вполне зависим от библейской напряженности, которая существует между «уже» и «еще нет». Темпоральные различия между прошлым, настоящим и будущим не всегда ясны даже в Священном Писании. Всё же Барт не переносит действие примирения в эсхатологию, но фактически привносит его в настоящее время, которое динамически движется в будущее, будучи основанным на разрыве с прошлым[88].

Мыслитель начинает с *simul justus, simul peccator* Лютера, но движение мысли теолога проходит, в целом, вне данного контекста[89]. Барт считает, что Кальвин ошибался, делая слишком сильный акцент на *mortification* (умирание, умерщвление) с соответственно недостаточным акцентом на *vivificato* (оживление, оживотворение). Этот недостаток теологии Кальвина Барт исправляет в собственном рассмотрении данной тематики[90]. Принимая концепцию Кальвина о *participatio Christi*, Барт развивает ее совсем не в духе теологии Кальвина[91]. В конечном счете, доктрина освящения Барта принимает всю серьезность греха и его воздействия на человека; но столь же серьезно акцентируется на значении оправдания и освящающей деятельности Бога в Иисусе Христе. Для Барта в *participatio Christi* есть и *justificatio*, и *regeneratio*, и *vivificatio*. Лишь в этом процессе возможно также и sanctificatio человечества.

Заключение

Итак, центром бартианской доктрины примирения является положение о том, что «Бог во Христе примирил с Собою мир». Это объективное Откровение Бога человеку имело место в историческом воплощении, безгрешной жизни, жертвенной смерти, воскресении

и вознесении Иисуса Христа, Который закладывает надежное основание для примирения грешников.

Бог открыл Себя в Своем Слове — Иисусе Христе. Он сошел в глубины человеческой экзистенции, чтобы искупить и примирить людей с Собой. На основе этого деяния Божия и его продолжающегося действия реальность нового существования для любого человека становится не только возможностью, но и действительностью. Таким образом, примирение включает оправдание как объективный факт. Оно также включает освящение — субъективное усвоение благодати Божией, преизбыточно дарованной во Иисусе Христе. Это предполагает призвание человека, дарование ему нового направления и цели тотальности бытия во Христе.

Доктрина освящения Барта — естественная корреляция его концепции оправдания.

Как реально оправданное существо, человек действительно становится новым творением, новой природой во Христе. Несмотря на историческую солидарность со грехом, как действительностью прошлого, человек омыт, освящен, помещен в поток движения к окончательной цели прославления «во Христе».

Барт находит совершенно естественным продолжать говорить о христианине как о грешнике в напряженной диалектике настоящего. По сути своей, его концепция освящения моноэнергична. Сводя всю деятельность оправдания, освящения и призвания человека к факту смерти, воскресения и вознесения Христа, имеющим отношение ко всем людям, Барт созидает теологические основание для сотериологического универсализма. Его позиция, при дальнейшем развитии, предполагает, что все люди универсально оправданы, призваны и освящены.

«Бог во Христе примирил с Собою мир». Для Барта примирение включает оправдание, освящение, призвание. Субъективное усвоение объективной деятельности Бога во Христе — не некая шарада или маскарад; это реализация измененной действительно-

сти человека, предполагающей отмежевание от ветхого человека и облечение в нового.

Примечания и библиографические ссылки

1. См.: *Karl Barth.* Church Dogmatics / Ed. G.W. Bromiley and T.F. Torrance. Edinburgh: T. and T. Clark, 1936–1981.V.4/1.P.740–743. В дальнейшем цитируется только это издание, поэтому сразу указываем номер тома и страницу.
2. См.: V. 4/2.P.727–733.
3. См.: V. 4/3.P.3.
4. V. 1/2.P.215.
5. См.: V. 2/2.P.184.
6. См.: V. 4/2.P.142.
7. V. 1/2.P.222–223.
8. V. 1/2.P.237.
9. V. 1/1.P.453.
10. V. 4/2.P.118.
11. V. 4/2.P.464.
12. V. 1/2.P.220.
13. V. 2/2.P.517.
14. V. 4/2.P.500–501.
15. См.: V. 4/1.P.255.
16. V. 4/1.P.255.
17. V. 4/2.P.277.
18. V. 4/2.P.515.
19. См. следующие разделы в V: 4/1.P.321, 749; 4/2.P.365, 561–563; 4/4.P.9–10.
20. См.: V. 4/1.P.321.
21. См.: V. 4/2.P.365–366.
22. V. 4/1.P.224.
23. V. 4/2.P.370–371.
24. V. 1/2.P.222.
25. V. 4/4.P.30.
26. V. 1/1.P.450.

27. См.: V. 4/2.P.499.
28. V. 4/2.P.500.
29. См.: V. 4/2.P.291.
30. V. 4/2.P.563.
31. V. 4/4.P.18.
32. См.: V. 4/4.P.22–23.
33. См.: V. 1/2.P.313.
34. См.: V. 2/2.P.540.
35. См.: V. 4/2.P.69–70.
36. См.: V. 4/2.P.294.
37. V. 2/2.P.548.
38. См.: V. 4/2.P.566–569.
39. См.: V. 4/2.P.567.
40. V. 4/4.P.35.
41. См.: V. 1/2.P.208.
42. См.: V. 4/1.P.236–243.
43. V. 4/1.P.747.
44. См.: V. 4/2.P.35.
45. V. 4/2.P.499.
46. V. 4/2.P.503.
47. См.: V. 4/2.P.503–505.
48. V. 1/1.P.489.
49. См.: V 4/2.P.503.
50. V. 4/2.P.505.
51. V. 4/2.P.508–509.
52. См.: V. 4/1.P.197.
53. V. 1/2.P.308.
54. V. 4/1.P.224.
55. V. 4/2.P.289–293.
56. V. 4/4.P.21.
57. См.: V. 4/1.P.228.
58. V. 4/2.P.269.
59. V. 4/2.P.233.

60. V. 4/2.P.270.
61. См.: V. 4/2.P.266.
62. V. 4/2.P.273–274.
63. V. 4/2.P.369.
64. V. 4/2.P.531.
65. См.: V. 4/4.P.34.
66. V. 4/1.P.755.
67. См.: V. 4/2.P.303.
68. V. 4/2.P.377.
69. Там же.
70. V. 4/4.P.26–27.
71. V. 1/2.P.246.
72. V. 4/2.P.522.
73. См.: V.414.P. 6.
74. V. 2/2.P.512.
75. V. 4/2.P.501.
76. V. 1/2.P.371.
77. См: V. 4/2.P.585, 596–598.
78. V. 4/2.P.607.
79. См.: V. 4/2.P.612.
80. См.: V. 4/2.P.731.
81. V. 4/2.P.733.
82. См., к примеру: V. 1/1.P.466; 1/2.P.373; 4/2.P.396, 531.
83. См., к примеру: 2/2.P.125, 143; 4/1.P.252, 253, 296, 236–238; 4/2.P.93, 225, 576.
84. См.: V. 4/2.P.531.
85. См.: V. 4/2.P.553–584.
86. V. 4/2.P.573–574.
87. См.: V. 4/2.P.578–579.
88. См.: V. 4/2.P.582.
89. См.: V. 4/2.P.572–574.
90. Там же.
91. См.: V. 4/2.P.574–577.

Герменевтическая концепция в религиозно-философском мышлении Карла Барта

Данная статья посвящена изучению герменевтической методологии, используемой авторитетным реформаторским теологом XX века Карлом Бартом для выявления когнитивной значимости христианских сакральных текстов. Известно, что Реформация началась как попытка очистить церковную жизнь, вернуться к идеалу евангельского первохристианства. По мысли ее основателей, все развитие Церкви в послеевангельскую эпоху было безусловным упадком, в котором человеческие предания заслонили собой евангельскую истину. Поэтому нужно вернуться к ее первоисточнику — Священному Писанию и отбросить все позднейшие наслоения — предание. Единственным вероучительным авторитетом для протестантов стала Библия, что выражается принципом *sola Scriptura* — «только Писание». Подобно спасению личной верой принцип *sola Scriptura* исходил из общей идеи Реформации о правомочности личностного, неопосредованного обращения к Богу. Единственным источником знания о вере, таким образом, осталось Писание, которое для реформаторов было также и точкой опоры в борьбе с Римом, когда авторитету папской власти был противопоставлен общедоступный неиерархический авторитет — Библия. Поэтому неудивительно, что К. Барт, будучи представителем реформаторской традиции, в осмыслении реалий христианства всегда исходил из сакрального библейского текста. Учитывая данный контекст, с одной стороны, данная статья посвящена выяснению значения библейских текстов для творчества К. Барта и исследованию бартианской концепции «свидетельства», а с другой — исследованию предлагаемых мысли-

телем стадий и условий интерпретации для адекватного восприятия сакральных текстов.

Для того чтобы понять роль Библии в исследовательской работе К. Барта, следует рассмотреть его доктрину Писания как таковую. Известно, что сам теолог подходил к сакральному тексту как к свидетельству. Концепция «свидетельства» имеет у Барта как положительную, так и отрицательную функцию. О положительном компоненте свидетельствует то, что в качестве «оригинального и законного свидетеля о самооткровении Бога Священное Писание имеет это откровение своим основанием, объектом и содержанием»[1]. Это означает, что «Бог непосредственно сейчас говорит то, что говорит текст»[2]. Как оригинал и непосредственный свидетель Библия — самостоятельное Слово Божие, имеющее приоритет над любыми иными источниками и в догматике, и в теологической этике[3]. Однако, несмотря на утверждение о том, что библейский текст никогда не может быть отделен от откровения Божия, теолог утверждает, что данный текст никогда не может идентифицироваться с откровением. То есть «свидетель» — не то же самое, что «засвидетельствовано»[4]. Это утверждение о неидентичности Священного Писания и Слова Божия делается К. Бартом по нескольким причинам. Все, что написано в Библии, написано человеком. Поэтому библейские тексты исторически относительны и как таковые подлежат историческому, культурологическому и лингвистическому изучению. Однако они намного шире того контекста, к которому принадлежат, поскольку в этом контексте они повествуют о чем-то важном, указывают на что-то превосходящее их самих, так, что значение этих текстов находится больше перед ними, чем позади них[5]. Поэтому тот, кто стремится понять их, не может ограничиваться возможностями историко-критического или лингвистического анализа[6]. Такое акцентирование внимания на антропологическом компоненте Библии до некоторой степени обусловлено желанием подчеркнуть те ограничения, в которых существует сакральный

текст, сообразующийся со свободой человека, избирающего путь повиновения Богу и становящегося способным говорить Его слово. Слово «удостаивает человечество», «беря плоть человеческих слов»[7]. Что касается «отрицательной» функции концепции «свидетельства», она заключается в том, что теолог, говоря о важности человеческого компонента в Писании, на этом основании утверждает возможность ошибок в священном тексте. «Библейские авторы, — пишет мыслитель, — говорят как склонные к ошибкам, допускающие возможность ошибки человека, как и их собственные»[8]. То, что они говорят, может быть подвергнуто всем видам критики — мировоззренческой, исторической, этической, религиозной или теологической. К. Барт отмечает противоречия или несогласованности *(Widersprüche)* между Законом и пророками, Иоанном и синоптическими евангелистами, Павлом и Христом, что, впрочем, нужно ему лишь для иллюстрации того, что Библия — не теологическая система[9]. Однако есть и иной вид ошибок, которые К. Барт приписывает Библии. Такого рода ошибки появляются в результате ограничений, налагаемых на понимание человека специфической культурной окружающей средой. «Каждый из них (библейских авторов — *А.В.*) по-своему и в разной степени разделил культуру и окружение своего времени, форма и содержание которой могли быть оспорены другими временами и окружениями... В библейском восприятии мира и человека мы постоянно наталкиваемся на предположения, не являющиеся нашими, а также на утверждения и суждения, которые мы не можем принять»[10]. К. Барт усматривает причину возможности такого влияния культуры в том, что, с одной стороны, человек не всегда в состоянии отличать друг от друга факты и ценности, историю и миф. Такие ошибки не могут, однако, относиться к важным моментам, а затрагивают лишь периферию текста. Барт, признавая теоретическую возможность такого рода ошибок, не может допустить их наличия в реальности. Теолог исходит из того, что, когда бы человек ни жил, он всегда подвержен влиянию культуры своего

времени, а потому не может выступать судьей сакрального текста[11]. Создается впечатление, что Барт предлагает при изучении библейских повествований постоянное *sacrificium intellectus*. Самое большее, что возможно, это говорить о возможности ошибок. Концепция библейской «ошибки» у К. Барта включает только ограничения, наложенные недостатком системы. Библия ошибочна не в смысле, что там содержится неправда, а лишь в том смысле, что она несовершенна. Это вполне вписывается в концепцию теолога о различии Библии и Слова Божия. Из того, что Библия несовершенна в смысле системности, следует, что интерпретатор не имеет прямого доступа к ее смыслу. Даже для относительно хорошо развитого богословия апостола Павла и апостола Иоанна К. Барт утверждает лишь возможность постепенного понимания «посредством кропотливого, долгого строительства по некой гипотетической схеме»[12]. Процесс такого строительства предполагает рискованные суждения о том, что в тексте важно, а что периферийно, что должно быть воспринято буквально, а что символически[13]. Для теолога возможность понимания Библии намного превосходит просто интерпретацию, она подразумевает толкователя, воздействующего на текст и творчески обнаруживающего его смысл. Такая работа вовлекает интерпретатора в сферу того, к чему обращается не он сам, а текст. В случае Библии это — активно действующая реальность Бога, ведь Библия — Его Слово.

Значение Библии определяется для человека его личным отношением к ней, когда он свободно может принять или отвергнуть ее содержание. Понимание же Библии — не процесс, а случай, обусловленный благодатью. Это объективная сторона того, что подразумевает К. Барт, когда говорит о Библии, «становящейся» Словом Божиим, божественным чудом, Словом Божиим, «решающим», когда текст должен стать Словом[14]. Соответственно, понимание значения Библии предполагает слушание Слова Божия, а не только правильный подход и применение объяснительного метода к тексту.

Перед интерпретатором стоит задача установления правильного соотношения между его «я» и содержанием сакрального текста. Для понимания смысла Библии интерпретатор должен быть готов к встрече Слова благодати, которое наполняет эти тексты. Такая позиция предполагает благодарность, покаяние и готовность к послушанию, то есть приближение к тексту с позиций веры. Однако дело пробуждения и укрепления веры — суверенная деятельность Святого Духа.

Это другая, то есть субъективная сторона чуда, посредством которого Библия становится Словом Божиим[15]. Итак, дистинкция между Библией и Словом Божиим призвана утвердить свободу Бога и одновременно утвердить теологическую историчность интерпретатора. Такая позиция помещает взаимодействие библейского текста и его интерпретатора в контекст отношений между благим Богом и греховным человеком и дает начало библейской герменевтике, которая, таким образом, является исключительно теологической.

Итак, К. Барт для адекватного восприятия сакрального библейского текста предлагает условием «творческое подчинение» этому тексту. Эта позиция теолога радикально контрастирует с подходом большинства библейских интерпретаторов, требующих для правильного понимания Библии наличия духовных навыков со стороны читателя. Барт не может быть понят, если не обращать внимания на то, как решительно он пересматривает задачу христианского богословия. К. Барт предлагает нечто большее и более глубокое, чем просто экзегетическая техника. От читателя требуется, чтобы он сам был сформирован чудом божественной речи, которая сталкивается с ним через текст. Читатель должен быть движим высшей сущностью, на которую указывает Писание. Эта «сущность» воздействует на читателя на уровне всех его духовных измерений, делая из него совершенно новый вид человека. Задача библейской интерпретации состоит не в том, чтобы рассматривать сакральный текст как предмет исследования, а в том, чтобы быть захваченным этим предме-

том — откровением Бога. Барт пишет в связи с этим: «Это — скорее вопрос того, чтобы быть захваченным предметом, действительно захваченным так, чтобы быть побежденным предметом, быть тем, кто подчинен им для того, чтобы мы могли исследовать гуманность слова, которое говорит нам об этом»[16].

К. Барт считает недопустимой концепцию буквального или грамматического вдохновения, ставящую различие Библии и Слова в опасное положение. Теолог обращает внимание на то, что такая доктрина присутствовала в ранней Церкви и характеризовала протестантскую ортодоксию. Появление такого подхода обусловлено секуляризацией понятия «откровение». «Секуляризацией» теолог называет здесь тенденцию к тому, чтобы считать возможным прямо, «естественно» постигать значение Библии, то есть, признавая роль Святого Духа в создании Библии, игнорировать это в процессе чтения. Придерживающийся такой секулярной концепции откровения может вообразить, что Библия может быть правильно использована им без непосредственного влияния на него благодати Божией[17]. Без учета разграничения Библии и Слова сакральный текст превращается в прорицания оракулов, становясь резюме божественного знания, что делает его волшебным инструментом человеческой власти, а не случаем человеческой благодарности, раскаяния и повиновения в ответ на благую весть Бога[18].

К. Барт фактически утверждает, что различие между Писанием и Словом Божиим нужно для того, чтобы не допускать «использования» Священного Писания. «Использование» подразумевает манипуляцию с текстом в собственных корыстных целях. При таком отношении текст не может быть понят адекватно. Его можно понять, лишь подчиняя себя его значению и позволяя ему критиковать читателя. Здесь К. Барт предвосхищает ставшее герменевтическим трюизмом мнение Г. Гадамера, согласно которому интерпретатор должен постоянно вопрошать текст о его значении, вести с ним диалог[19].

Нельзя не согласиться с В. Жанрондом, отмечающим, что К. Барт имеет тенденцию к расцениванию утверждения критического первенства Слова Божия для предотвращения ложной рефлексии относительно герменевтического метода, так как подобная рефлексия может породить иллюзию, что все, что способно «ухватить» откровение Божие, является адекватной техникой. В связи с этим В. Жанронд пишет: «Событие откровения Божия... нельзя, конечно, гарантировать каким-либо методологическим соображением. Однако методологическое отражение может подготовить читателя к тому, чтобы действовать ответственнее в процессе интерпретации»[20]. Несмотря на это критическое замечание, Жанронд позитивно отзывается о трех стадиях, выделяемых им в предложенном К. Бартом герменевтическом методе: толкование *(explicatio*), рефлексия *(meditatio)* и усвоение *(applicatio)*[21]. В. Жанронд знает и о том, что К. Барт, утверждая критическое первенство Слова, не предполагает при этом устранение литературно-исторической критики Библии в целом, ведь это составная часть толкования[22]. Жанронд не находит у Барта «открытого» осуждения предположений, с которыми интерпретатор подходит к тексту. Но, однако, согласно В. Жанронду, такого рода критика — главная функция второй стадии метода К. Барта[23]. Поэтому даже в смысле Жанронда неверно говорить о том, что Барт в интерпретации Библии отказывается от методологической рефлексии, несмотря на то, что его риторика иногда, как кажется, указывает именно на это. Следует согласиться с Жанрондом в том, что герменевтическая методология Барта не учитывает проблемы обусловленности восприятия текста со стороны читателя, неизбежно подверженного влиянию той культуры, в которой он существует. Не учитывает она и вытекающую из этого проблему возможности законного множества исторически обусловленных прочтений. Неочевидно, однако, что позиция Барта в данном случае относится к теологическому или герменевтическому принципу. Как уже отмечалось, мыслитель допускает, что в процессе понимания

Библии присутствует и человеческое творчество, хотя для него этого не было достаточно для подтверждения возможности наличия законных интерпретаций. Вероятно, можно объяснить отказ Барта в расширении его герменевтической методологии в теорию чтения в терминах факта тем, что его приоритетной задачей было представить библейскую герменевтику «в пути», признающем теологическую историчность читателя.

Мыслитель исходит из того, что все повествования в Библии представлены в форме истории отношений Бога и человека, и эта история — «истинное содержание и объект библейского свидетельства»[24]. В связи с этим возникает проблема рационального осмысления различных библейских рассказов. В Библии содержатся повествования о разных людях, о еврейских и христианских общинах в разных местах и в разное время. Эти истории относятся к конкретным событиям и не могут быть сведены к чему-то иному. Но они получают свое более глубокое значение из общей структуры и контекста повествования, в который они включены. Это метаистория о спасительных деяниях Бога в мире через жизнь, смерть и воскресение Его воплотившегося Сына. Таким образом, христология выступает у К. Барта общим контекстом всего континуума истории. Метаистория приобретает новую форму в каждом отдельном случае, когда речь идет о спасении конкретного индивида. Но также верно, что сама метаистория может быть рассмотрена по-другому. Некоторые читатели, например, могут предпочесть замену слова «спасение» на «освобождение», понимая его прежде всего в социально-экономическом смысле. Но степень «естественности» такого прочтения должна, в таком случае, стать предметом рационального обсуждения, поскольку идентичность текста — не во всем продукт, обусловленный интересами читателя. Понимание смысла истории в Библии всегда сопряжено с риском ошибочной интерпретации. Здесь, считает теолог, если исследователь хочет использовать вероучительные ресурсы Библии когерентно, ему методологически

необходимо предварительно принять тезис о внутренней целостности Библии, что опять же предполагает риск. К. Барт обращается к целостным повествованиям, а не к концептуальным терминам, поскольку повествование шире охватывает разносторонний библейский материал, нежели отдельные термины. Барт, однако, приходит к выводу, что попытки суммирования теологического библейского материала в терминах единственной концепции или темы — не успешны[25]. Итак, К. Барт использует библейские рассказы теологически, предполагая, что эти повествования имплицитно содержат в себе важные богословские концепции. Барт отмечает, что «до сего дня они (синоптические евангелия — *А.В.*) часто оценивались менее высоко (даже Лютером) по сравнению с Павлом и Иоанном, то есть как простая „история“»[26].

Сюжеты Священного Писания не являются, согласно К. Барту, прямыми источниками догматической рефлексии. В «Церковной догматике» изложение базируется на теологическом (или теологико-этическом) принципе, а не на экзегезе. Толкование Писания используется лишь для подтверждения уже готовых богословских и этических утверждений. Тот факт, что теологические и этические выкладки представлены ранее их экзегетических основ, не говорит о том, что эти основы тенденциозны, поскольку они могут ясно сформулировать начальную интуицию, вдохновляющую и ведущую процесс теологической или этической формулировки. Нельзя отрицать истинность теологических и экзегетических построений исходя из того, что они совместимы с библейским текстом, а не являются его копиями или производными суждениями из него.

Такой подход К. Барта обусловлен еще одним условием для правильного понимания Библии. Речь идет об экклезиологическом измерении интерпретации, которая осуществляется в пределах сообщества богословов и библеистов. Богослов, считает Барт, должен чтить Церковь и ее теологическую традицию так же, как ребенок должен чтить своих родителей[27]. При этом мыслитель считает власть

Писания высшей, чем власть церковной традиции, которая, выполняя роль гида для теологических формулировок, все же, в отличие от самой Библии, зачастую склонна к ошибочным суждениям.

К. Барт, как ни один другой мыслитель его времени, стремится осмыслить доктрину откровения, делающего теологический запрос легитимным. Он отходит от антропоцентрической модели откровения и, вместо этого, утверждает, что богословие становится возможным лишь в том случае, если триединый Бог сам показывает себя как Троицу — как Открывателя (Отец), Откровение (Сын) и Открытое (Дух)[28]. Это исходная точка для любой богословской формулировки христианской доктрины и ее теологической интерпретации. Теолог полагает, что невозможно правильно рассуждать о сущности и признаках Бога, не предполагая, что он является Богом Отцом, Сыном и Святым Духом[29]. Итак, догматические построения Барта и способ, с помощью которого он читает Священное Писание, должны быть поняты в тринитарном смысле, ибо «нет никакого признака, никакого деяния Божия, которое не было бы в том же смысле признаком и деянием Отца, Сына и Духа»[30]. Таким образом, К. Барт в процессе догматического формулирования руководствуется тринитарной интерпретацией, которая может быть противопоставлена либеральной библейской интерпретации, когда экзегет подходит к тексту с нейтральной позиции и руководствуясь лишь собственным субъективным разумом. Интерпретация Барта и относящееся к догматической доктрине формулирование тезисов начинаются не с выяснения исторических и лингвистических вопросов, но подразумевают наличие знания о том, кем является триединый Бог. Только в этом случае задача теологической интерпретации получает свое оправдание и потенцию к дальнейшему развитию. В. Жанронд описывает это интерпретационное намерение следующим образом: «Для нас важно понять, что интерпретационный вопрос для К. Барта не возникает первоначально из сознательного методологического предприятия, то есть как развитие соответствующей теории понима-

ния текста. Скорее, интерпретационный вопрос влечет за собой для него ультимативный основной вопрос для богословия, а именно: кто Бог и кто я?»[31]. Любое христианское богословие по самой его природе должно быть отражением жизни и деятельности Иисуса Христа. Однако для Карла Барта задача богословия заключается не только в рефлексии деятельности Христа, но должна фактически начинаться с Него. Богословие должно начаться с Иисуса Христа, а не с общих принципов. К. Барт полагает, «что все фантазии и ошибки, в которых мы, как кажется, так безнадежно запутываемся, когда пытаемся говорить о Боге, могут быть исправлены, если Бог сам утвердит себя, когда мы позволим лишь имени Иисуса Христа быть поддержкой в нашем размышлении как началу и концу всех наших мыслей»[32]. На протяжении тысяч страниц «Церковной догматики» Карл Барт стремится определить местонахождение любой христианской доктрины в связи с личностью и делом Иисуса Христа. Наиболее наглядно это представлено тогда, когда он отклоняет традиционную кальвинистскую формулу *decretum absolutum* и заменяет ее представлением о христоцентрическом выборе.

Анализ интерпретационного метода К. Барта относительно сакральных библейских текстов показал, что мыслитель является представителем базисных интенций протестантизма, поскольку определяющее для него — оправдание одной лишь верой, а источник вероучительных истин — лишь одно Писание. Барт онтологичен в своей экзегезе, подчеркивая историческую значимость для реалий современной христианской теологии деяний Бога в истории. Пытаясь сделать библейское послание значимым для современного человека, мыслитель отдает приоритет содержанию провозвестия, а не его форме. Соприкоснувшись с содержанием откровения Бога через веру, человек становится причастным Богу в его деяниях. Из этого понятно, почему тринитарное измерение герменевтики столь важно для его системы. Концепция Троицы, действующей в истории, видится теологу началом любой богословской экзеге-

тики. Однако нельзя при этом забывать о христологическом и экклезиологическом измерении толкования. Следует отметить, что мыслитель не вполне ортодоксален с точки зрения традиционного протестантизма, что выражается в его дистинкции между Словом и текстом Библии. Карл Барт, теоретически допуская возможность библейских ошибок, фактически отказывается указывать на них, в чем проявляется некоторая его непоследовательность.

Примечания и библиографические ссылки

1. *Barth K.* Church Dogmatics // K. Barth. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936–1981. Vol. I/2. P. 502.
2. Ibid. P. 532.
3. Ibid. P. 502.
4. Ibid. P. 463.
5. См.: *Barth K.* Op. cit. P. 464.
6. См.: *Torrance T. F.* Karl Barth: Biblical and Evangelical Theologian. Edinburgh, 1990. P. 76–77, 111.
7. *Barth K.* Op. cit. P. 499.
8. Ibid. P. 507.
9. См.: *Barth K.* Op. cit. P. 509.
10. *Barth K.* Op. cit. P. 508.
11. См.: *Barth K.* Op. cit. P. 508–509.
12. Ibid. P. 508.
13. Здесь К. Барт высказывает мнение, которое позже будет активно разрабатываться другими теоретиками герменевтики: интерпретация — не просто вопрос открытия, но также и созидания. Ведущий сторонник этого мнения Г. Гадамер утверждает, что реальное значение текста превосходит намерение самого автора и его оригинальный подход, поскольку все это отчасти определяется и ситуацией интерпретатора. Поэтому интерпретация всегда производительна, а не только репродуктивна (*Gadamer G.* Truth and Method. New York, 1975. P. 263–264). Производительное и творческое измерение интерпретации подробно исследуется Вернером Жанрондом в работе: *Jeanrond, W.* Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking. Dublin: Gill and MacMillan, 1988. P. 258.

14. *Barth K.* Op. cit. P. 513, 530–531.
15. Ibid. P. 512.
16. Ibid. P. 470.
17. См.: *Barth K.* Op. cit. P. 518–519, 521–522, 523.
18. *Barth K.* Op. cit. P. 507–508.
19. См.: *Gadamer G.* Truth and Method. New York, 1975. P. 325–341.
20. *Jeanrond W.* Karl Barth's Hermeneutics. Reckoning with Barth. Oxford: Mowbray, 1988. P. 94.
21. См.: *Jeanrond W.* Op. cit. P. 85, 88–89; *Barth K.* Op. cit. P. 722–727.
22. См.: *Jeanrond W.* Op. cit. P. 88–89. *Barth K.* Op. cit. P. 722–740.
23. См.: *Jeanrond W.* Op. cit. P. 87–88.
24. *Barth K.* Op. cit. P. 672.
25. См.: *Barth K.* Church Dogmatics. Vol. IV/1. P. 585.
26. *Barth K.* Church Dogmatics. Vol. IV/1. P. 224.
27. См.: *Barth K.* Church Dogmatics. Vol. IV/1. P. 339–431.
28. Сам Карл Барт считает такой подход уникальным: «Размещением доктрины Троицы во главе всей догматики мы занимаем позицию, которая, если иметь в виду историю догматики, представляется весьма изолированной». — *Barth K.* Church Dogmatics. Vol. I/1. P. 345. Интересно обратить внимание на то, что Ф. Шлейермахер поместил свою доктрину Троицы в конце своей догматики, которая, таким образом, стала способной приблизиться к другим догматическим положениям без явной ссылки на Троицу. В противоположность такому подходу, К. Барт помещает раздел о Троице во введении своей «Церковной Догматики», и таким образом становится возможным изложить все остальные доктрины с точки зрения тринитарной интерпретации.
29. См.: *Barth K.* Church Dogmatics. Vol. I/1. P. 358.
30. Ibid. P. 415.
31. *Jeanrond W.* Theological Hermeneutics: Development and Significance. London, 1991. P. 128.
32. *Barth K.* Church Dogmatics. Vol. II/2/4. P. 341.

Сотериологическая значимость Иисуса Христа в качестве самооткровения Бога (Карл Барт) и экзистенциального обращения Абсолюта (Рудольф Бультманн)

Христология, согласно К. Барту, не должна рассматриваться как отдельная тема в рамках общей теологии. Более того, христологическое исповедание и христологические мотивы охватывают любые высказывания теологии и придают ее содержанию определенный надлежащий характер. Если весь мир и реальность получают начало своего бытия через Христа и в Нем познают свое глубочайшее предназначение, то лишь через Него они имеют возможность что–либо говорить, поскольку Бог становится доступным человеческому восприятию исключительно через откровение во Христе. Поэтому вне события Христа — о Боге не может быть никакой речи. В христианской гносеологии все указывает на Христа и через него получает свою значимость и смысл. Итак, христоцентризм, согласно К. Барту, представляет собой определяющее явление всякой теологической рефлексии. Х.У. фон Бальтазар считает, что система Барта получает свою силу, уверенность и эмоциональную привлекательность от ее смелой законченности и именно в своей христоцентричности. Форму мысли (конечно, не философскую) Барта можно уподобить песочным часам, центром — «перешейком» — которых является Христос, а Бог и творение — двумя сосудами этих часов. Сверху, от Бога, опускается откровение и определяет обратный ответ в действии. Но оба сосуда

зависят от узкой «шейки», наиболее конкретного события и Личности, через которую осуществляется весь контакт, от которой получается и весь смысл. Так что речь в случае бартианской методологии, по выражению фон Бальтазара, может идти о «христологической контрольной щели (Engführung)»[1].

Решающее значение для закладки основ христологии, согласно К. Барту, имеет внутритринитарное бытие Бога. Согласно принципу *analogia relationis*, бытие Бога в себе находится в соответствующем четком отношении к его историческому «предметному» откровению в Иисусе Христе. Поскольку Слово Божие в антропологическом измерении имеет во Христе свое начало и свободно вступает в отношения избрания, постольку теология может и должна делать понятным мощь явления Божия, обнаруживаемую в истинном человечестве Христовом, кенозиз и уничижение. При этом все составляющие должны рассматриваться сквозь призму возможности и реальности внутритринитарной жизни Бога. Такие стремления К. Барта находят свое отображение прежде всего в христологических частях «Церковной Догматики» (I/1 и I/2), которые в своей совокупности сосредотачиваются на «истинном Боге и истинном человеке»[2] во Христе и при этом подчеркивают значимость халкидонского христологического догмата.

Такое двойное акцентирование понятно из самих предпосылок. 1) Человечество Иисуса экзистирует согласно определению, с которым Отец, Сын и Святой Дух бытийствуют в вечности. Итак, сам Богочеловек принимает участие в предсуществовании вечного Сына Божия, а решение о воплощении и откровении закладывается в собственном Божественном различии. Сюда же одновременно относится аспект избрания. 2) Из этого постулата с неизбежностью следует строгая сосредоточенность на воипостазировании человеческой природы Христа, ее несамостоятельность, которая прежде постулируется в бытии Сына Божия и поэтому может мыслиться строго воипостазированно. Абсолютный приоритет Бога в деяниях

откровения через Иисуса Христа соблюдается именно таким образом; человек не активен, активен лишь Бог: «Итак, это реальность Иисуса Христа: Бог сам в личности теперь действует во плоти. Сам Бог в личности есть субъект реального человеческого бытия и действий. И именно таким образом, когда Бог является его субъектом,только так и никак иначе это бытие и деятельность реальны. Это действительное и истинное человеческое бытие и действие... Его человечность — лишь предикат его Божественности, или лучше, выражаясь конкретно, — она как воспринятый предикат существует только в непостижимом снисхождении действующего в нас Слова, которое есть Господь»[3].

Однако следующий шаг, предпринимаемый К. Бартом, все еще находится в сфере вечного бытия Божия. Теолог считает нужным говорить о благодатном Божием избрании человека, то есть о предопределении. И здесь, несомненно, имеет значение конфессиональная принадлежность мыслителя. Бог свободно постановил относительно людей в вечности, что с ними должен быть заключен завет. Это благодатное решение Бога есть предмет договора. В любом случае, это избрание происходит не «*in abstracto*», то есть не просто в общем, а находит свое конкретное исполнение в Иисусе Христе. Он есть образ, в котором «встречаются и объединяются избирающий Бог и избираемый человек»[4]. Так он, будучи вечным Богочеловеком, созидает основание любого избрания людей, поскольку «в его собственном избранном человечестве пребывает полнота самого избирающего Бога»[5]. Таким образом, воля к заключению завета и решение об избрании принадлежат вечному бытию Бога и осуществляются в нем, в то время как в Иисусе Христе дан ответ человека как партнера по завету. Антропология здесь, как видно, глубочайшим образом зависима от христологии.

К. Барт пытается точнее определить избрание Иисуса как Сына Божия, понимаемое как его глубочайшая пассивность: «Теперь мы точно знаем, что ничто не определяет Его лучше, чем то, что Он

в свободном послушании избирается Своим Отцом к тому, чтобы быть человеком и как таковой творить волю Божию»[6].

Это вечное избрание Иисуса Христа, когда Он в своем человечестве совершил акт послушания Богу, был в таком же свободном избрании воспринят Богом Отцом, так «что Бог Ему (человеку Иисусу. — *А.В.*) в своем милосердии пребывает столь верным, как и Он пребывает верным Богу в готовности творить Его волю»[7]. Событие верности, продемонстрированное в Кресте и Воскресении, находит здесь свое «начало». То есть, земное, историческое событие спасения может открывать истинное бытие Божие для человека и избрание Иисуса в его человеческом послушании постольку, поскольку Бог в вечности принял это конкретное решение. Поэтому Бог может отдать себя для смерти на кресте, при этом, однако, не теряя себя самого. Этот парадокс находится в самом Боге и разрешается в вечности в пользу человека: «Бог хочет понести убыток (will verlieren), для того чтобы выиграл человек. Достоверное спасение для человека — достоверная опасность для самого Бога»[8]. Внутренняя растроганность Бога в его вечном бытии особенно ярко проявляется в этом событии послушания, любви и верности. Лишь эта внутренняя динамика самого Бога позволяет обрести основание и одновременно глубину историческому существованию Иисуса Христа в аспекте его послушливой преданности Отцу, выразившейся в крестной смерти. В этой смерти Бог реально открыл себя для человека. Более того, в ней открылась сила Божественного вечного избрания Иисуса Христа: «То, что Отец любит Сына, а Сын становится послушным Отцу, что Бог в этой любви и в этом послушании отдает себя людям, принимая на себя падшесть человека для того, чтобы возвысить его до своей высоты, что человек в этом событии был свободным, выбирая со своей стороны Бога, который избрал его. Это реальная история, которая не может быть истолкована иным образом»[9].

Следовательно, благодатное избрание Божие в Иисусе Христе, вечном Сыне Божием, получает свое исполнение в вечной «истории»

самого Бога, в которую навсегда воспринимается человек. Здесь становится особенно заметным христоцентризм мышления К. Барта: о человеке вообще можно говорить, лишь имея в виду Иисуса Христа и Его избрание, поскольку вне этих событий человек не существует. Завет Бога, его благое расположение к человеку в свободной, ничем не обусловленной благодати, его решение о совместном бытии, возвышение человека в акте договора — все это краеугольный камень для осмысления любой реальности. Поэтому учение о творении может рассматриваться лишь в перспективе завета, а антропология — исключительно в перспективе избрания истинного человека Иисуса. Иными словами: «Творение — внешнее основание завета, а завет — внутреннее основание творения»[10]. И одновременно: «Человеческое бытие, как со-бытие (Zusammensein) с Иисусом — единое бытие, которое покоится на Божественном избрании»[11]. Итак, если избрание Иисуса Христа обеспечивает истинное бытие человека, то легитимная христология обретает свое собственное место в пределах учения о примирении и доктрине о реализации Божия завета. Здесь на первый план выходят события Креста и Воскресения, в которых недвусмысленно раскрывается бытие Бога и бытие человека. Итак, в контексте примирения, человек становится непосредственным центром христологического мышления.

Свою полную серьезность примирение обретает в факте, что вечное Божие определение о возвышении человека было обусловлено не только бесконечным качественным различием между Богом и творением, но и тем, что обе стороны были разделены противоречием греха. Этот разрыв между Богом и человеком был изглажен в акте примирения через Иисуса Христа, когда Бог вышел навстречу чужакам, совершенно унизил себя, для того чтобы полностью воспринять человека и тем самым возвысить его. Иисус Христос стал «опосредованием» между Богом и человеком: в Нем Бог пребывает как действующий во всей своей полноте; что же касается человека, — он полностью воспринят, но в то же время его природа сохранена.

Поэтому Иисус Христос — в подлинном смысле посредник «примирения, как исполнения завета. Христовой реальностью становится сочетание Божественного внимания к человеку и обращение самого человека к Богу. Здесь наблюдается определенный порядок двусторонних отношений, когда Бог „нацеливается“ на человека, а последний утверждается через Бога. Согласно такому порядку, во Христе обе тенденции сливаются в органическом единстве, в чем и состоит событие примирения»[12]. Для того, чтобы описать это согласованное единство, К. Барт задействует различные христологические темы, сводя их к конечному единству. Личность и дела Христа не могут быть разделены, а, напротив, должны рассматриваться совокупно: личность Иисуса есть Его дело, и наоборот. Поскольку Христос экзистирует как истинный Бог и истинный человек, Он как таковой и осуществляет примирение. В любом случае, Его дела соответствуют Его личности, так что, в случае К. Барта, учение о двух природах дифференцированным образом дополняется учением о двух состояниях (уничижение — возвышение) и достигает своего завершения в диалектическом единстве этих двух форм проявления. Эти две перспективы становятся «сердцевиной» всей бартианской христологии.

Будучи истинным Богом, Иисус Христос показывает Себя в безграничном снисхождении и уничижении, простирающимся до Креста; Он «Господь в состоянии раба», Который решается предпринять «путь на чужбину» человеческого существования и берет на Себя отчуждение человеческого греха. Как человек, даже в состоянии уничижения Иисус Христос всегда экзистирует как Бог, так что все высказывания, относящиеся к Его униженному состоянию, в полной мере относятся и к Его Божеству. Развитию этой темы посвящен первый полутом 4-го тома Церковной Догматики «Иисус Христос — Господь как слуга». Неохватный горизонт для созерцания человеческого явления Христа как непостижимого снисхождения и уничижения Самого Бога конституируется из вечного избрания

Божия и собственного послушливого выбора Иисуса; последний становится конкретным модусом, согласно которому человеческая экзистенция Иисуса существует в единстве с Божественным способом бытия и открывается в феноменальном мире. Если сам Сын Божий во внутритринитарном существовании избирает послушание, то это не должно предполагать субординационизм в его конкретной человеческой экзистенции, стеснение его Божественности, но, напротив, — ее адекватное и полное выражение. В человеческом послушании Иисуса Бог оптимальнейшим образом соответствует Сам Себе. Без учета такого соответствующего отношения учение о двух природах делается дискуссионным. Необходимость тринитарного основания для исторического откровения Божия в Иисусе Христе становится внутренним требованием догматической системы: «То, что Бог как Бог способен на такое снисхождение в уничижении, то, что Он согласен и готов к этому, — тайна „Божества Христова“ — конкретность, которую часто не замечают»[13].

К. Барт старается избежать подобных недоразумений, что выражается в акцентировании внимания на том, что историческое уничижение Сына Божия является для него не просто явлением события, произошедшего в вечном бытии Абсолюта. Более того, согласно мыслителю, речь идет о чем–то реально новом для Бога, что, однако, было для него исконной возможностью, заложенной в нем самом: «Внутрибожественное отношение между величием Царствующего и Повелевающего и Смиренно-Послушливого становится идентичным в деле примирения мира с Богом, когда устанавливается совершенно иное отношение между Богом и одним из его творений — человеком. Сам Бог идет на чужбину, где все это происходит. Ведь Он становится тем, чем Он прежде не был! Ведь Он принимает в единство Своего Божественного бытия совершенно иное, тварное и даже греховное бытие. Он отказывается от Себя, Сам Себя унижает, когда совершает это. Однако Он делает это в соответствии с тем, что Он уже делал как Творец, не без основания в Своей

природе, в Своей личной внутренней жизни, не без соответствия с историей, даже более того, в удивительно последовательном продолжении истории, в которой Он есть Бог»[14].

Исходя из намеченных линий, теперь можно обратиться к рассмотрению самого дела примирения, состоящего в том, что сам Бог принял на себя суд: Иисус, будучи назначенным судьей человека, свободным актом послушания Сам становится подсудимым. Итак, сам Бог исполняет в Себе суд и примиряет человека через деяние Посредника. Крест не может при этом рассматриваться как нечто, входящее в общее человеческое страдание. Его истинное значение обуславливается действием самого Бога и исключительностью личности Христа, крестное послушание Которого становится высшим и в то же время таинственнейшим откровением Бога в этом мире. Лишь личностное сочетание деяний во Христе делает совокупное дело значимым и единственным в своем роде, поэтому христология и сотериология должны рассматриваться неотрывно друг от друга, составляя органическое целое. В Воскресении, сделавшем видимой действенность силы Божией, происходит завершение дела примирения, имевшего место в событии Креста. Это явление силы открывается как ни из чего не выводимое, совершенно новое деяние Божие оправдания Его Сына, и при этом одновременно оправдания всех людей. Христос, как отданный на смерть за грешников и воскрешенный к новой жизни, познается в этом антагонизме Его бытия в качестве Божественного «да» и «нет» в отношении человека: как «нет» — в осуждении грешника на кресте, как «да» — в оправдательном событии воскресения. В связи с этим первое измерение христологии двух состояний описывается К. Бартом в пределах события примирения: инкарнационный путь Сына, Его послушание в уничижении, простирающееся до суда на Кресте, становится познаваемым деянием Божиим для людей; Бог вступает в этот мир как слуга.

Путь нисхождения обуславливает обратный процесс «возвращения Сына домой». Здесь К. Барт увязывает исповедание об

истинном человечестве Христа с безграничным возвеличиванием человека, который определяется Христом и прикрепляется к Нему. Раздел бартианской Догматики «Иисус Христос — раб в состоянии Господа» (IV/2) рассматривает обратное движение и определенные перспективы бытия и деяний Христа: «Бог уходит на чужбину, а человек возвращается домой. Оба события происходят в едином Иисусе Христе»[15]. Итак, как было показано, истинность человечества Христова устанавливается К. Бартом из вечного Божия избрания, согласно которому Сын Божий становится Богочеловеком; полная значимость человечества Иисуса обуславливается исключительно этим актом. В историческом событии вочеловечения находит осуществление вечное избрание человечества Сына Божия. Такое последовательное теологическое изложение должно быть наглядным, то есть должно быть объяснено то, как Бог может экзистировать в качестве человека без того, чтобы одна реальность не нивелировалась другой. Речь для К. Барта идет прежде всего о сохранении реальности Бога как действующего. Теолог считает, что в этом вопросе нужно держаться линии, предложенной Халкидонским собором 451 года, принимая во внимание догму о восприятии человеческой природы Христа Его Божественной природой, то есть о воипостазировании. Бог пребывает определяющим субъектов в единой личности Христа. Это единство ипостаси, означающее постоянное обращение Сына Божия к соединенной с Ним человеческой природе, не предполагает, однако, сущностного обожения человеческой природы. Более того, лишь благодаря благодатному Божию посредствованию, через *communicatio gratiarum*, действие человека Иисуса становится идентичным действию самого Бога. Таким образом, сам человек Иисус существует исключительно из благодати Бога и из его свободного избрания: «Как Сын Человеческий Иисус Христос экзистирует вообще только в деянии Божием, в котором Он есть вначале Сын Божий... Человечность Иисуса в себе и как таковая была бы предикатом без субъекта»[16].

Это благодатное единство человечества Христова с вечным Сыном Божиим требует признания неразрывного единства его действий: история человека Иисуса идентична с историей самого Бога. Божественное уничижение и человеческое возвышение, Божественность и человечность Иисуса Христа, таким образом, указывают на неизменные два аспекта одной личности, так что статичное учение о двух природах может быть дополнено более динамично мыслимой доктриной двух состояний. Впрочем, динамический подход так же находит свое дополнение в халкидонской христологии. Так как в Кресте Христовом актуальны и Божественность, и человечество Иисуса, то Воскресение тоже открывает возвышение человечества и окончательное повеление, направленное ему, возвещающее о бытии с Богом. Указанное благодатное и в то же время неизменное единство человеческой природы с Сыном Божиим позволяет К. Барту развивать учение о примирении в двух направлениях: негативная часть повествует об уничижении Божием в греховном человеческом бытии и его примирении с Богом; позитивная же составляющая описывает возвышение человека к Божественной славе. Обе они, в свою очередь, укоренены в вечном избрании Божием и сохраняются в исторических событиях послушания Иисуса на Кресте и верности Божией в Воскресении. Единство и различие, вечность и временность, христология «сверху» и «снизу»[17], исходя из этого, специфически увязываются К. Бартом в единую концепцию, основанную, как было показано, на исповедании Иисуса Христа истинным Богом и истинным человеком.

Итак, бартианское христологическое мышление ни в коем случае не является простым воспроизведением древнецерковной инкарнационной христологии, которую можно охарактеризовать как «христологию сверху». Об этом ясно свидетельствует целостный подход Церковной Догматики, начинающейся с описания внутрибожественного троичного бытия (I–II) и выводящей из него историческое тварное бытие (III), искупление и примирение (IV).

Как было показано, в вечном избрании человека Иисуса из Назарета было осуществлено предобразование событий творения, откровения и искупления, так что земная судьба Иисуса становится из простого явления явлением вечным. Таким образом, теологический и христологический подход К. Барта видится как процесс «сверху вниз» — от небесного способа бытия Иисуса Христа в Его богочеловеческой преэкзистенции к Его темпоральному «предметному» откровению.

Однако такая динамика Церковной Догматики «от Бога к миру», от вечного к временному Христу не может быть расценена как подлинная характеристика христологии К. Барта. Основная сущностная тенденция мышления теолога отлична от инкарнационной христологии «сверху». Эта тенденция, как убедительно доказывает Б. Клапперт[18], базируется на Кресте и Воскресении Иисуса в их дифференцированной связанности. Эти конкретные события в своем значении для личности и дела Христа конституируют исходный пункт дискурсивного христологического мышления К. Барта. В этих событиях Бог окончательно открывает в Иисусе свое бытие для людей, когда через собственное уничижение добивается и осуществляет возвышение человека. Поэтому подход К. Барта может рассматриваться как «христология снизу», обретающая свою действенность и неизменность в конкретном историческом Иисусе и Его деяниях. И лишь исходя из этих деяний теолог обращается к их вечным Божественным предпосылкам. Теперь, если это временное, «объективное» откровение Божие в Иисусе Христе строго соответствует тому же самому вечному откровению Божию «в себе», если, таким образом, историческая судьба Иисуса, как Сына Божия, не является бытием Бога в его становлении, а Сам Христос вечно пребывает в становлении, только тогда Бог может действительно рассматриваться в качестве самораскрывающегося в Иисусе. Именно поэтому К. Барту для разработки «христологии сверху» необходима «христология снизу». Для того чтобы правильно понять и оценить

христологию теолога, необходимо всегда иметь в виду эту дифференцированную связанность двух подходов.

Однако, несмотря на четкость и логичность мысли К. Барта, для его теологии остается открытой проблема, обусловленная радикальным христоцентризмом мыслителя, когда он всякое бытие и любое событие обосновывает исходя из вечного существования и избрания богочеловечества Иисуса Христа. Такой подход, хотя и позволяет сохранить в неприкосновенности суверенитет Абсолюта, при этом нивелирует участие человека. Перед лицом приоритета деяния Бога и его предшествующей благодати человек остается обреченным на бездеятельность и пассивность. Подобно тому, как во Христе нет никакой реальной самостоятельной человеческой природы, и она никогда не есть «субъект», так и человек получает любую инициативность от Бога. Исходя из этого, примирение — событие между Богом и Богом и лишь, в несравненно меньшей степени, — между Богом и человеком, поскольку последний получает примирение «во Христе». Следуя такой логике, Крест и Воскресение Иисуса (хотя и не являются простой «кажимостью» докетического толка), однако, представляют собой фактическое явление осуществляющегося в вечности процесса, который однажды стал «объективным» и доступным для восприятия на земле. Поэтому нельзя не согласиться с заключением Х. Царнта, характеризующего бартианскую теологию как «монолог на небе»[19]. Несомненным при этом является то, что, исходя из понимания случая Христа как явления вечного события в феноменальном мире, К. Барту удалось продемонстрировать универсальную значимость христологии для развития христианского богословия как такового.

Что касается Р. Бультманна, как будет показано, он исходит из иных посылок изложения христологической проблематики. Согласно движению мысли теолога, христология должна превосходить любые дидактические и конкретные высказывания для того, чтобы событие Иисуса Христа могло обладать актуальным экзистенциаль-

ным значением. Лишь в этом случае христология полностью соответствует своим задачам. Исповедание Христа не может быть просто уловлено и заключено в слова и предложения; оно актуализируется во всей своей истинности и глубине лишь в провозглашении и личностном исполнении веры. В связи с этим Бультманн настойчиво предостерегает от неправильного понимания христологического халкидонского ороса. Лишь никогда нефиксируемая «встреча с Богом во Христе» может быть воспринимаема как легитимный смысл этого догмата.

«Формула „Христос есть Бог“ будет ложной в любом смысле, если Бог воспринимается как объективированная величина, воспринимается ли это в арианском, никейском, ортодоксальном или либеральном смысле. Она истинна, если „Бог“ здесь понимается как событие деяния Божия. Но я спрошу: Не будет ли лучше из–за такого рода искажений смысла вообще стараться избегать таких формулировок и довольствоваться тем, что говорить о том, что Он есть Слово Божие? Ложное объективирование проистекает, естественно, не из–за того, что Иисуса преимущественно воспринимают как личность или характер, учителя или образ духовной истории. Таким образом откровение (Offenbarung) становится Открывавшимся (Offenbarten, т. е. Христом. — *A.B.*); и оно же есть откровение только как актуальное событие, происходящее там, где Он с тем, что Он провозвещает и чем является, как деяние Божие во мне или в нас. Лишь так Он встречает меня»[20].

Итак, основная интенция христологии Бультманна указывает исключительно на сотериологическую значимость Христа, предполагающую персональную встречу верующего с живой реальностью своего Спасителя. Поэтому вне контекста веры едва ли (или лишь отчасти) можно что–либо говорить о Христе и христологии. Как же Бультманн приходит к такого рода заключениям и требованиям? Для того чтобы ответить на этот вопрос в полной мере, необходимо рассмотреть его христологию в контексте его целостной теологической системы.

Исследуя сакральный библейский текст, Бультманн никогда не выходит за рамки методологии историко-критического герменевтического подхода. Прежде всего отметим его исследования синоптических Евангелий с точки зрения истории форм (что сформировало методологические предпосылки его воззрений): если, при ближайшем рассмотрении, текст Нового Завета не может восприниматься в качестве исторического сообщения, а лишь как отражение провозглашения первенствующей христианской общины, то он, соответственно, не может не формировать определенной воздержанности в формулировании на его основе исторических заключений. Исходным пунктом христологического дискурса у Бультманна отчетливо выступает контекст так называемого *Leben-Jesu-Forschung* (исследования жизни Иисуса), которое было в центре дискуссий протестантской библеистики девятнадцатого и двадцатого столетий[21]: возврат к «историческому Иисусу», проблематика христологического возвещения раннехристианской общины; апостолы Павел и Иоанн не только не передали верно достоверную информацию о личностных качествах Иисуса, но еще и перетолковали то, что сами знали, с известной точки зрения.

Вместе с этим обращением от факта недоступности для современного исследователя исторического Иисуса к отрицанию легитимности подобного рода запроса Бультманн делает из недостаточности исторических свидетельств, образно выражаясь, добродетель веры. В действительности, уклонение от исторических и так называемых объективирующе-конкретизирующих вопросов является ни чем иным, как конкретным проявлением более общей герменевтической программы демифологизации текста Библии, представляющей собой вариацию подходов, предложенных ранее либеральной теологией. Демифологизация должна интерпретировать «мифологическое» библейское миропонимание в экзистенциальных категориях, позволяющих конкретной экзистенции заново понять себя через ответ веры на керигматическое обращение.

Эти общие тенденции теологии Р. Бультманна открывают подоплеку и важнейшие перспективы христологического мышления теолога, которые в сжатом виде могут быть представлены следующим образом. 1. Для веры важна лишь сотериологически значимая керигма о Иисусе Христе, а не Его историческая личность, выдвигаемая на передний план только в случае ложного историко-объективирующего мышления, которое не может быть объединено с верой. 2. Содержащиеся в керигме мифологические христологические высказывания (к примеру, снисхождение Сына Божия с небес на землю, воскресение, вознесение) могут быть заново осмыслены и поняты в их конкретной значимости путем демифологизации, осуществляющимся под эмблемой экзистенциальной интерпретации. 3. Значение Иисуса Христа может быть установлено лишь через веру, а любые другие пути неизбежно уводят от Иисуса. Обращение к чему–то еще кроме керигмы делает явными греховные попытки человека обойтись без веры и установить на ее место объективную достоверность. Исходя из этого, христология Р. Бультманна может быть квалифицирована как «экзистенциальное обращение», что будет обосновано далее.

Решающее значение для христологических постулатов Р. Бультманна имеет строгое ограничение пределов керигмы, ориентированное, в первую очередь, на понимание события Христа в теологии апостолов Павла и Иоанна. Именно в их осмыслении христологических древнецерковных дефиниций теолог видит легитимное продолжение возвещения Иисуса, и в то же время — правомерный переход от провозглашения Иисуса к провозглашению Христа. Оправдание такой бинарной керигмы (не только иисусологической, но и христологической) основывается, по мнению теолога, на эсхатологическом качестве послания и поведения Иисуса. Если Иисус исповедует себя в качестве последнего и окончательного, относящегося к концу времен (то есть эсхатологического) откровения Божия в земном мире, это значит, что в Нем объявляется последний эсхатологический призыв к вере. Программные слова евангелиста

Марка (Мк. 1: 15) — «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» — выражают суть этой эсхатологической категорической благодати и судебный характер провозглашения Иисуса. «Иисусов призыв к решению имплицитно содержит в себе определенную христологию, свободную как от спекуляций о небесном существе, так и от конструкций о мессианском самосознании. Здесь содержится экспликация ответа на вопрос о решении и послушании, выражающая согласие с явленным в Иисусе откровением Бога. Такая христология стала эксплицитной в первохристианской общине постольку, поскольку она понимала Иисуса как того, кого Бог через воскресение сделал Мессией, и кого она ожидала как грядущего „Сына Человеческого“. Из этого становится ясным, что посланничество Иисуса понималось как решительное деяние Божие»[22].

Разрыв между историческим Иисусом и Христом веры преодолевается объяснением значимости Иисуса: вера во Христа подразумевает веру в откровение Бога и его спасительный призыв. Такой порядок веры объединяет христологию и собственное провозглашение Иисуса в единое экзистенциальное обращение. Такой подход предполагает, что исторический образ Иисуса и даже его провозглашение должны восприниматься как иррелевантные, подтверждение чему теолог находит в текстах Евангелия и особенно у апостола Павла[23]. Керигма провозглашает Иисуса в качестве Христа, в качестве эсхатологического события, через что Он и Его требования становятся современными и актуальными. Поэтому Р. Бультманн может утверждать, что керигма «ставится на место исторического Иисуса и замещает его»[24]. Это, однако, не предполагает, что керигма никак не связана с историческим образом Иисуса, напротив, «историческая личность Иисуса делает провозглашение Павла Евангелием»[25]. Иными словами, не было бы ни провозглашающего Иисуса, ни Его призыва к решению, если бы совокупная керигма Нового Завета являлась чистой идеей и человеческим

изобретением. Специфика керигмы заключается в том, что она актуализирует в настоящем обращение и требование Бога, имевшие место в прошлом, в историческом событии Откровения. Актуализация происходит посредством изъяснения и передачи спасительных деяний Бога в его Откровении — Иисусе Христе.

Таким образом, сохраняется обратная связь керигмы с историей. Р. Бультманн полагает, что в христологической керигме на первый план должно эксплицироваться не столько содержание, сколько то, «что это именно его (Христа. — *А. В.)* провозглашение, являющееся кардинально-решающим»[26]. Признание Иисуса в качестве эсхатологического события, восприятие Его личности как решительного деяния Божия и последнего Слова Божия особенно ярко выражается в представлении о Нем как об Открывателе, что теряет свою содержательность, если игнорируется историческое существование Иисуса и Его эсхатологический призыв. Там, где отсутствует ориентировка на исторического Иисуса, там Он превращается в мифический персонаж, в связи с чем Р. Бультманн может утверждать, «что исторический Иисус является критерием и легитимацией керигмы»[27]. В любом случае, как было показано, с точки зрения самого теолога этот исторический фундамент слишком скуден и слишком формален. Только лишь исторически фиксируемое и сохраняемое бытие Иисуса и Его призыв, «послание Бога с Его решительным Словом»[28], доступный в акте веры, — только это может и должно быть установлено в качестве исторических фактов. Именно этими вопросами неизменно занята общая новозаветная керигма, когда она делает шаг назад и обращается к провозглашению Иисуса. Иными словами, эсхатологический призыв исторического Иисуса является формообразующим и центральным для любой христологии, в которой содержание керигмы (прежде всего христологической) обретает свою законность и значимость.

Бультманн, истолковывая библейское повествование о грехопадении, использует понятийный аппарат М. Хайдеггера и прихо-

дит к заключению, что человек с того момента ведет неподлинное существование. Но подлинного существования падший человек сам достичь не в состоянии; это может сделать только Бог. Поэтому человек должен расценивать свое спасение всегда как дар Божий, всегда как благодать. Иными словами, вера в любом случае возможна лишь как вера во что–то. Она предполагает событие спасения, такое действие Божие, которое является ее основанием и предметом.

Мыслитель категорически настаивает на том, что «речь о деяниях Божиих, если она хочет быть осмысленной, должна быть не образной „символической" речью, но должна подразумевать деяния в полном, реальном, „объективном" смысле»[29]. Здесь «объективное» не должно неправильно пониматься как «объективирующее». Бультманн намеренно заключает эти слова в кавычки, что и поясняет характерным для него образом: «Если, однако, деяние Божие не понимается как феномен этого мира, оно все же предусматривает экзистенциальную озабоченность воспринимающих его. Таким образом, о нем можно говорить лишь тогда, когда одновременно говорится обо мне и моей озабоченности. Говорить о деяниях Божиих значит одновременно говорить о моей экзистенции. Поскольку человеческая жизнь есть жизнь во времени и пространстве, то встреча Бога с человеком, соответственно, возможна лишь здесь и сейчас. Это явление, говорить о Боге, спрашивать, рассуждать, благословлять, подразумевает речь о деяниях Божиих»[30].

Каково же это «объективное» событие спасения, которое возникает в человеке «здесь и сейчас»? Это подразумевает, с одной стороны, то, что речь идет о деяниях Божиих, возвещение о которых составляет смысловой центр новозаветного возвещения. С другой стороны, полагает теолог, рассуждение о деяниях Божиих в вышеуказанном смысле является разговором о Христе. Там, где человек сам не может действовать, за него действует Бог. В этом–то, как считает Бультманн, и состоит смысл события Христа[31]. Итак, христианская вера «в..» есть вера в деяния Божии, вера в Иисуса Христа как лич-

ность, в Его дело, а не в некие общие истины, которые в большей или меньшей степени связаны с Ним и потому принципиально отличаются от Него. Именно это, полагает мыслитель, и возвещает Новый Завет: «Иисус не пример учителя, который сказал нечто принципиально важное и мы это долгое время заботливо почитаем, в то время как его личность для нас принципиально безразлична. В Новом Завете проповедуется именно его личность как ясное событие спасения»[32].

Апостол Павел лапидарно выражает указанное положение вещей в тексте (2 Кор. 5: 19): «Бог во Христе...», то есть Бог действовал во Христе. Продолжение этой цитаты — «примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения» — не оставляет сомнения в том, что деяние Божие во Христе было деянием спасения мира. Бультманн пишет об этом следующее: «Итак, возникшее во Христе событие есть откровение любви Божией»[33]. Теолог акцентирует внимание на том, что Новый Завет, когда там говорится о любви Божией, не подразумевает некий любовный образ мыслей, а рассматривает любовь как дело, как событие спасения, имевшее место во Христе. Бультманн еще более подчеркивает этот факт, когда указывает на синонимы понятия «любовь» в Священном Писании. Так, к примеру, у апостола Павла зачастую «любовь» вполне заменимо понятием «благодать». «Благодать Божия не есть Его свойство или безвременный благостный образ мыслей. Евангелие же не предоставляет разъяснения о дотоле сокрытой сущности Божией, словно бы Бог до этого ложно мыслился как гневливый, а теперь Его нужно представлять милостивым. Напротив! Гнев Божий направлен „на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою“ (Рим. 1, 18)... Бог остается судьей, и христианская вера в благодать Божию состоит не в убеждении, что гнева Божия не существует и что нам не угрожает суд (2 Кор. 5, 10), а в убеждении спасения от гнева Божия»[34]. Благодать Божия, полагает исследователь, не есть некое, доселе неведомое, благодушное

расположение. Благодать является здесь и сейчас как доказательство милосердных деяний Судьи[35].

Из этого следует, что «Бог, как абсолютно свободный в своей благодати и ничем не обязанный человеку, действует в радикальном смысле как милостивый»[36]. Бультманн ссылается на тексты (2 Кор. 5: 18) и (Рим. 5: 10), где речь идет о примирении враждебного человечества с Богом во Христе.

Эти слова апостола Павла одновременно позволяют понять, что «слово примирения» (2 Кор. 5: 19) «не есть примиряющее или примирительное слово», «а возвещение уже свершившегося примирения»[37], то есть возвещение о предшествующем любым делам человека спасительном деянии Божием, обесценивающем все человеческие дела. «Благодать Божия не есть, таким образом, Его дружелюбность и доброта, которая считается со слабостью людей и, учитывая стремление к добру, закрывает глаза на некоторые или многие ошибки и прощает малые или великие грехи. Она, более того, вообще не принимает никаких этих стремлений, поскольку в них гнездятся личные грехи, гордыня человека, его самообольщение, стремление жить из себя самого»[38]. Благодать Божия настигает человека тогда, когда он совсем ее не ждет, она не дается как некое вознаграждение за его тщетные попытки, которые есть ни что иное, как борьба с самим собой, а приходит к нему как категоричный вопрос, готов ли он полностью отдать себя действию Божию, готов ли признать себя перед Ним грешником.

Деяние любви Божией освобождает человека от него самого, если он отдает свою жизнь вере. Вера как свобода человека от себя самого, как открытость для будущего возможна лишь как вера в любовь Божию[39].

Бультманн обращается к текстам апостола Павла для разъяснения своего понимания события спасения. Теолог отмечает, что для апостола в этом вопросе важными представляются не явления Христа, отдельные события Его жизни или же Его учение. Мысли-

тель считает, что «Дело Божественной благодати состоит в том, что Бог отдал Христа на распятие на кресте»[40]. Таким образом, событие Христа, как спасительного деяния Божия, заключается в кресте Христовом. Павел разъясняет, что он проповедует Христа распятого (1 Кор. 1: 23; 2: 2). И перед галатами он, проповедуя, начертал образ Распятого (Гал. 3: 1). Евангелие о спасительном деянии Божием есть «слово о кресте» (1 Кор. 1: 18), а враги этого Евангелия — «враги креста Христова» (Флп. 3: 18). То, что спасение осуществилось на кресте Христовом, со времен апостола Павла стало содержанием учительной традиции христианства. Сам апостол утверждает (в 1 Кор. 15), что он передал коринфянам то, что и сам принял, именно же, «что Христос умер за грехи наши, по Писанию». И если община, согласно (1 Кор. 11: 26), совершая святую вечерю, при этом возвещает смерть Господню, пока Он не придет, все это указывает на то, что предание о вечере Господней происходит из традиции.

Событие спасения включает в себя не только смерть, но и Воскресение Христово. Распятый есть одновременно Воскресший (Рим. 8: 34; 2 Кор. 5: 15). Апостол зачастую говорит о Кресте, не упоминая Воскресения, но так же свободно он может писать и о Воскресении, не упоминая явным образом Креста: Рим. 10: 9 и др. Это, согласно Бультманну, не означает самодостаточности того или другого явления, а, напротив, указывает на единство Креста и Воскресения в событии спасения. «Смерть и воскресение Христа как событие спасения» — стереотипная формула для бультманновского изложения богословия апостола Павла.

Основываясь на подобных текстах посланий апостола Павла, Бультманн полагает, что ни учение Христа, ни Его жизнь или дела, а только Его смерть и Воскресение апостол считает явлением спасения.

Однако насколько является в Кресте и Воскресении Христа спасение? Бультманн пишет: «Ясно, что событие спасения в кресте и воскресении Христа не есть дело предваряющей благодати Бо-

жией. Ясно и то, что те многочисленные обороты речи, в которых описывается это дело, должны доносить неслыханность этого явления и мощи его действия на человеческую ситуацию. Это событие, произведенное исключительно Богом, не есть дар для человека, через принятие которого он выигрывает свою жизнь у своих же извращенных стремлений; напротив, в нем он теряет ее — освобождается, для того, чтобы принять это как дар»[41]. Теолог считает, что основополагающей мыслью паулинистической теологии является то, что в кресте Христовом Бог вынес свой приговор миру и открыл путь к спасению. Там, где Распятый проповедуется Господом, неизбежно возникает требование подчинения человека приговору Божию, гласящему, что любые человеческие стремления, масштабы и ценности — перед Богом ничто и обречены на смерть. Если Бог примирил мир с собою крестом Христовым, «это означает, что Бог стал видим в кресте, что Он говорит: Я здесь! Все дела, вся самонадеянность людей имеет конец, все это признано ничтожным крестом»[42]. Смысл Воскресения неразрывно связан со смыслом Креста. Человек, принимающий на себя приговор Креста, распинающийся со Христом, постигает Крест как освобождение и обретает способность верить в то, что Бог, отдавший Христа на смерть, тем самым привел Его к жизни, в которой человек может участвовать, если сораспинается Христу. «Поэтому Павел считает все свои преимущества, а именно национальное превосходство, которым он мог бы хвалиться, свою примерную жизнь под Законом — мусором: „Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере; чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых“ (Флп. 3: 7–11)»[43].

Для Бультманна вопрос заключается в том, каким образом событие спасения может быть усвоено, понято и пережито людьми[44].

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо снова обратиться к богословию апостола Павла и рассмотреть его описание смысла события спасения. Бультманн считает, что апостол, в целом, в этой связи обращается к разнообразным понятиям, воззрениям и представлениям и лишь в небольшой мере рефлектирует предшествующую ему христианскую традицию.

Из юридической области, обусловленной иудейскими культовыми представлениями, происходит понимание смерти Христовой как жертвы умилостивления, действием которой очищаются грехи. Положенное за грех наказание возлагается на Христа и тем самым устраняется вина людей. Это представление, хотя и встречается у апостола Павла довольно часто, однако, по мнению Бультманна, не характерно для апостола.

Аналогичной концепции жертвы умилостивления представляется учение о заместительном характере смерти Христа, где утверждается, что Он взял на себя всю вину и тем самым освободил грешников от наказания. Но и эта концепция видится Бультманну не типичной для Павла и не выражающей адекватно события спасения[45]. Теолог полагает, что это осознавал и сам апостол, поскольку он никогда не говорит об отпущении грехов, что играет столь важную роль в раннехристианской проповеди. Кроме того, теория сатисфакции предполагает освобождение от вины за грехи, соделанные прежде, а апостол настаивает на очищении от греха, понятого в тотальном смысле[46].

Родственным указанным концепциям представляется Бультманну и учение о смерти Христовой как о выкупе, изглаживающем вину и избавляющем от наказания. Этим, полагает теолог, мысль не исчерпывается[47]. Для апостола полученная смертью Христовой свобода — не просто свобода от наказания, а свобода от тирании греха: «Смерть Христова не только жертва, изглаживающая полагающееся

грешникам наказание, но и средство освобождения от власти этого эона, закона, греха и смерти»[48].

Это спасительное действие креста Христова лучше всего выражается апостолом Павлом тогда, когда он описывает смерть Христову по аналогии со смертью богов мистических религий[49]. Изначальное значение такого представления заключается в том, что мист через культовое действо становится причастным судьбе божества данной религии. Подобно тому, как культовое божество приходит от смерти к жизни, так и посвящаемый в мистерии освящается и становится обоженным человеком. Так, в тексте (Рим. 6: 10–11) апостол описывает сотериологическое значение Креста и Воскресения Христова языком мистерий: «Ибо, что он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе». Бультманн не считает, что такие заимствования непозволительны, поскольку мистериальная терминология наполняется апостолом христианским смыслом, что позволяет наиболее адекватно донести до слушателей неописуемую силу события спасения и обрести подлинное существование, исключающее обожение.

Бультманн полагает, что апостол Павел заимствовал свои идеи не только из мистериальных культов эллинистического мира, но и из гностических течений того времени. В гностицизме отсутствует идея обожения человека. Здесь спасению подлежит лишь душевная часть человека, пневма, часть божественной сущности, подпавшая в незапамятные времена под власть тьмы и демонических сил, и потому заключенная теперь в материальном мире. Спаситель образует со спасаемой частью человека субстанциональное, зачастую даже телесное и личностное единение. Дело спасителя состоит в том, чтобы лишить силы миродержителей, чтобы «пневматик» мог освободиться от их тирании и найти путь в свое небесное отечество. Такой процесс спасения обретает в гностицизме космический масштаб: лишение силы миродержителей означает конец самого мира,

являющегося творением злых сил и преходящего по сути своей, будучи лишенным небесной пневмы. Нередко, полагает Бультманн, апостол Павел рассуждает о событии спасения в категориях такого гностического мышления. Примером такого мышления он, к примеру, считает текст (Кол. 2: 13–15), где речь идет об отнятии Христом силы у начальств и властей через смерть и крест[50]. Наряду с традиционными высказываниями об «отпущении грехов», в гностической терминологии есть выражения, возвышающие события Креста до космического измерения и подчеркивающие, что «отпущение грехов» есть процесс, охватывающий целиком экзистенцию человека, поскольку грех не есть нечто внутри него, а он сам целиком является грешником. Таким образом, в кресте Христовом «осуществился суд над нами самими, над подпавшими под власть сил этого мира падшими людьми»[51]. Когда такой мир лишается власти, то появляется новый мир, «получивший свое великолепие через Христа»[52], так как Он в своей смерти и воскресении «принес свободу от ничтожных властей»[53].

Обозревая все сказанное ранее, Бультманн пишет: «Ясно, что для Павла недостаточны все эти точки зрения и их терминология для того, чтобы выразить свое понимание события спасения... Даже если он пользуется категориями мистерий и гностических мифов, то делает это потому, что в них событие спасения может быть интерпретировано как действительно действующее в человеке»[54]. «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5: 17).

Итак, обращение к историческому событию Иисуса в теологии Р. Бультманна должно обеспечить актуальность христианской керигмы. Однако учитывая слишком шаткие позиции такого исторического основания и формальность самого предприятия обращения к прошлому, следует отметить, что бультманновский подход чреват историческим скепсисом, постулируемым ради сохранения необъективированной веры. При этом христология превращается

в пустую форму, содержание которой обретается лишь в субъективном и ничем не контролируемом верующем сознании. Однако, как было показано, Бультманна интересуют, в первую очередь, не абстрактные богословские модели, а сотериологическая реальность, непосредственно переживаемая человеком. Его подход к данной тематике несколько непривычен для традиционного христианского сознания, поскольку обусловлен терминологией и проблематикой, почерпнутой из экзистенциальной философии. Именно через ее призму теолог рассматривает любые богословские темы. Его христология антропологична и антропоцентрична. Это богословие «снизу», все же иные виды теоретического богословия, не затрагивающие человека в реальности его экзистенции, Бультманн считает бесполезным предприятием.

К. Барт неоднократно обращался к рассмотрению теории и богословия Р. Бультманна. В связи с христологической полемикой нужно, прежде всего, указать на второй полутом 3-го тома Церковной Догматики, где в контексте теологической антропологии рассматривается вопрос об Иисусе как «Боге времени»[55].

Согласно Барту, нет никаких оснований сомневаться в том, что Новый Завет в свете «пасхального рассказа» и «пасхального времени» описывает Иисуса в качестве «спутника и Бога времени». Повествование Евангелия о событиях, последовавших за смертью Христа на кресте, не является неким приложением к основному сюжету, а представляет собой сам главный сюжет. Провозглашение Нового Завета исходит из «Евангелия этих сорока дней», которое, согласно К. Барту, содержит в себе суть христианства, в то время как все остальное вне контекста Пасхи «существует лишь как воздушная абстракция»[56]. Евангелие никогда не мыслилось вне пасхального рассказа; скорее, оно возникло из первоначальной пасхальной керигмы.

В связи с этим, К. Барт рассматривает позицию Р. Бультманна в вопросе о пасхальных событиях. Согласно Бультманну, пас-

хальный рассказ дошел до нас в форме мифа. В экзистенциальном смысле это — первое изложение фактов веры: оно демонстрирует веру учеников в то, что в Иисусе действовал Бог, что выражается в сотериологических событиях Креста и Пасхи. Крест, воскресение и вознесение реальны, реальны не как история, но как восприятие экклезиологического сознания.

Барт, напротив, полагает, что заявление о физическом воскресении Христа должны рассматриваться не в переносном, но в буквальном смысле: «В этом смысле и ни в каком другом это центральное утверждение всего Нового Завета. То, что сам Иисус воскрес и явился своим ученикам, — это содержание пасхального повествования, пасхального времени, христианской веры и пасхального провозглашения как тогда, так и в течение всех времен[57]. Это не вера учеников, которая является первичным решающим деянием Бога, а, скорее, фактическое восстановление Христа из мертвых. Содержание веры определяется и сохраняется тем фактом, что это вера в Воскресшего. Темпорально и материально факт воскресения Христа предшествует вере, и без него вера невозможна. «Поэтому Христос и Его ученики — не один, а два субъекта в пасхальном случае»[58]. Для К. Барта пасхальная вера, однозначно, не может заменить реального исторического Иисуса, воскресшего из мертвых. В полемике о возможности демифологизации и экзистенциального анализа новозаветных христологических текстов К. Барт ставит перед Р. Бультманном вопросы, связанные с уместностью такого рода методологии. Примечательно, что сам К. Барт, значительно обесценивший в своей христологии ее земную составляющую, категорически не согласен с Р. Бультманном в вопросе о значении истории для христианской веры. Барт не может согласиться с утверждением Бультманна о том, что Христос первый, кто совершил переход от ветхого к новому бытию, что позволяет любому человеку сделать то же самое. «Я вижу в распятом Иисусе Христе (в новозаветной вести о нем), — пишет Барт, — тот субъект, в котором спасительный для всего человечества страшный суд уже

совершился, переход от старого бытия к новому уже произошел; который уже поставил человека на путь эсхатологического существования. Ибо этот процесс не только начался, но и завершился. При всей его сокрытости, неявности, я вижу его очертания, цвета; вижу личность и ее деяние, слышу ясные сами по себе слова там, где взгляду Бультманна предстает только мрак, где он слышит только молчание, где можно только предполагать, что речь здесь идет о спасительном деянии Бога»[59].

Примечания и библиографические ссылки

1. См.: *Balthasar H. U. von.* Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln, 1961. S. 201–210.
2. *Barth K.* Churtch Dogmatics. In 14 volume. Edinburgh, 1936–1981. V. I/2. P. 145.
3. Ibid. P. 165, 178.
4. *Barth K.* Churtch Dogmatics. V. II/2. P. 125.
5. Ibid. P. 125.
6. Ibid. P. 113.
7. Ibid. P. 113.
8. Ibid. P. 177.
9. Ibid. P. 206.
10. *Barth K.* Churtch Dogmatics. V. III/1. P. 124.
11. *Barth K.* Churtch Dogmatics. V. III/2. P. 170.
12. *Barth K.* Churtch Dogmatics. V. IV/1. P. 134.
13. Ibid. P. 193.
14. Ibid. P. 222–223.
15. *Barth K.* Churtch Dogmatics. V. IV/2. P. 21.
16. Ibid. P. 113.
17. О принципах дедуктивной/индуктивноой («сверху/снизу») методологии в теологии см.: *Генри К.* Христианин среди философов. М., 1994. С. 21–40.

18. См.: *Klappert B.* Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barts im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart. Neukirchen–Vluyn, 1971.
19. См.: *Hübner E.* Monolog im Himmel. Zur Barth-Interpretation von Heinz Zahrnt // EvTh. 1971. № 31. S. 63–86.
20. *Bultmann R.* Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. II. Tübingen, 1952. S. 258.
21. См.: *Schweitzer A.* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 2 Bde. München-Hamburg, 1966; *Gnilka J.* Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg, 1990.
22. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1948. S. 46.
23. См.: *Bultmann R.* Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. I. Tübingen, 1933. S. 188–190.
24. *Bultmann R.* Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Tübingen, 1967. S. 468.
25. *Bultmann R.* Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. Op. cit. S. 202.
26. Ibid. S. 205.
27. *Bultmann R.* Antwort an Ernst Käsemann // *Bultmann, Rudolf.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. IV. Tübingen, 1965. S. 196.
28. *Bultmann R.* Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. Op. cit. S. 205.
29. *Bultmann R.* Kerygma und Mythos. Bd. 2. Op. cit. S. 196.
30. Ibid.
31. См.: *Bultmann R.* Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, Bd. 1. Op. cit. S. 39.
32. Ibid.
33. Ibid.
34. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testament. Op. cit. S. 287.
35. См.: Ibid. S. 289.
36. Ibid. S. 284.
37. Ibid. S. 286.

38. Ibid. S. 284.
39. См.: *Bultmann R.* Kerygma und Mythos. Bd. 1. Op. cit. S. 39–40.
40. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 292.
41. Ibid. S. 294.
42. *Bultmann R.* Jesus und Paulus // Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche. 1936. S. 85.
43. Ibid. S. 85–86.
44. См.: *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 294.
45. См.: *Bultmann R.* Kerygma und Mythos. Bd. I. Op. cit. S. 42.
46. См.: *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 287.
47. См.: Ibid. S. 296.
48. Ibid. S. 297.
49. Ibid.
50. Ibid. S. 42.
51. Ibid.
52. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 299.
53. Ibid.
54. Ibid.
55. *Barth K.* Churtch Dogmatics. V. III/2. S. 343.
56. Ibid. P. 443.
57. Ibid. P. 445.
58. Ibid.
59. *Барт К.* Рудольф Бультманн: попытка его понять // *Бультманн Р.* Избранное: вера и понимание. М., 2004. С. 676.

Герменевтика экзистенциальной подлинности в теологии Рудольфа Бультмана

В число наиболее влиятельных протестантских мыслителей XX века входит марбургский профессор теологии Рудольф Бультман (1884–1976). В своих богословских исследованиях Бультман близок к установке диалектических теологов, считающих, что человек сам по себе не может ни познать Бога, ни «пережить» Его. Поэтому все человеческие речи о Боге вне веры Бультман, вслед за К. Бартом, считал словами не от Бога, но от диавола. С другой стороны, Бультмана всегда волновал герменевтический вопрос, связанный с тем, как современный человек, обладающий естественнонаучным мировоззрением, может и должен понимать постулаты христианской веры. Теолог исходит из того, что современный человек, впрочем, как и человек любой другой эпохи, стремится к некой конечной цели своей жизни. Такой всеобщей целью является подлинное бытие. Подлинного бытия можно достичь посредством христианской веры. Бультман строит свою антропологию, основываясь на всеобщих формальных структурах Dasein, свойственных как верующим, так и неверующим. Решающим для него является то, что христианская керигма адресована не к теоретическому разуму, а к экзистенциальной ситуации человека, то есть к человеку как таковому. Керигма зовет человека к его подлинному «я».

Итак, Р. Бультман описывает новое антропологическое измерение, ставшее возможным благодаря деятельности Христа, в категориях экзистенциальной философии, полагая, что речь должна идти об истинном аутентичном существовании.

На вопрос о подлинном существовании пытались дать ответ многие мыслители. По замечанию Х. Церера, этот вопрос «представ-

ляется и наиболее естественным, и самым радикальным вопросом, который может быть поставлен человеком. Зачастую он вообще не задается, так как полагается, что ответ известен. Но когда человек как личность задает этот вопрос, это означает, что нечто, обеспечивающее его безопасность, подошло к критической отметке. Когда такой вопрос появляется в историческом контексте конкретной культуры, это признак, что основы культуры стали ущербными, а люди более не чувствуют себя в ней дома»[1].

Бультман в подходе к этому кардинальному вопросу зависим от раннего М. Хайдеггера с его Dasein-анализом. Сам Хайдеггер рассуждал о возможности выхода из неподлинного бытия падшего человеческого состояния. И все же, несмотря на возможность подлинного существования, он, как кажется, спокойно принимал перспективу небытия, не предлагая никакого настоящего спасения. Бультман кардинально преобразует понятия этого анализа в теологической герменевтике. Он имеет дело с текстом Откровения, базируясь на представлении об историчности, которое выводится им из того же Откровения. Это означает, что философия Хайдеггера не может здесь просто формально использоваться в качестве методологии для богословского мышления, поскольку источники их герменевтики не совпадают. Еще более кардинальное различие наблюдается между философским и богословским пониманием сути Dasein. В своем известном труде «Бытие и время» М. Хайдеггер рассматривает Dasein («вот-бытие», «здесь-бытие»), исходя из его наличного состава. Экзистенциал «заботы», через который осмысливается Dasein, основывается на «временности». Но эта временность не становится основой, лежащей за пределами Dasein, она сама понимается как экзистенциал. Это значит, что понимание Dasein как «заброшенности» не предполагает «бросающего», а связывает заброшенность с бросанием Dasein самого себя. Для Бультмана же собственное существо Dasein есть сущностно новый образ «вот-бытия», верующая экзистенция. В анализе историчности Dasein, истолковании основных структур его повседневности,

спрашивается о том, как опыт веры усматривает ее феноменальную данность. Для этого необходимо «новое бытие» в вере, но такое понятие вовсе не встречается в феноменологическом анализе Хайдеггера. Бультман иногда называл экзистенциальный анализ человеческого бытия в мире у Хайдеггера профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: «человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять себя в мире наличного и безличного (das Man) либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека?»[2]

Недостаточность философского подхода к данному вопросу, по мнению Бультмана, заключается в том, что философия, будучи способной познать падшесть человека, то есть открыть человеку его неподлинность и сделать ее онтологически понятной, предлагает ему самому преодолеть эту падшесть, что в христианской терминологии означает самоспасение от греха. «Оправданна ли такая самонадеянность философии? В любом случае, здесь есть различие с пониманием Нового Завета, который обобщает, что человек в его фактической мирской падшести не может освободить себя сам, но освобождается посредством деяния Бога; и его провозглашение не есть некое учение о „природе“, об истинной сущности человека, но, напротив, провозглашение освобождающего деяния Божия, провозглашение исполненного во Христе события спасения»[3]. Самоспасение, проповедуемое философией, мыслитель считает повторением первородного греха, то есть стремлением к эмансипации человека от Бога, характеризующейся неверием[4]. В противоположность этому, спасение означает добровольное согласие, принимаемое в экзистенциальном опыте деятельности Бога[5]. К. Ясперс, в связи с таким подходом, подмечает, что такая позиция Бультмана одновременно «и целиком ортодоксальная и либеральная»[6].

Идея подлинного существования отсылает христианского теолога к библейским текстам, где говорится, что человек был создан по образу Бога (Быт. 1: 26), а изначальная возможность его заключалась в том, чтобы быть чадом Божиим. Но поклоняясь и служа творению, а не Создателю, человек потерял эту возможность и далеко отпал от своего оригинального бытия. Христианская религия утверждает, что в ней человек вновь имеет возможность восстановления этого оригинального бытия и существования в качестве чада Божия, находясь в общении с Абсолютом. Понятую таким образом христианскую жизнь, как избавление от греха и смерти, восстановление изначальных возможностей, дарованных человеку при его создании, можно справедливо назвать подлинным существованием человека.

В Новом Завете для выражения этого нового бытия используются различные термины. Иногда это называется просто жизнью (**ζωή**). Этот термин не употребляется для обозначения естественного жизненного принципа, обозначаемого как **ψυχή**[7]. **Ζωή**, по мнению Бультмана, — понятие для выражения «подлинного бытия человека»[8], ведь жизнь есть повеление Создателя (Рим. 7: 10).

Другое понятие, используемое Новым Заветом для выражения мысли о подлинном существовании человека, — **πνευμα**[9]. Падшее существование человека — бытие «по плоти». У апостола Павла дух противопоставляется плоти. Таким образом, подлинное бытие человека — «по духу» (**κατὰ πνευμα**). Христианин живет не по плоти, но по духу (1 Кор. 7: 29–31). Аналогично понимается и термин **σάρξ**, указывающий не на материю, а на образ падшего человека, его эгоистического нахождения в мире. **Πνευμα** — не некая субстанция, но также способ бытия, в котором человек ориентируется на Бога, на невидимое и вечное (2 Кор. 4: 18).

Теперь обратимся к пониманию вопроса самим Бультманом. Как было показано ранее, согласно теологу, Бог активно вмешался в человеческую ситуацию в событии Христа и восстановил для чело-

века экзистентную возможность подлинного бытия в качестве чада Божия, утерянную через грех. Для индивидуума эта возможность становится актуальной, когда он слышит Бога, говорящего с ним в провозглашении Слова. Относительно прошлого — это возможность прощения. Грех, отклоняющий человека от истинной жизни, уничтожен помилованием Бога и восстановлением настоящей жизни в досягаемых пределах. Относительно будущего — это возможность вступления в новую жизнь. Принимающий крест и воскресение Христа должен отказаться от своей самодостаточности и жить в зависимости от Бога.

Поэтому теолог может описывать структуру верующей экзистенции без прямого обращения к Откровению. Так, говоря о соотношении веры и естественнонаучного мировоззрения, мыслитель отмечает, что естествознание может привести к вере: «Естественные науки ставят человека перед вопросом, хочет ли он понять свое бытие из реальности, доступной естественнонаучному наблюдению и исследованию, из реальности доступного, схватываемого чувствами и поясняемого связью законообразно мыслящего понимания, или же из реальности мгновения. Я также могу сказать: хочет ли он вывести мгновение из происходящих здесь естественных событий, чтобы понять его как их необходимый результат, или хочет ли он понять невыводимость мгновения, его открытость для будущего, его обращение, его решительный характер. Хочет ли он понять, что мгновение богаче, чем его можно зафиксировать через наблюдение, измерение или счет, а именно богаче возможностью дружбы и благодарности, боли и раскаяния, долга и любви, богаче возможностями, которые требуют решения сейчас, решения, которое не может быть снято никаким естествознанием, решения, в котором человек находит или теряет свое собственное бытие; понимает ли он ответственность сейчас или нет... Вера никогда не борется с результатами естественных наук, а только с их возможным мировоззренческим притязанием охватить смысл Dasein»[10]. Здесь, как видно, теолог описывает струк-

туру подлинной экзистенции без обращения к Откровению Бога, при этом мыслитель полагает, что представленное им положение дел может быть вполне понято и принято даже неверующими людьми. Также и знаменитые слова апостола Павла из текста 2 Кор. 6: 9–10, которые столь часто цитируются Бультманом и Хайдеггером, могут быть поняты в смысле экзистенциального описания экзистентного христианского самопонимания, которое, будучи изобилием жизни, противопоставляется воспринимаемому мирскому наличному восприятию: «... мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем».

Итак, Бультман отчетливо осознает, что библейское понятие веры более радикально понимает подлинность, нежели философия. Так, оглядываясь на философствование Хайдеггера, теолог поясняет, что «восприятие заброшенности (Geworfenheit) в решимости к смерти (Todesentschlossenheit) является радикальным самоуправством человека»[11]. Индивид в таком случае понимает свою собственную экзистенцию (на библейском языке — «жизнь») как «ухваченную им и решенную им же задачу»[12]. Но для веры это грех, поскольку человек все еще находится в неподлинности. Библия утверждает, что жизнь — всегда дар: «Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4: 7). Таким образом, подлинное Dasein заключается в восприятии дара жизни, а соответственно, в преданности Богу, Который дает эту жизнь. Учитывая тотальную падшесть Dasein, дар подлинной жизни может мыслиться только как освобождение человека от себя самого как падшего события. Это освобождение называется на библейском языке «верой». Следовательно, христианская вера по своей сути есть «вера в...», поскольку верующий знает, что «там, где человек не может действовать, Бог действует за него — действовал за него»[13]. Он знает «о деянии Бога,

сделавшем возможными отдачу, веру, любовь и подлинную жизнь человека»[14]. Экзистенциальный анализ пытается описать свободную открытость для будущего и особенности подлинного человеческого бытия. Освобождение от прошлой и настоящей падшести дает лишь Бог своим спасительным деянием. Вера же есть ни что иное, как описываемая философией открытость будущему. Но вера знает, что она не результат деятельности человека, а дар благодати. «Готовность к страху (Angstbereitschaft) дарована вере, которая есть ни что иное, как свобода от греховного безумия обосновать нашу экзистенцию нашими собственными силами, а потому, свободная открытость будущему, в соответствии со словами Павла: „поглощена смерть победой!" (1 Кор. 15: 54)»[15].

Экзистенциальный анализ пытается донести до сознания шокирующий факт, что его подлинность находится в открытости будущему. Это происходит, когда говорится, что «будущее, в конечном итоге, может быть определено как ничтожество (das Nichts), даже как собственное ничтожество, и из этого можно представить свободную открытость будущему только как готовность к страху, принимаемому человеком на себя»[16]. Однако если вера есть ни что иное, как готовность к этому страху, то она является этой готовностью перед лицом Божия дела спасения. Поэтому вера знает, что «Бог встречается лишь в том, что с точки зрения человека является ничтожным»[17]. Вера может описывать подлинную экзистенцию только как неверие в себя: «Жить из будущего означает быть открытым для всего, что приносит будущее... Итак, не определенность посредством некой самоутверждающейся цели, на которой сосредоточены силы и надежда, а в известном смысле отсутствие цели, то есть внутренняя свобода от самоутверждающихся целей и вера в то, что будущее даст мне меня самого, которого я, в своем собственном течении, никогда не улавливаю» [18].

Что, однако, означает для структуры веры потустороннее деяние Бога, которое упреждает ее саму и является условием для

новой возможности? Это, к примеру, указывает, с точки зрения Бультмана, на то, что вера «не благочестие» или упование на Бога в общем смысле этих понятий, а что она имеет историческую основу, и доверие Богу — всегда доверие сотериологическому Божественному действию. Это означает, что новая экзистенция в вере не есть человеческая заслуга и дело. Вера осознает себя «обязанной не себе самой, а встреченной благодати. Верующий понимает себя избранным через встречу благодати»[19]. Но это не означает, что человек до веры знает деяние спасения, так что на основании веры он может его принять или отвергнуть. Иначе он представил бы деяние спасения как результат собственной деятельности. Но дело спасения, будучи условием веры, делает эту веру обусловленной, так что в вере в начале открывается реальность деяния Божия, поскольку оно лишь в вере становится событием. Естественно, человек может знать, что существует деяние Божие вообще и есть действующий Бог. Но то, чем является это деяние спасения, можно знать только в вере, которая, таким образом, становится опытом этого спасительного деяния. Вера вообще возможна, если она переживается как конкретный дар осуществления спасения. В ином случае человек объективирует спасительное действие Бога и понимает свою веру как дело, в котором он вступает в отношения с этим объектом, чем уничтожается и вера, и деяние спасения, поскольку сотериологическая деятельность Бога никогда не может рассматриваться как объект. Поэтому спасение происходит в акте веры «здесь и сейчас», так что вера сама неотрывно принадлежит спасению, как и спасение вере, что исключает любую возможность рассматривать веру в качестве дела на основе деяния спасения.

Если по сути своей христианская вера не есть дело, то это не означает, что она вообще не может рассматриваться как действие: «Чем меньше вера есть дело (Werk), тем больше она является действием (Tat)... В деле я остаюсь тем же, кто я есть. Я могу выставить мое дело напоказ, я могу жить параллельно ему, я могу его оценить,

могу рассуждать о нем и быть гордым за него. В действии я нахожусь в становлении, я нахожу в нем мое бытие, я живу в нем, а не стою рядом с ним»[20]. Подчеркивая характер веры как действия, Бультман настаивает, что она не является каким-то сверхъестественным качеством, которое передается человеку. Не является она и неким «душевным состоянием», вроде благодушия[21], но — осознаваемым экзистентным процессом. Если вера — конкретное действие человека, то он может иметь о ней какую-то информацию и, как верующий, обладать знанием о вере.

Вера как действие относится к решению, поскольку в ней человек оставляет прежнее самопонимание и изменяет прежнее направление воли. Вера заставляет человека оставить все, что было его безопасностью в прошлом, и искать эту безопасность в невидимом потустороннем будущем, то есть в Боге. Истинная подлинная жизнь человека схватывается в послушливом действии, «которое существует из невидимого, неуловимого и тем самым отвергает все, что было сделано самим человеком для его безопасности»[22]. Вера — отдание себя спасающему Богу, как непостижимой основе жизни вообще и сокровенной сущности человека в частности.

Действие веры охотно описывается Бультманом как акт послушания. Здесь теолог следует апостолу Павлу, его словам о «послушании веры» (Рим. 1: 5). Вера есть послушание Слову, возвещающему деяние спасения. Поскольку деяние спасения Божия приходит в мир, неся возможность веры, то человек может решиться отвергнуть себя и вериться Богу. «Вера есть послушание, поскольку в ней сокрушается человеческая гордыня. Подлинное самопостижение становится в человеческой гордыне самым тяжелым... Он думает, что потеряет себя, если от себя отречется. Если же он отрекается от себя, то считает, что сделал это сам. Но для того чтобы истинно найти себя, ему нужно себя потерять. Он должен согнуть себя, смирить себя, выйти из своей гордости для того, чтобы придти к себе самому... Послушание является верой, поскольку оно есть

отвержение гордости и самонадеянности, поскольку оно есть отдача в чистом доверии, в доверии Богу без гарантий»[23]. В послушании Слову спасения человек выбирает себя как дар Божий. Такой выбор, основанный на послушании, есть «в подлинном смысле действие, в котором человек является таким, какой он есть, в то время как в деле (Werk) он находится рядом с тем, что он делает»[24].

Вера, помимо всего изложенного, согласно Бультману, есть еще и надежда, направленная в будущее. Она не некое новое душевное качество человека, но действие, реальное только в момент его исполнения. Актуальность спасения, таким образом, основывается на неизменной будущности Бога, которую нельзя понимать в темпоральных категориях, поскольку они неизбежно будут указывать на преходящее состояние[25]. Поскольку вера является жизнью из будущего, то уверенная открытость для будущего — ее необходимый признак. Вера не боится будущего, поскольку встречающееся ей будущее есть ее жизнь.

Подобно надежде, страх также является «неотъемлемым конституирующим элементом веры»[26]. Это не означает, что христианское бытие колеблется между надеждой и страхом. Надежда и страх коррелянтны друг другу. Бультман разъясняет диалектическое отношение надежды и страха, обращаясь к словам апостола Павла, пришедшего в Коринф «в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2: 1–5). Это означает, что вера, с точки зрения верующих, должна быть сопряжена со страхом. Страх здесь основан на осознании своей ничтожности и чувстве зависимости от благодати Бога[27]. Поэтому не случайно, что благодать Божия, освобождающая человека от его страха перед будущим, является благодатью Судьи, выносящего суждение о том, отвергает ли человек страх перед будущим и живет ли в благоговении, которое «отметает ложную

безопасность и направляет взгляд верующего на поддерживающую его благодать Божию»[28].

Аналогично диалектически Бультман описывает движение веры между логически исключающими друг друга положениями «уже сейчас» и «еще нет». Здесь следует иметь в виду, что вера не обнаруживает себя то в одном, то в другом состоянии. Более того, мыслитель считает, что вера только и возможна в одновременном нахождении в этих противоречащих друг другу состояниях. «Уже сейчас» — в достижении бытия, получаемого от Христа, когда человек освобождается от прошлого и становится свободным от мира, страха и реальности смерти, приобретая настоящую жизнь от Бога. «Еще нет» — заключается в полном отказе от старой мнимой безопасности. Решение веры «должно утверждаться как истинное решение, то есть постоянно исполняться заново»[29]. Это означает, что человек должен постоянно бороться с собой, отвергая ветхое прошлое. Таким образом, обобщая сказанное Бультманом, можно констатировать, что «еще нет» указывает на фактическую слабость и двойственность человека, а «уже сейчас» обращает взгляд на Христа, дающего спасительные силы[30].

Диалектическая связь «уже сейчас» и «еще нет» в структуре веры соответствует центральному паулинистическому понятию «праведность Божия» (**δικαιοσινη φεου**)[31], на что Бультман неоднократно указывает. Праведность Божия в эсхатологическом судебном приговоре — благодатное оправдание грешника. Поэтому она, как таковая по сути своей, всегда относится к будущему. Но, как относящаяся к конкретному «оправданному» верующему, праведность Божия всегда актуальна в настоящем. То есть, будучи футуристичной праведностью, она имеет действие в настоящем, проявляясь в надежде и трепетном благоговении, находясь между «еще нет» и «всё же уже».

Аналогичное диалектическое соотношение наблюдается в теологии Бультмана в отношении индикатива и императива. Такая

диалектика особенно ярко проявляется в речи Христа о виноградной лозе (Ин. 15: 1–7). В этой аллегорической речи, с одной стороны, плодоношение ветвей становится зависимым от пребывания на лозе, а с другой, пребывание на лозе делается условием для плодоношения. Это означает, что индикатив «уже сейчас» указывает на длящееся совершенное Христом спасение, а императив фиксирует зависимость пребывания в этом спасении от принесения подлинных плодов. Такое пребывание, таким образом, констатирует наряду с «уже сейчас» одновременное этому состоянию «еще нет», указывающее на еще не вполне стабильное нахождение во Христе. В рамках такой диалектики Новый Завет может говорить, что верующий не грешит (1 Ин. 3: 9). По мнению Бультмана, речь здесь идет «не об эмпирическом состоянии верующего, но о смысле веры»[32], поскольку диалектическим дополнением к первому высказыванию являются слова: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1: 8). Таким образом, утверждения о безгрешности и греховности составляют «парадоксальное единство»[33], которое как таковое и конституирует веру в качестве жизни из Божия будущего. По мнению теолога, то, что верующий пытается не грешить, «ведет его не к некой фальшивой безопасности, а делает радикальным его осознание себя в качестве грешника»[34]. Таким образом, «simul justus, simul peccator» М. Лютера, столь актуальное в теологии К. Барта, обретает более четкое структурированное понимание в подходе Р. Бультмана.

Здесь в творчестве мыслителя появляется новый структурный момент веры: вера — это свобода от греха. Грех, как было показано, для Бультмана является самопониманием «ветхого человека», живущего эгоистическими устремлениями и пытающегося своими собственными силами обрести полноту жизни. При этом все происходит не так, как желал бы такой человек: он попадает в рабство греху, становится причастным смерти и теряет себя. Восприняв веру, человек выигрывает самого себя в качестве дара, становясь

свободным от всего, что связывается с понятием «грех». Вера становится свободой от «ветхого человека», от его прошлого, поскольку его жизнь определяет уже не то, что он сделал дурного или доброго, а его устремленность в будущее. Человек, понимающий себя из будущего, в котором его встречает Бог, «свободен от заботы, свободен от страха перед смертью, свободен как от предписаний закона, так и от человеческих условностей и оценок. Коротко говоря, — свободен от себя самого. Каждый раз, выходя из своего прошлого, он есть новое творение во Христе (2 Кор. 5: 17). Как верующий он перешел от смерти к жизни (Ин. 5: 24)»[35].

Такая свобода обусловлена радикальным прощением. Это не означает, что Бог прощает те или иные нравственные ошибки в том смысле, как люди делают это в отношении друг друга. Речь идет о прощении одного основного греха человеческой экзистенции, разделяющего Бога и человека. Суть этого греха в желании жить самодостаточно из самого себя. Через Христа Бог сотворил новое человечество, способное восходить к Богу. «Веровать в прощение означает в любых заботах быть свободным от заботы, в любой ответственности быть свободным от ответственности, в любой детерминированности быть свободным от детерминированности и потому свободным от любого страха»[36]. Самым ярким описанием такой свободы Бультман считает слова апостола Павла из 1 Кор. 3: 21–23: «...ибо всё ваше: мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, — всё ваше; вы же — Христовы, а Христос — Божий». Выражение «вы же — Христовы» указывает на диалектический характер такой свободы от греха. Она не есть естественная магическая застрахованность от греха или свободное бытие в смысле обладания свободой. Она «стремящееся, волящее Я, которое всегда базируется „из“, всегда стоит перед своими возможностями, более того, перед основными возможностями»[37]. Эти возможности состоят в том, чтобы жить из Бога или из себя самого, обрести себя в свободе Бога или потерять в самонадеянности. Свобода никогда не оставляет харак-

тера дара, но всегда заново осознается как дар, позволяющий быть постоянно открытым для того, что требует и что дает Бог[38].

Итак, для Бультмана суть христианской веры — это событие, в котором Бог освобождает человека от обусловленности своим прошлым и предлагает ему дар подлинного существования. Речь идет не об историческом, но об эсхатологическом будущем, когда, оставаясь в пространстве истории, христианин в решении веры получает точку опоры вне истории. Историчность теологически проясняется как будущая возможность, которая всегда должна схватываться с самого начала. Вопрос человека о Боге возникает из доили нехристианской ситуации осознания конечности как границы, которая ведет к вопросу о собственном существе бытия. Без этого предварения ответ Откровения не может быть понят. Одновременно этот ответ содержательно определяет вопрос о собственной возможности бытия, через передачу дохристианскому Dasein недоступного способа бытия в вере.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Zehrer H.* Man in this world. New York, 1955. P. 28.
2. *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie // *Bultmann R.* Kerygma und Mythos. Bd. I. Hamburg, 1948. S. 25.
3. *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Op. cit. S. 35.
4. Ibid. S. 65.
5. «Новый Завет говорит, а христианская вера знает о деянии Бога, делающем возможными отдачу, веру, любовь и истинную жизнь», — пишет Бультман. Ibid. S. 40.
6. *Jaspers K., Bultmann R.* Myth and Christianity. New York, 1963. S. 49.
7. См.: *Лэдд Д. Э.* Богословие Нового Завета. СПб., 2003. С. 534–535.
8. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1948. S. 228.
9. См.: *Лэдд Д. Э.* Богословие Нового Завета. Указ. изд. С. 535–538.
10. *Bultmann R.* Die Krisis des Glaubens // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. II. Tübingen, 1952. S. 15–16.

11. *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Op. cit. S. 37.
12. Ibid. S. 38.
13. Ibid. S. 39.
14. Ibid. S. 40.
15. *Bultmann R.* Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung: Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes // Kerygma und Mythos. Bd. II. Hamburg, 1952. S. 203.
16. Ibid. S. 203.
17. Ibid.
18. *Bultmann R.* Marburger Predigten. Tübingen, 1956. S. 66.
19. *Bultmann R.* Gnade und Freiheit // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. II. Tübingen, 1952. S. 157.
20. Ibid. S. 156.
21. См.: *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 317.
22. *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Op. cit. S. 29.
23. *Bultmann R.* Gnade und Freiheit // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. II. Tübingen, 1952. S. 154.
24. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 317.
25. Ibid. S. 320.
26. Ibid. S. 321.
27. Ibid.
28. Ibid. S. 322.
29. Ibid. S. 323.
30. См.: *Bultmann R.* Marburger Predigten. Op. cit. S. 45–46.
31. См.: Рим. 1: 17; 3: 21–22. Определяя понятие «праведность Божия» (церковно-славянское «правда Божия»), архиепископ Мефодий пишет: «правда Божия... разумеется та, которую дарует нам Бог благодатно, соделывая нас правыми и неподлежащими осуждению и наказанию без заслуг наших, при едином пособии веры, являющей издревле спасительную силу». — *Мефодий (Смирнов), архиеп.* К Римлянам послание св. апостола Павла с толкованием. М., 1815. С. 7.
32. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 432.
33. Ibid.

34. Ibid. Карл Ранер интерпретирует позицию Бультмана относительно «уже, но еще нет» следующим образом: «Так, сами по себе мы всегда должники благодати Божией. Только из самих себя мы не можем сделать что-то значительное для того, чтобы Бог обратил к нам свою благодать. Это обусловлено тем, что наши молитвы о благодати всегда покоятся на благодати, которую мы не просили. Благодати, позволяющей молиться и делающей молитву возможной. Бог всегда должен предварять нас своей благодатью. Что бы мы сами не задумали сделать личностного, чего бы мы реально не совершили, в этом мы познаем предваряющее могущественное действие Божие в нас» — *Rahner K.* Für Bultmann // Schriften zur Theologie. Bd. VI. Zürich-Köln, 1965. S. 530.

35. *Bultmann R.* Der Mensch zwischen den Zeiten // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. III. Tübingen, 1960. S. 42.

36. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 333.

37. Ibid. S. 38.

38. См.: *Bultmann R.* Der Mensch zwischen den Zeiten. Op. cit. S. 43.

Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура

Религиозно-философские идеи, развитые американским теологом и общественным деятелем Карлом Паулем Райнхольдом Нибуром (1892–1971) более полувека назад, все еще имеют значительное влияние на актуальную интеллектуальную, философскую и общественно-политическую мысль[1], и нигде это влияние не видится столь явным, как в социально-антропологических дискуссиях. «Центральной всеопределяющей идеей для Райнхольда Нибура является грех»[2]. Современник Р. Нибура Д. Р. Дэвис, оценивая его вклад в философскую традицию, писал, что Нибур, как никто из современных мыслителей, способствовал реабилитации учения о грехе, «спасая его от пренебрежения и презрения со стороны все более секулярной светской науки и философии. Он сделал это преимущественно раскрывая его глубокое значение для социологии и философии истории»[3].

Что же особенного было в учении Р. Нибура о грехе? Что заставляло его снова и снова исследовать эту «неприятную доктрину» и посвящать свою жизнь для убеждения читательской аудитории в ее важности для политики, философии и социологии?

Исторический контекст творчества Райнхольда Нибура включает в себя великую депрессию, две разрушительные мировые войны, Холокост, Хиросиму и Нагасаки, войну во Вьетнаме, «холодную войну», стремительное технологическое развитие и угрозу атомного уничтожения. Репрезентативными фигурами того времени были А. Гитлер и И. Сталин. В США — такие люди, как Гарри Трумэн, Джозеф Маккарти и Генри Форд, воплощавшие собой наиболее тонкую разновидность гордыни. Человеческое самовозвеличивание, его крах

и трагические последствия были контекстуальными лейтмотивами творчества Р. Нибура. Комментаторы наследия Р. Нибура подчеркивают, что он всегда обращался к людям, имеющим общественный вес[4]. Так, Р. Вельдуис пишет, что «Нибура справедливо называли пророком для сильных. Его критика, прежде всего, направлена на иллюзии сильного»[5].

В течение нескольких десятилетий, начиная с XIX века, понятие греха было в серьезном пренебрежении не только среди светских ученых, но и в широких протестантских теологических кругах. Под влиянием либерального оптимистического представления о человеке и утопической идеи человеческого прогресса, протестантские мыслители значительно преуменьшали или даже отрицали какую-либо онтологическую реальность греха. Кроме того, возрастающая популярность детерминированных теорий в области социологии и психологии, разумный эгоизм утилитаризма, вместе с политическими идеями, такими как марксизм и социализм, образовали общий интеллектуальный климат, который сделал неприемлемой саму идею греха. Это привело к популяризации движения социального Евангелия, стоящего на той точке зрения, что самыми важными человеческими потребностями являются образование, а также гуманитарная и экономическая помощь, а христианская Церковь должна проповедовать так, чтобы реализовывать эти потребности. Политический мыслитель и ученик Р. Нибура Д. А. Шлессингер описывает, насколько непопулярный идея греха была в первой четверти XX века: «Понятие греховного человека было неудобно для моего поколения. Мы были приучены к вере в человеческую невиновность и даже в человеческое совершенство. Человеческое невежество и несправедливые институты оставались единственными препятствиями на пути к прекрасному миру. Если бы существовало надлежащее образование и происходила надлежащая реформа институтов, то эти препятствия были бы удалены. Поскольку сердце человека было хорошим, идея первородного греха

была древней, более того, истеричной диковиной, которая должна было испариться с кальвинизмом Джонатана Эдвардса»[6].

Предварительным условием греха у Р. Нибура является тревога. Ссылаясь на С. Кьеркегора, Р. Нибур в классическом неортодоксальном диалектическом стиле особо подчеркивает тревогу и боязнь человека о своей свободе и своей конечности, ограниченности и безграничности, ощущение которых означает признание своего парадоксального состава[7]. Тревога — неизбежное сопутствующее обстоятельство парадокса свободы и ограниченности, в который вписано бытие человека.

Это психологическое состояние тревоги проектирует и конституирует как активность человека, так и его грех. Все добро, которое получается в результате человеческой деятельности, не является добром в чистом виде, но, смешиваясь со злом, становится сложно от него отличимым[8]. В идеале, вера в Бога предотвратила бы тревогу, но в реальности грех, как результат тревоги, фактически неизбежен. Неотвратимость греха как ответа на тревогу не устраняет, однако, ответственности человека за него[9]. Тревога греха трансформируется в опровержение конечности или в попытку ее затенить. Человек — это «всегда отчасти усилие затенить его слепоту, переоценка степени его значимости, затенение его ненадежности через растягивание его силы за ее пределы»[10]. Иными словами, тревога приводит к гордости.

Тревога, согласно Р. Нибуру, принадлежит к духовной области человека[11]. Грех, таким образом, в представлении Р. Нибура, является не чем-то внешним, но непосредственно частью человеческой природы. И все же, если рассмотреть процесс, в результате которого человек входит в состояние тревоги, то получится, что и у него есть свои предпосылки.

Дух для Нибура может быть определен как свобода[12]. Свобода имеет два измерения. С одной стороны, это способность трансцендирования в отношении к миру; с другой, способность трансцендирова-

ния в отношении к самому себе: «То, что человек может находиться вне мира, допускают и рационалисты... но рационалисты не всегда понимают, что эта разумная способность человека содержит в себе и другую способность нахождения вне себя самого, способность к самотрансценденции»[13]. Само знание человеком мира предполагает, что он одновременно и вне мира, и вне себя.

Для того чтобы прийти в состояние тревоги, человек сначала должен признать свою дуальность и конечность. Такое признание происходит через опыт самотрансцендирования: «Человек — единственное животное, которое может делать себя самого своим собственным объектом. Эта способность к самотрансцендированию, которая отличает дух человека от его души (которую он разделяет с существованием животных), является основанием для дискретной индивидуальности и через самосознание вызывает осознание мира как „другого“»[14]. Человек как дух превосходит темпоральные и природные процессы, в которые он вовлечен. Он превосходит также и себя самого. В гносеологическом отношении Р. Нибур вполне согласен с А. Н. Уайтхедом, утверждая, что разум человека устроен таким образом, что постоянно ищет истоки земной каузальности вне ее границ. «Поэтому он постоянно мыслит все частные явления в их связи с полнотой реальности и может адекватно понять тотальность только в смысле принципа единства „вне, позади и над текущим потоком явлений’’»[15]. Таким образом, его свобода — основание его творческого потенциала и, одновременно, его искушение. Признание своего парадоксального статуса влечет за собой осознание своей радиальной свободы и ответственности (дух), и понимание ограниченности своего конечного существования (природа). Только после того, как происходит это признание, начинается тревога: «Так как, с одной стороны, он вовлечен в непредвиденные обстоятельства и потребности естественных процессов, а с другой, стоит за их пределами и предвидит их капризы и опасности, он беспокоится»[16]. Не финитность человека,

ни его зависимость и слабость, но его беспокойство обо всем этом заставляет человека грешить.

Таким образом, опыт самотрансцендирования может быть понят как предпосылка признания своей дуальности и конечности, приводящая к искушению и встревоженности, а затем и ко греху. Р. Нибур утверждает, что духовное измерение в рамках человеческой природы обладает способностью к самотрансцендированию. Но что выявляет или реализовывает эту способность? Иными словами, каково предварительное условие самотрансцендирования? Р. Нибур определяет самотрансцендирование как «сознание сознания» («*the consciousness of consciousness*»)[17]. Анализ самотрансцендирования показывает, что его определение обязательно требует предшествующего и сопутствующего самосознания или самопонимания. Как может самотрансцендирование происходить без самосознания? Как без понимания себя можно знать о том, что ты превосходишь что-либо? Р. Нибур объясняет отношение сознания к трансцендированию следующими путями: 1) «Поскольку сознание — это принцип превосходства над процессом, так и самосознание — это принцип, превосходящий сознание»[18]; 2) «Самосознание репрезентирует дальнейшую степень трансцендирования, в котором само делает себя своим собственным объектом таким способом, при котором эго, в конце концов, всегда является субъектом, а не объектом»[19]; 3) «Определяющим фактором самости является сознание, то есть самосознание. Чем больше сознание, тем больше самость. Чем больше сознание, тем больше воля. Чем больше воля, тем больше самость»[20].

Понимание и сознание, таким образом, должны рассматриваться в качестве двух необходимых предварительных условий и характеристик радикальной самотрансценденции. Для появления реального греха требуется самосознание, которое в данном контексте означает признание себя дистинктным и индивидуальным, свободным и способным к осуществлению деятельности. Р. Нибур

пишет об этом так: «Человек самоопределяется не только в том смысле, что он возвышается над природными процессами так, что может выбирать между различными альтернативами, предоставленными ему природными процессами. Но и в том смысле, что он превосходит себя таким способом, в котором он должен выбрать свой актуальный конец»[21]. Тревога, таким образом, может быть понята в анализе Р. Нибура не как первая, а как четвертая стадия проявления человеческой природы.

Контраст между добром и злом наиболее сильно представлен в полемике Р. Нибура с либерализмом и в его защите демократии. В работе «Чада света и чада тьмы», где автор защищает демократию и возражает против чрезмерно оптимистичной и, следовательно, проблематичной оценки моральных возможностей человека, он пишет следующее: «Зло — всегда утверждение личного интереса без отношения к целому, понимается ли это целое как конкретное сообщество, или тотальное человеческое сообщество, или всеобщий порядок мира. Добро, с другой стороны, всегда есть гармония целого на различных уровнях»[22]. Различие между злым человеком и в основном добрым человеком находится в их готовности следовать определенному моральному стандарту. Добрый человек, дитя света, будет следовать этому стандарту[23], тогда как человек злой, дитя тьмы, будет следовать своему личному интересу. И в том, и в другом случае самопознание и самотрансцендирование человека играют ключевую роль: «Дети тьмы злы, поскольку не ведают закона вне себя. Они мудры, невзирая на свое зло, поскольку они понимают силу личного интереса. Дети света добродетельны, поскольку у них есть некая концепция, более высокая, чем закон и их собственное желание. Они обычно глупы, поскольку не ведают силы своеволия»[24]. Связь между самотрансцендированием и злом отчетливо видна в нибуровом анализе либерализма[25]. Самая серьезная проблема либерализма состоит в том, что у него есть неверное представление о природе человека. Недостатком этого представления, как в секу-

лярном, так и в христианском измерении либерализма, является неспособность полного видения бытия человека. Поскольку человек одновременно и природа и дух, он в состоянии жить и «в глубинах природы», и «на высотах духа». Эта своеобразная дуальность — источник глубочайшей тревоги человека, ведущей к разнообразным грехам. Разум человека — это то, что дает ему власть превосходить себя до определенной степени, и все же ум не столь силен, как в это верят либералы. Они забывают, что ум ограничен и подвержен порче страха и гордости.

Пророческая концепция библейской веры абсолютно контрастирует с либеральным представлением о человеческом разуме. Пророческая религия избегает романтического прославления импульсов, ставя их в зависимость от трансцендентных норм. Пророческая концепция полагает, что «моральное зло находится в соединении природы и духа», а реальность моральной вины, согласно этому представлению, возможна, потому что «природные силы и импульсы никогда не движимы только абсолютной необходимостью, но всегда — свободой духа»[26].

Универсальной первичной формой греха для Р. Нибура является гордость. Здесь Р. Нибур следует апостолу Павлу и Аврелию Августину, утверждая, что человек невежествен и подвержен ограничениям конечного рассудка, что, парадоксальным образом, приводит к тому, что он начинает делать вид, будто является инфинитным, равным Богу существом[27]. «Человеческая ситуация соблазняет на зло, если человек не желает принять специфическую слабость своей сотворенной жизни и не способен найти окончательный источник существования вне себя. Человеческое неверие и гордость заставляют грешить»[28]. Человек предполагает, что может постепенно преодолеть свою финитность, став идентичным с универсальным разумом. «Поэтому вся его интеллектуальная и культурная деятельность заражена грехом гордости. Человеческая гордость и воля к власти нарушают гармонию творения»[29]. Для большей ясности

Р. Нибур выделяет четыре уровня греха гордости, в который так или иначе вовлечены все люди. Первым и самым основным является гордость власти. Она выражается в виде желания возвеличить себя по отношению к собратьям и утвердить свое превосходство, приводящее к покорению других ради доказательства и сохранения своей собственной власти. Самодовольность и небезопасность могут быть условиями, способными привести к греху гордыни власти: «В современности Великобритания со слишком сильным чувством безопасности, которое препятствовало тому, чтобы в надлежащее время принять для защиты, и Германия с ее маниакальной волей к власти, являют собой совершенные символы различных форм проявления гордости»[30]. Вторая форма — интеллектуальная гордость, в которой люди притворяются, будто бы имеют окончательное знание, и стремятся навязать его другим. К примеру, Р. Декарт, Ф. Гегель, О. Конт и марксистские школы пытались разработать философские системы с абсолютистскими претензиями, что является проявлением интеллектуальной гордости[31]. Эта идеологическая склонность присутствует во всех коллективах, что выражается в их стремлении утверждать и легитимировать себя. Третий уровень гордости — моральная гордость, которая подразумевает предположение и утверждение врожденного собственного совершенства. Каноническая форма моральной гордости видна в самодовольстве, когда люди судят, что их собственные действия правильны, а их противники поступают неправильно. При этом совершенно игнорируется исторические и культурные обстоятельства. Четвертый вид, который Р. Нибур считает наиболее тяжелым, это духовная гордость. Здесь подразумевается такая гордость, через которую какая-либо религия самоутверждается в качестве окончательной надежды человечества. Р. Нибур утверждает, что гордо и поэтому греховно исключать другие выражения веры, в которые другие народы помещают свои надежды. Смирение требует, чтобы всякая религия помнила свою культурную и историческую ситуативность.

Отношение Католической церкви к Протестантизму, также как отношение М. Лютера к К. Швенкфельду, а Ж. Кальвина к С. Кастелло и М. Сервету, — яркие примеры духовной гордости[32].

Р. Нибур специфически описывает грех как гордость или себялюбие, что выражается в человеческой воле к власти[33] и чувственности. Если попытка людей быть больше, чем они должны быть, образует грех гордости, то попытка уклониться от этого и быть меньше, чем человек должен быть, провоцирует грех чувственности. В то время как гордость пытается идентифицировать себя с духом, чувственность пытается идентифицировать себя с природой. Чувственность связана с эгоизмом, себялюбием и основными желаниями. Как упоминалось выше, чувственность также происходит из гордости. Относительно причин чувственности Р. Нибур утверждает, что независимо о того, проявляется ли она в ненасытности, сексуальной вседозволенности, любви к роскоши или чрезмерной преданности изменчивой выгоде, всегда имеется в виду подсознательное стремление человека спрятаться от своей конечности, войти в подлинные отношения с другими людьми и Богом, а также стремление уйти от общего внутреннего беспорядка[34].

Экстенсивно все это имеет отношение к греху гордости, проявляющемуся в различных формах. Гордость власти, интеллектуальная, моральная гордость или коллективная гордость имеют свои корни в почве тревоги, в то время как отсутствие веры в Бога приводит к эгоистичной напористости в индивидуальной и общественной жизни. В любых своих формах гордость — выражение человеческого желания воли к власти, в стремлении человека к преодолению границ своей природы и конечности. Б. Е. Паттерсон, поясняет эту мысли Р. Нибура следующим образом: «Человек впадает в гордость тогда, когда стремится возвысить свое случайное бытие до бытия безусловного»[35].

Хотя воля к власти может быть преодолена на индивидуальном уровне посредством веры, правосудия и любви, проблема

остается на коллективном уровне. Р. Нибур утверждает, что самая природа и состав групп приводят к греху. В коллективной области грех не обусловлен совестью, поскольку здесь люди следуют этике заниженного общего знаменателя. По верному замечанию Н. Г. Голованової, «Нибур считал невозможным построить коллективное существование в соответствии с теми идеалами, которых люди придерживаются как индивиды»[36]. Он не принимал популярную в его время идею, что спасение для человека заключается в причастности к коллективной политической, образовательной или социальной жизни общества. Вместо этого он настаивал на том, что нет никакого решения проблемы человека ни в каком коллективном достижении человечества[37]. Небезопасность, самомнение и жадность, провоцирующие индивидуальный грех, играют большую роль и на уровне группы. Группы требуют безоговорочного признания их условных ценностей, смешивая свои естественные особенности с универсальными ценностями. Греховность заставляет их игнорировать несправедливость, которая может возрастать из их претензий на власть, а также не замечать греховность в их собственных системах. «Всякий раз, — пишет Р. Нибур, — когда группа развивает организации по образцу государственного аппарата, кажется, что человек становится независимым центром моральной жизни. Он будет склонен склониться перед их претензиями и согласиться с их авторитетными притязаниями даже тогда, когда они не совпадают с его нравственными сомнениями или склонностями»[38].

Группы испытывают недостаток в свободной самооценке, которая на индивидуальном уровне проявляется в самотрансцендировании. Неспособность к здоровой самокритике и деструктивный внутренний конфликт заставляют коллективные системы рассматривать моральных бунтарей и преступников в качестве своих основных врагов. Для Р. Нибура коллективный эгоизм воплощает самую сущность греха. Коллективная гордость в определенном смысле есть продолжение человека, являя собой патетическую попытку

отрицания своей детерминированности и случайного характера своей экзистенции. «В этом вся сущность человеческого греха. Едва ли удивительно, что эта форма человеческого греха является также наиболее плодотворной формой человеческой вины, которая есть объективное, социальное и историческое зло. В своих самых различных формах, от семейной гордости до гордости национальной, коллективная гордость гораздо более чревата несправедливости и конфликта, чем обычная индивидуальная гордость»[39].

Хотя проблема видится непреодолимой, однако это не безнадежно. Ни человек, ни государство не могут осознать свои истинные ограничения до тех пор, пока не увидят самих себя вне себя самих. Для этого необходимо слышание Абсолюта, обращающегося к эго и вопреки ему. Подразумеваемая теистическая христианская перспектива уравновешивает диалектику вечности и времени, будучи возможной «исключительно в пределах библейских предпосылок»[40]. Даже при том, что любовь и справедливость не имеют места в группе таким же образом, как они присутствуют в жизни индивида, тем не менее, благодать производит нужную меру любви и справедливости, способную этически положительно преобразовать коллектив.

Соображения Р. Нибура относительно коллективной гордости и потенциала ее модификации — важная антропологическая тема, которую необходимо учитывать при разработке систем социальной этики. При этом, однако, остается вопрос, почему человек ответственен за грех, если последний фактически неизбежен.

Следуя высказыванию С. Кьеркегора о том, что «страх — головокружение свободы», Р. Нибур утверждает, что «та же самая свобода, которая искушает на тревогу, также заключает в себе и идею возможности знания Бога»[41]. Если бы человек знал Бога, любил Его и повиновался Ему, как причине и телосу его экзистенции, то был бы установлен предел его желаний, включая природный импульс самосохранения. В реальности, однако, люди не признают свою обусловленную творческим актом Абсолюта зависимость. Но,

утверждая свою гордость и власть, они тем самым свидетельствуют о факте первородного греха.

Р. Нибур отклоняет историческое прочтение третьей главы книги Бытие, склоняясь к символической экзегезе. Библейское повествование становится для него мифом, причем, по верному замечанию К. С. Льюиса, Нибур использует понятие «миф» для обозначения «символического изложения неисторической истины»[42]. Проблема с ортодоксальным буквализмом, с его точки зрения, состоит в том, что «христианская истина представлена в нем как устаревшая религиозная фантазия, в которую в состоянии верить только очень доверчивый и которая может быть легко отклонена современным человеком»[43]. Тем не менее, Нибур утверждает, что «важно отнестись к библейским символам серьезно, но не буквально»[44]. Тем самым он подразумевает, что библейская история, которую, с его точки зрения, по-видимому, лишила законной силы наука, никогда не предполагалась как история в строгом смысле. Подлинный миф — указание на внетемпоральное в темпоральном, на возвышенное в обыденном. При этом временное не отождествляется с вечным и не отрицаются указания на вечное во временном и преходящем. «Когда мифологический метод применяется для описания человеческого характера, его парадоксы выявляют совершенно те же самые противоречия в человеческой личности, какие миф раскрывает нам в природе вселенной, а более последовательные философские системы затемняют»[45]. Итак, библейские тексты предназначались для того, чтобы передать универсальные истины о ситуации человечества в виде древнейшей мифологической формы.

В библейском мифе Бог изображается как ревнитель, запрещающий человеку есть от древа познания добра и зла. Ревность Бога — не примитивный страх перед конкуренцией, как это видится современному человеку. Это потребность, базирующаяся на любви творца к Своему созданию, потому что человек, претендующий на то, чтобы самому сделаться Богом, является главной своей проблемой.

Эта претензия не была бы возможна, если бы человек не был создан как образ Бога, то есть если у него не имелось бы способности к самотрансцендированию, «позволяющей ему видеть свое бренное существование в перспективе его вечной сущности»[46]. Таким образом, образ Божий, самотрансценденция и способность делать зло неразрывно соединены в мысли Р. Нибура.

Таким образом, когда Р. Нибур рассматривает третью главу Бытия, он видит в ней констатацию падшего характера человечества, но не через буквальное наследование греховности от исторических Адама и Евы. «Адам и Ева для него теперь символы человеческих обстоятельств и более не причина самой ситуации»[47]. Он критикует классическую для Запада августинову традицию за то, что она извратила учение о неизбежности греха, преобразовав его «в догму, утверждающую, что грех имеет природную историю»[48]. При этом он указывает на то, что в Христианстве всегда существовало предположение о репрезентативном, а не историческом характере греха Адама. Для Нибура человеческий грех не первоначален в том смысле, что от первочеловека он распространяется на всех людей. Он первоначален в том смысле, что он неизбежен и универсален.

Нибурово различие между августинианским пониманием наследования и его собственным пониманием весьма важно. Утверждение о наследовании греха отторгается Р. Нибуром по причине справедливости и моральной ответственности. «Грех не должен пониматься ни как одна из потребностей человеческой природы, ни как чистый каприз его воли. Скорее, он происходит из дефекта воли... но так как воля, в которой найден дефект, предполагает свободу, дефект не может быть приписан порче в человеческой природе»[49]. Поскольку Р. Нибур отказывается приписывать причину универсального греха личности Адама (поскольку в этом случае вынужден был бы отрицать свободу человека), он констатирует парадоксальное соотношение между понятиями неизбежности и ответственности. Это позволяет ему признавать универсальность

греха и испорченности, а также считать людей морально ответственными (на основании их врожденной свободы).

Следуя иудео-христианской традиции, Р. Нибур исходит из того, что человек объединяет в себе материю и дух. Он старается избежать как дуализма, свойственного христианской ортодоксии, так и монизма, к которому тяготеет ветхозаветное мифологическое, с его точки зрения, иудейство. При этом он отмечает, что истоком этого мифологического прозрения, «возможно, была глубочайшая интуиция иудаизма о том, что душа и тело составляют единство, а не разделяются — к чему склонялась позднее греческая мысль»[50]. В каждом из этих составляющих он свободен. Сама свобода нравственно нейтральна, обеспечивая как колоссальный потенциал для обоих творческих аспектов, так и возможность их перверсии и деградации.

Р. Нибур, как отмечалось выше, критикует августинианское осмысление первородного греха, отказываясь понимать его исторически (для него, по его собственному признанию, «метафизические аспекты мифа о грехопадении менее важны..., чем психологические и моральные»)[51]. Вместо того чтобы идентифицировать грех с унаследованной человеческой природой, он определяет местонахождение первородного греха в универсальном состоянии тревоги, которая обусловлена свободой, коренящейся в духовных и природных аспектах человека. Но все же Р. Нибур не полностью отказывается от августинианской традиции, поскольку полагает, что причиной испорченности является первородный грех. Для него первородный грех — дефект воли, который он приписывает универсальному и неизбежному состоянию тревоги, характерному для человеческой ситуации. Можно сказать, что состояние тревоги, в мышлении Р. Нибура, есть рефлексия первородного греха, что соответствует состоянию развращенности в качестве рефлексии первородного греха у Аврелия Августина. Кроме того, нельзя не отметить и характерный для обоих мыслителей волюнтаризм.

Итак, без искушения не может существовать грех, а без предшествующего греха не может существовать искушение. Р. Нибур для объяснения вхождения зла в мир указывает на миф о падении диавола, что, скорее, характерно не для западной, а для греческой патристики. Падение диавола необходимо для объяснения предварительных условий греха в качестве самоутверждения самости, проистекающей из свободы и конечности[52]. В этом есть парадокс, делающий грех неизбежным, но не необходимым. Свобода, основанная на самотрансцендировании, ставит человечество перед выбором, посредством чего люди знают о своем участии в грехе и, таким образом, не могут избежать ответственности. Эта ответственность подтверждается совестью: «факт ответственности засвидетельствован чувством покаяния или раскаяния, которое сопровождает греховное действие»[53]. Совесть не устанавливает вину, а просто подтверждает греховность совершенного акта. При этом возможно, что самодовольство проникнет в совесть через обман и обычные паттерны, что нисколько не ослабляет индивидуальную ответственность за грех, поскольку обычный грех не в состоянии разрушить совесть настолько, что она становится совершенно невосприимчивой. Х. Хофман резюмирует мысль Р. Нибура следующим образом: «Грех принадлежит к непостижимой тайне Бога, который никогда не позволяет греховному человеку выпадать из Его руки и из пространства Его ищущей любви. Иначе Бог, который является всемогущим, не был бы также абсолютной любовью и не мог бы быть единственным истинным судьей. Совесть человека, которая, пока она вообще говорит, свидетельствует о том человеке в его изначальном состоянии, который сотворен Богом и является подлинным человеком, и обвиняет его в извращении. Грех, осознаваемый исходя из этого знания, доказывает то, что совесть права. Это — человек, любимый Богом, любимый в свободе и наделенный волей, человек, как место встречи конечного и бесконечного, природы и духа, — это — только этот человек, который способен ко греху. Грех — окончательное,

почти невероятное, опровержение человеком собственного базиса существования»[54].

Р. Нибур исходит из опыта живого и честного в отношении себя человека. Кантовский императив о долженствовании, а следовательно, и о способности к правильному действию, с его точки зрения, не соответствуют трезвому взгляду классического Христианства, в котором «высота евангельских требований находится в более трудном соотношении с оценками возможностей человека»[55]. Яркой параллелью такого рода подхода могут служить хамартиологические пассажи «Исповеди» Аврелия Августина[56] и учение о диалектике греха в теологии М. Лютера. Когда человек желает сделать все сам для того, чтобы преодолеть свое отклонение от своей собственной потенциальности, он, в конце концов, обнаруживает себя беспомощным и безнадежным, разрушив все вокруг себя[57].

Наблюдения Р. Нибура проницательны и полезны, так как хамартиология здесь представлена не спекулятивно, но с опорой на эмпирику. Нельзя не отметить, что, связывая грех с областью воли, Нибур критикует либеральную и идеалистическую традиции XIX века, а также популярные прогрессистские общественные настроения первой половины XX столетия, которые это отрицали[58]. Его личные впечатления и наблюдения, потрясения двух мировых войн, расизм и повсеместное социальное неравенство были в абсолютном контрасте по отношению к утопическому идеализму современности. Все эти напоминания об эгоизме человека нашли свое выражение в его пессимистической доктрине греха. Учитывая современные социальные проблемы (например, сексуальная эксплуатация, наркомания, торговля людьми, увеличение насилия), социальное измерение греха, как описал его Р. Нибур, представляется вполне общественно релевантным. Таким образом, его разработки представляют собой существенный шаг для религиозно-философской антропологии. В то же время следует признать, что авторитеты, на которые ссылается Р. Нибур, это не канонические сакральные

тексты Христианства и даже не какие-то известные теологические труды, а, скорее, психологические состояния и события, через которые проходит человек, анализируя свою деятельность. Результатом является то, что глубина греха, которую Р. Нибур хочет обосновать, отрицается, а человеческой совести предоставляется бо́льшая автономия в качестве авторитета, чем это предполагает предшествующий анализ мысли Р. Нибура.

Он констатирует предсуществование греха, формирующее его неизбежность в пределах человеческой воли и желаний, но при этом не признает грех чем-то, что может рассматриваться в качестве конституционного недостатка. Р. Нибур экспонирует грех, сталкивая своих читателей с грешным человеком. Но он мало что предлагает для победы над злом и грехом[59]. Такой пессимизм проявляется в сближении им греха и конечности таким способом, что грех, в определенном смысле, становится неизбежным. Р. Нибур защищает свое понимание ссылкой на ортодоксальную паулинистическую традицию, но в его трудах нет паулинистической сбалансированности между феноменологическим антропологическим пессимизмом и твердой ликующей надеждой на окончательное преодоление зла.

Библиографические ссылки и примечания

1. Очередной всплеск интереса к творчеству Р. Нибура был вызван статьей в New York Times от 2007 г., в которой журналист Дэвид Брукс интервьюировал сенатора Барака Обаму. Во время интервью он спросил Б. Обаму: «Вы когда-либо читали Райнхольда Нибура?» Б. Обама ответил: «Я люблю его. Он — один из моих любимых философов» — *Brooks D.* Obama, Gospel, and Verse. New York Times, April 26, 2007. Воодушевленные таким ответом, в 2009 г. ведущие журналисты США собрались на симпозиум под названием «Любимый теолог Обамы? Краткий курс о Райнхольде Нибуре». Ср.: *Тимофеев И.Н.* Разгадать «Энигму»: Барак Обама сквозь призму этического реализма Рейнхольда Нибура // Вестник МГИМО–Университета. 2010. № 4. С. 261–270.

2. *Odegard H.P.* Sin and Science: Reinhold Niebuhr as Political Theologian. Yellow Springs, Ohio: Antioch Press, 1956. P. 12.

3. *Davies D.R.* Reinhold Niebuhr: Prophet from America. New York: Macmillan, 1948. P. 39–40.

4. См.: *Raines J.C.* Sin as Pride and Sin as Sloth // Christianity and Crisis. February 3, 1969. P. 4–8; *Takacs Fuie A.* Being Human Before Gad: Reinhold Niebuhr in Feminist Minors // Reinhold Niebuhr (1892–1971): A Cenrenary Appraisal. eds. D. Hall & G. Gaudin. Atlanta: Scholars Press, 1994. P. 34–36.

5. *Veldhuis R.* Realism versus Utopianism? Reinhold Niebuhr's Christian Realism and the Relevance of Vtopian Thought for Social Ethics. Assen, The Netherlands: van Gorcum & Co., 1975. P. 49.

6. *Schlessinger J.A.* Forgetting Reinhold Niebuhr // The New York Times. September 18, 2005. [Электронный ресурс]: http://www.nytimes.com/2005/09/18/books/review/18schlesinger.html, accessed June 8, 2011.

7. *Niebuhr R.* The Nature and Destiny of Man, which was based on his Gifford lectures delivered at Edinburgh in 1939. Vol. 1–2. 1964 by Prentice-Hall, Inc. Reprinted by permission of Simon & Schuster. Introduction @ 1996 Westminster John Knox Press Reprinted from the English Edition by Westminster John Knox Press, 1996. Vol. 1. P. 182. В этом Нибур следует традиции Екклесиаста: «Все дни его [человека — *А.В.*] — скорби, и труды его — беспокойство; и даже ночью сердце его не знает покоя». (Еккл. 2: 23).

8. Ibid. P. 184–186. Здесь Р. Нибур полемизирует с М. Лютером, который считал, что состояние тревоги свойственно лишь падшему человеку, а совершенный человек в состоянии веры ему не подвержен. Нибур утверждает, что если бы человек пребывал полностью свободным от тревоги, то это демонстрировало бы недостаток свободы и не предполагало бы необходимости веры. Нибур указывает, что его концепция тревоги в основе своей совпадает с «Sorge» М. Хайдеггера, обусловленной бытием–в–мире. См.: *Niebuhr R.* The Nature and Destiny of Man... P. 183–184.

9. Ibid. P. 255–265.

10. Ibid. P. 181.

11. «Тревога — внутреннее предварительное условие греха. Это неизбежное духовное состояние человека, находящегося в парадоксальной ситуации свободы и конечности» — Ibid. P. 182. «Эта тревога, — по словам С. Нельсон Данфи, — скрепляет жизнь воедино, образуя врожденное человеку состояние. Нибур понимает человеческую природу так, что она, по определению, биполярна, содержа в себе напряженность этих двух полюсов конечности и свободы» — *Nelson Dunfee S.* The Sin of Hiding: A Feminist Critique of Reinhold Niebuhr's Account of the Sin of Pride // Soundings 65, Fall 1982. P. 316–327.

12. Для Нибура человек — одновременно и свобода (или «дух»), и конечность (или «природа»): «очевидный факт, что человек является дитем природы со всеми ее превратностями. Он обусловлен своими потребностями, движим своими импульсами и ограничен краткостью лет... Другой, менее очевидный факт, что человек есть дух, который стоит вне природы, жизни, самого себя, его разума и мира» — *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man... Vol. 1. P. 3.

13. Ibid. P. 4.

14. Ibid. P. 55.

15. *Нибур Р.* Опыт интерпретации христианской этики // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: «Юристъ». С. 411.

16. *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man... Vol. 1. P. 251.

17. Ibid. P. 72.

18. Ibid. P. 75.

19. Ibid. P. 14.

20. Ibid. P. 171.

21. Ibid. P. 163. Если самосознание есть результат видения себя с позиции тотальности, то оно же есть и видение себя с точки зрения своей конечности, когда в едином потоке сознания сливаются ощущения собственной отдельности и онтологической связанности со всеобщим. Это чувство представляет собой «напряженность между принципом любви и побуждениями эгоизма, между обязанностью быть верным высшему единству жизни и стремлением утвердить свое Я перед всеми соперничающими формами жизни» — *Нибур Р.* Опыт интерпретации христианской этики. Указ изд. С. 412.

22. *Niebuhr R.* The Children of Light and the Children of Darkness. New York: Charles Scribner's Sons, 1960. P. 9.

23. Р. Нибур считает, что следование моральному стандарту не равняется соблюдению определенных правил и предписаний. В рассмотрении пророческого мессианизма и столкновениях Христа с фарисеями Нибур предостерегает против возможности следования закону в злых целях: «Закон не может ограничить зло, поскольку свобода человека такова, что он может сделать соблюдение закона инструментом зла. Он может прикрывать злые помышления внешним законом... Он может также использовать соблюдение закона как средство для греховной гордости» — *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man... Vol. 2. P. 40.

24. Ibid. P. 10–11.

25. Согласно Д. Д. Вильямсу, Р. Нибур видит очень близкую связь между тем, что он называет либеральной культурой, и либеральным Христианством: «Либеральная культура — это, по существу, дух и перспектива средних классов в современный период. Это буржуазное господство. Наиболее характерная идея либерала — его вера в исторический прогресс. Ценности, которые обычно перечисляют в первую очередь в качестве критериев прогресса, — свобода личности и практика терпимости. Джон Локк, Джон Стюарт Миль и Джон Дьюи являются типичными интерпретаторами либеральной веры в прогресс в самом широком смысле... Христианский либерализм для Нибура — это фаза современного Христианства, принявшего от Просвещения концепцию совершенства человека и его потенциальной возможности достичь морального совершенства. Давшего иное толкование Евангелию, согласно рациональным методам, и систему ценностей, включающую индивидуализм, терпимость и прогрессивное достижение свободного справедливого общественного порядка» — *Williams D.D.* Niebuhr and Liberalism // Keagley C. W. and Bretall R. W. Reinhold Niebuhr. His Religious, Social, and Political Thought. New York: The Macmillan Company, 1961. P. 197–198.

26. *Нибур Р.* Опыт интерпретации христианской этики. Указ. изд. С. 423.

27. «Паулинистическое представление о самовосхвалении человека находится в послании к Римлянам (1: 23): „Славу бессмертного Бога превратили в подобие смертного человека“» — *Niebuhr R.* Grace and Sin // Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life, xi, Minneapolis: Fortress Press, 1991. P. 141.

28. *Niebuhr R.* Discerning the Signs of the Times. New York: Charles Scribners Sons, 1946. P. 166.

29. *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man... Vol. 1. P. 179.

30. Ibid. P. 7.

31. Ibid. P. 194–197.

32. Ibid. P. 200–203.

33. Р. Нибур использует, скорее, библейскую, чем ницшеанскую лексику и стремится оставаться на иудео-христианской позиции. При этом он критикует Ф. Ницше за слишком широкие и одновременно слишком узкие формулировки, будь то «воля к власти» или «воля к любви», которые не дают адекватно описать парадокс человеческой духовности. — См.: Ibid. P. 39.

34. См.: Ibid. P. 240.

35. *Patterson B.E.* Reinhold Niebuhr. Makers of the Modem Theological Mind. ed. Bob E. Patterson. Peabody, MA: Hendnckson, 1977. P. 93.

36. *Голованова Н.Г.* «Христианский реализм» Райнхольда Нибура в контексте современных социально-политических проблем // Гуманитарный университет. Неожиданная современность: меняющиеся реалии XXI века. Мир — Россия — Урал. Материалы XIII Всероссийской научно-практической конференции Гуманитарного университета 8–10 апреля 2010 года. Екатеринбург, 2010. С. 273.

37. *Niebuhr R.* Op. cit.: Discerning the Signs of the Times. P. 168.

38. *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man. Vol. 1. P. 208.

39. Ibid. P. 213.

40. *Cameil E.J.* The Theology of Reinhold Niebuhr. Grand Rapids. MI: Eerdrnans, 1951. P. 85.

41. *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man. 1. P. 252. Будучи зависимым в своем анализе от кьеркегорова понятия «Angst», Р. Нибур уточняет, что свобода ведет к тревоге лишь в том случае, если ему предшествует грех неверия. Кроме того, не довольствуясь экзистенциалистским пониманием греха как тревоги и беспокойства, Р. Нибур добавляет, что грех — восстание против любви Бога. См.: Ibid. P. 252–253.

42. *Льюис К. С.* Страдание // *Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М.: «Республика», 1992. С. 151.

43. *Niebuhr R.* Faith and History. London: Nisbet & Co., 1949. P. 38.

44. *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man. Vol. 2. P. 50.

45. *Нибур Р.* Цит. соч.: Опыт интерпретации христианской этики. Указ. изд. С. 422.

46. Ibid. 424.

47. *Gilkey L.* On Niebuhr: A Theological Study. Chicago: University of Chicago Press, 2001. P. 134.

48. *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man. Vol. 1. P. 260. О хамартиологической концепции Августина Аврелия подробнее см.: *Кремлевский А.М.* Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского // Христианское чтение. 1902. № 6. С. 725–756.

49. *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man. Vol. 1. P. 242.

50. *Нибур Р.* Цит. соч.: Опыт интерпретации христианской этики. Указ. изд. С. 418.

51. Ibid. С. 413.

52. «Положение человека соблазняет его ко злу, если он не желает принять специфическую слабость своей сотворенной жизни и неспособен найти окончательный источник и цель своего существования вне себя. Это неверие человека и гордость, которые заставляют грешить. И каждое такое искушение предполагает предшествующего „искусителя“ (символ которых — змея). Таким образом, прежде чем человек впал в грех, было, согласно библейскому мифу, падение дьявола на небесах. Дьявол был падшим ангелом, который отказался принять его законное место в структуре вещей и искал положение, равное Богу... Независимо от того, как далеко назад это может быть прослежено в человеке или расе, или даже в предшествовавшей истории расе, глубокое исследование природы зла показывает, что есть элемент греха в искушении, которое приводит к греху; и этот, без этого предполагаемого зла, следующий грех не обязательно является результатом ситуации, в которой человек оказывается» — *Niebuhr R.* Mystery and Meaning // The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses. ed. Robert McAfee Brown New Haven: Yale University Press, 1986. P. 245–246.

53. *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man. Vol. 1. P. 255. Нибур различает раскаяние и покаяние: «одно — печаль ради Бога», о которой говорит апостол Павел, а другое — печаль мира сего, которая приносит смерть» — Ibid.

54. *Hofmann H.* The Theology of Reinhold Niebuhr. Translated by Louise Pettibone Smith. New York: Charles Scribner's Sons, 1956. P. 198.

55. *Нибур Р.* Цит. соч.: Опыт интерпретации христианской этики. Указ. изд. С. 411. 375–514. По проницательному замечанию Н.Г Голованової, утверждение Р. Нибура о том, что «заповеди Иисуса невозможно исполнить, отражают его веру во Христа, значение которого для человеческой истории не может быть сведено к моральным высказываниям мудрого учителя» — *Голованова Н. Г.* Мораль индивида и общества с точки зрения «христианского реализма» // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН.– Екатеринбург, 2011. Вып. 11. С. 381.

56. См.: *Хегглунд Б.* История теологии. СПб.: «Светоч», 2001. С. 106–115.

57. См.: *Колб Р.* 10 лекций о богословии Мартина Лютера. Перевод на русск. яз. Евангелическое лютеранское служение, 2003: [Электронный ресурс]: http://luteranstvo.info/istorija-religii/137–2011–11–02–23–02–01.html

58. «Ничто не делает разнообразную и противоречивую современную культуру столь гармоничной, как единодушная оппозиция современного человека к христианской концепции человеческой греховности. Идея, что человек греховен в самом центре его индивидуальности, находящейся в его воле, повсеместно отклоняется... Если современная культура

понимает человека прежде всего с точки зрения его уникальности и рациональных способностей, то находит корень зла в его причастности к естественным импульсам и естественным потребностям, от которых она надеется его освободить посредством увеличения его рациональных способностей» — *Niebuhr R.* Op. cit.: The Nature and Destiny of Man. Vol. 1. P. 4.

59. «Большую часть своих усилий он направил на рассмотрение и осуждение грехов, невидимых с первого взгляда. Он исследовал греховность, присущую добропорядочным людям, и редко писал о простых жуликах, мошенниках, пьяницах или прелюбодеях, оставляя практически без внимания и так всем очевидное, публичное зло... но посвятил он себя исследованию проблемы того зла в человеке, с которым закон бороться не может» — *Жилин Н.Н.* Грех гордыни и его вариации в теологии Райнхольда Нибура. [Электронный ресурс]: http://lib.herzen.spb.ru/media/magazines/contents/1/12(85)/zhilin_12_85_9_15.pdf

Хамартиологическая концепция Хельмута Ричарда Нибура

Данная статья имеет целью рассмотрение хамартиологической концепции Х. Р. Нибура (1894–1962). Речь идет о его интерпретации библейской истории грехопадения, представлениях о причинах и сущности феномена греха. Творчество Нибура было связано с американским протестантским движением «нового реализма», ориентированного на континентальную реформаторскую неоортодоксию, где хамартиологическая проблематика, в отличие от либеральной теологии XIX века, занимала весьма значительное место. Неоортодоксы ставили своей задачей актуализировать наследие ранней Реформации, с одной стороны, и изложить это наследие доступным современному человеку языком — с другой. Нибур предложил собственное оригинальное понимание общехристианского концепта «грех», что делает его подход актуальным в рамках теологии и религиозно-философской антропологии.

Х. Р. Нибур концентрирует свое внимание на испорченности человека. Он отклоняет такие мягкие позиции, которые говорят, что испорченность свойственна институциям, определенным людям или классам, или ее можно объяснить незрелостью общества, которая, в конце концов, будет преодолена. С точки зрения Нибура, «убеждение, что человек плох, является одним из фундаментальных принципов христианской интерпретации жизни»[1]. Поэтому мыслитель следовал реформаторской традиции, «в частности, разделял ее центральные идеи греха и божественной милости»[2]. Концентрируя свое внимание на испорченности человека, он утверждал, что экзистенция человека всецело определяется грехом[3].

Х. Р. Нибур считал, что грехопадение является событием уникальным, фактически историчным, но при этом мифологичным.

Мифом становятся такие повествования, которые могут интерпретировать другие повторяющиеся исторические события. Что касается 3-й главы книги Бытия, Нибур считает, что здесь добросовестно описывается произошедшее, но описываемое, однако, не должно интерпретироваться буквально. Грехопадение происходит всякий раз, когда люди избирают зло, а не добро, отворачиваясь от Бога[4]. Делая акцент на индивидуальной ответственности, Нибур не может допустить, что люди обременены грехом и виной, переданными от Адама. Таким образом, для него всякий человек является Адамом для себя. Нибур полагает, что важность «саги» об Адаме находится не в ее исторических частностях, а, скорее, в обнаружении условий человеческого существования. В то время как всякий человек совершает грехопадение, никто из людей не совершает его в одиночестве, будучи связанным с другими людьми, чье решение затрагивает его, а его — их. Утверждая реальное существование первородного греха, при исследовании его природы Нибур дает отличное от буквального толкование 3-й главы книги Бытия, исходя из личного опыта и религиозно-философской рефлексии. Такой герменевтический подход, с точки зрения протестантов-традиционалистов, страдает «чрезмерной субъективизацией»[5].

Рефлексия Х. Р. Нибура позволяет понять грехопадение с точки зрения его теории ответа, подразумевающей четыре шага. Во-первых, это ответ. Люди реагируют на общество и природу, поскольку они воздействуют на них. Человек задает вопрос: «Что мне делать?» Во-вторых, необходимость ответа подразумевает интерпретацию. Люди спрашивают: «Что происходит?» То, как люди интерпретируют происходящее, определяет возможные варианты ответа. В-третьих, воздействие на будущее подразумевает ответственность. Люди должны прогнозировать то, как общество или природа отреагируют на их ответ. В-четвертых, постоянство действий и ответов производит социальную солидарность. Следовательно, теория ответа говорит о непрерывности взаимодействия «я» и общества. Нибур суммирует

четыре элемента этой системы следующим образом: «идея действия агента, как ответ на действие в отношении него в соответствии с его интерпретацией этого действия и с его ожиданием ответа на его ответ; и все это в континуальном сообществе агентов»[6].

Учитывая понимание Х. Р. Нибуром грехопадения с точки зрения теории ответа Богу, неудивительно, что он определяет грех как прежде всего религиозное действие. Он признает, что грех содержит в себе моральный элемент, но добавляет, что человек грешит прежде всего против Бога. У всех людей есть религиозная проблема, поскольку они страдают от того, что Нибур называет плохим отношением к их ультимативному окружению. Люди знают, что «есть глубокое несоответствие, глубокое отсутствие веры, недоверие, нелояльность с нашей стороны к ультимативному окружению... Несоответствие — это отчуждение, и оно же — испорченность»[7]. Личная вера человека в Бога формируется его окружением. Если у окружения позитивные отношения с Богом, то и члены этого общества будут рассматривать Бога как субъект, заслуживающий доверия. Если же отношения общества с Богом испорчены, то люди полагают, что это существо должно быть лояльным к ним, но оно не таково. Они чувствуют, что Бог — их враг, который когда-нибудь уничтожит их, поскольку они не едины в расположении и служении Ему[8].

Х. Р. Нибур различает личную веру и религию как общественный институт, что позволяет ему «связывать кризисные процессы с религией, погруженной в мирскую суету»[9]. Нибур утверждает, что главная проблема человечества состоит в том, как можно любить такого Бога, Который является врагом. Вместо того чтобы любить того, кто недоброжелателен к ним, большинство людей становятся враждебными, отделенными и изолированными от этой универсальной причины. Они мечутся между злостью в отношении к этой причине и страхом перед тем, что она может им сделать. Или же, что бывает чаще всего, просто пытаются устранить ее из своего сознания так, чтобы она их не беспокоила[10]. Некоторые люди могут

пытаться умилостивить Бога, подкупая его своими дарами. Некоторые осмеливаются на то, чтобы сопротивляться Ему и бороться с Ним. Но большинство находит, что легче игнорировать Бога и Его угрожающее присутствие, сосредотачиваясь вместо этого на рутинных встречах с многочисленными финитными источниками. Они пытаются забыть свое печальное положение, теряя себя в озабоченности мелкими проблемами их ограниченного мира.

Таким образом, отношения с Богом определяются бытием и ценностью (то есть люди задаются вопросом о благости основы бытия). Эта мысль Х. Р. Нибура становится понятной, если учесть, что «ценность наличествует там и тогда, когда одна реальная сущность противостоит другой сущности, ограничивающей, завершающей или дополняющей первую»[11]. То есть ценность всегда существует как оппозиция одного феномена к другому, приобретая, в зависимости от восприятия, формы добра и зла.

Х. Р. Нибур определяет божество как ценностный центр, или как основание, в которое люди верят [7, p. 36]. Такие боги исполняют функции божества, пока обеспечивают ценность и основание для конечной жизни. Нибур утверждает, что люди постоянно испытывают желание заменить единого истинного Бога какой-либо финитной частью своего существования. То, как легко они абсолютизируют некую финитную форму, говорит о том, что обусловленное для них предпочтительнее не обусловленного. Такая замена зачастую принимает форму генотеизма. Генотеист выбирает один ориентир в качестве объекта своей преданности, замещая этим объектом Абсолют[12]. Х. Р. Нибур утверждает, что генотеизм — главная угроза для монотеизма. Он определяет генотеизм как «социальное верование, которое превращает ограниченное общество, будь то культурное или религиозное, в объект доверия и преданности»[13]. Нибур утверждает также, что люди достигают ценностности и значимости через причастность к социальным общностям. Община предоставляет опору, посредством которой человек может достичь значимости.

Люди обычно выбирают маленькое закрытое общество, делая его окончательной причиной своего существования[14]. Так все они впадают в грех генотеизма, поскольку выбирают частное и отвергают общее.

По мнению Х. Р. Нибура, любая финитная институция является кандидатом на то, чтобы стать для кого-нибудь божеством. Например, люди склонны поступать так с человечеством, страной, богатством и промышленностью, делая их генотеистическими божествами гуманизма, национализма, капитализма и индустриализма[15]. Кроме того, генотеистическими богами могут быть определенные политические системы, такие, к примеру, как демократия и социализм. Правительства используют эти теории для извлечения из них выгоды для своих стран. Это становится опасным тогда, когда люди принимают средства за цель, уважая эти теории сами по себе, а не как инструментарий для достижения большего блага. Нибур отмечает, что это искушение особенно распространено в христианской Америке, поскольку американцы легко путают христианскую свободу с демократической свободой[16].

Генотеизм имеет место быть не только в секулярной, но и в религиозной сфере. В пределах христианства он может принимать четыре основные формы, которые Нибур называет «деноминационализмом» (*denominationalism*), «экклесиастицизмом» (*ecclesiasticism*), «библицизмом» (*biblicism*) и «христизмом» (*Christism*)[17].

Деноминационализм опасен тем, что направлен против того, чем должна быть Церковь по своей сути. Х. Р. Нибур является автором религиоведческого термина «деноминация»[18]. Церковь существует в мире, который прилагает множество усилий для достижения единства, стремясь объединить различные страны и классы «в гармоничное взаимодействующее общество, служащее одной общей цели разнообразными способами»[19]. Большинство людей считают эту задачу неприемлемой, поскольку испытывают недостаток в мировоззрении для такого объединения, в «высшей ценности»[20],

которой они могли бы подчинить свои личные интересы ради этой общей цели. Такая ценность объединения может быть найдена лишь в религии. Однако западная цивилизация видит христианство расколотым на самостоятельные сектантские фракции. Х. Р. Нибур считает, что такой разделяющий деноминационализм является результатом заключения компромисса Церкви с культурой. Вместо того чтобы служить для пользы мира, Церковь делает мир уязвимым для разделений, расчерчивая мир национальными, расовыми и социальными границами[21]. Большинство этих разделений обусловлены не доктринальными, но социологическими причинами, причем самая важная роль принадлежит здесь экономическим факторам. Обзор деноминаций показывает, что разные классы образуют разные направления. Так, к примеру, те, кто принадлежит к низшим классам, образуют деноминации, склонные к спонтанности, эмоциональности, миллениализму, ожиданию конца света и страшного суда. Церкви же «среднего класса» обладают высоким уровнем самосознания и активным отношением к жизни[22]. Результатом такой раздробленности становится неспособность различных сегментов христианской Церкви понимать друг друга и консолидировать общество. Каждый из сегментов становится самоцентрированным, смотря на мир исключительно через линзу своей перспективы[23].

Помимо деноминационализма грех генотеизма проявляется также в экклесиастицизме, который случается всякий раз, когда Церковь пытается узурпировать роль Бога, побуждая своих членов верить в нее, а не в ее трансцендентный объект. Церковь может обращать особое внимание на свою священную историю, обряды, таинства, учение, а не на Бога, утверждая, что это единственный способ достичь Абсолюта, а доктрины правильны просто потому, что так о них говорит традиция[24]. Нибур утверждает, что особенно в католицизме «Бог христианской церкви стал приходить в смешение с христианским Богом, Единый, превосходящий всех многих, — с коллективным представлением церкви, являющейся одной общиной

среди многих»[25]. Такого рода экклесиастицизм побуждает Церкви расходовать большую часть своих сил на самооборону.

Третьим видом греха генотеизма в христианстве является, по Нибуру, библицизм. Этот грех особо свойствен протестантам. Если католицизм ставит на место Бога Церковь, то протестантизм находится в постоянном искушении поставить на место Бога Библию. Библицизм случается всякий раз, когда протестанты забывают о человеческой составляющей Библии, делая ее безошибочным голосом Бога, тем самым умаляя честь и полномочия, принадлежащие одному Богу. Церковь должна помнить, что инфинитный живой Бог превосходит Библию и произносит новые слова откровения и в настоящее время. Церковь не должна думать, что Библия — «единственное слово, которое Бог произносит»[26].

Последним примером христианского генотеизма является христизм. Христизм имеет место тогда, когда Церковь заменяет Бога Иисусом Христом, делая его преимущественным объектом своей веры. Церковь, по мнению Х. Р. Нибура, должна воздерживаться от любого «культа Христа», который бы делал Иисуса Христа «абсолютным центром уверенности и преданности», заменяя господством Христа господство Бога[27]. Являясь главным в христианской вере, Иисус Христос все же должен всегда оставаться зависимым служителем Бога.

Подводя итог, можно констатировать, что акцент Х. Р. Нибура на индивидуальной ответственности за грех — важный фактор в его отклонении буквального понимания библейского рассказа о грехопадении, что было свойственно классическому протестантизму. Нибур, вопреки либеральным теологам, относит грех к категории прежде всего религиозной, а не нравственной, как к происходящему тогда, когда люди неадекватно отвечают на деятельность Бога в мире. Такие неадекватные ответы принимают две канонические формы: недоверие тому, что Бог благ, и нелояльность к его личности и воле. Логика мысли Х. Р. Нибура подразумевает, что недоверие предшест-

вует нелояльности. Люди приходят к нелояльности к Богу, блюдя свои интересы, а не интересы Бога, когда они перестают считать, что он благ в отношении к ним. Именно это становится универсальным источником греха. Нелояльность происходит всякий раз, когда люди заменяют истинного Бога ложными божествами. Будучи не способным жить без ультимативной лояльности и не доверяя Богу, человек неизбежно становится лояльным к ложным богам. Мыслитель рассматривает феномен генотеизма не в обычном религиоведческом ключе, а с точки зрения своей концепции радикального монотеизма. Х. Р. Нибур расценивает нехристианские формы культуры и аберрации религиозного сознания как пути, ведущие к генотеизму. Грех генотеизма является наиболее репрезентативной, разветвленной и сложной формой идололатрии. Личность не может жить без ультимативных ценностей, источником которых является лишь Абсолют. Отсутствие адекватных отношений с Ним приводит к тому, что финитному начинает придаваться инфинитное значение. Именно поэтому генотеизм представляет собой основную опасность для подлинного монотеизма. Хамартиологическое осмысление генотеизма Х. Р. Нибуром заслуживает внимания как попытка сделать актуальными традиционные христианские доктрины (в их протестантском прочтении). При этом неоднозначным в позиции Нибура видится то, что естественная привязанность человека к его роду, семье, стране, государству и религиозной традиции трактуется им преимущественно в негативном ключе — как разновидность греха генотеизма.

Таким образом, в творчестве Х. Р. Нибура уживаются либеральный теологический подход, с его акцентом на субъективный опыт как источник и критерий правильности теологических концепций, и пессимистический неортодоксальный взгляд на человека как существо, всецело падшее и греховное. Такой подход выделяет хамартиологическую концепцию Х. Р. Нибура в истории развития реформаторской теологии и религиозной философии.

Библиографические ссылки

1. *Niebuhr H. R.* Man the Sinner // Journal of Religion. 1935. № 15. P. 272.
2. *Дубко Е. Л.* Этическая ось культуры // Христос и культура: избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996. С. 535–536.
3. *Niebuhr H. R.* The Responsible Self. N. Y.: Harper & Row, 1963. P. 80–81.
4. *Niebuhr H. R.* Faith on Earth. New Haven: Yale University Press, 1989. P. 116–117.
5. *Нолл М. А.* Нибур, Хельмут, Ричард (Nieburh, Helmut Richard, 1894–1962) // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 746.
6. *Niebuhr H. R.* The Responsible Self. Op. cit. P. 65.
7. *Niebuhr H. R.* The Ethical Crisis // Universitas. 1964. № 2. P. 48.
8. *Niebuhr H. R.* The Responsible Self. Op. cit. P. 142.
9. *Воронкова Л. П.* Ричард Хельмут Нибур // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: Мысль, 2010. Т. III. Н-С. С. 83.
10. *Niebuhr H. R.* Faith on Earth. Op. cit. P. 68.
11. *Данилкова М. П.* Диалектика ценностей // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 4 (30): в 3-х ч. Ч. I. С. 63.
12. *Нибур Х. Р.* Радикальный монотеизм и западная культура / Пер. И. И. Маханькова // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юристъ, 1996. С. 239.
13. Там же. С. 227.
14. *Дубко Е. Л.* Этическая ось культуры // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юристъ, 1996. С. 539.
15. *Niebuhr H. R.* The Limitation of Power and Religious Liberty // Harvard Divinity Bulletin. 1995. № 3. P. 4.
16. *Niebuhr H. R.* The Relation of Christianity and Democracy // Niebuhr H. R. Theology, History, and Culture. New Haven: Yale University Press, 1996. P. 149–150.
17. *Niebuhr H. R.* The Purpose of the Church and Its Ministry. N. Y.: Harper & Bros, 1956. P. 46.

18. *Васильева Е. Н.* Типология «церковь-секта» Вебера-Трельча и ее развитие в западном и отечественном религиоведении: Автореф. дисс. ... канд. филос. н. М., 2008. С. 10.

19. *Niebuhr H. R.* The Social Sources of Denominationalism. N. Y.: Meridian, 1957. P. 267.

20. Ibid. P. 268.

21. Ibid. P. 3–6.

22. Ibid. P. 30–31.

23. *Niebuhr H. R.* The Meaning of Revelation. N. Y.: The Macmillan Co, 1941. P. 118.

24. *Нибур Х. Р.* Радикальный монотеизм и западная культура. Указ. изд. С. 280.

25. Там же. С. 279.

26. *Niebuhr H. R.* Reformation, Continuing Imperative // Christianity Century. 1960. № 77. P. 250.

27. *Нибур Х. Р.* Радикальный монотеизм и западная культура. Указ. изд. С. 279–280.

Грех как невозможная возможность: метафизика и феноменология греха в теологии Карла Барта

Карл Барт — один из наиболее значимых христианских мыслителей XX века. Лейтмотивом его теологии является хамартиологическая проблематика, осмысливаемая в кальвинистской традиции, с одной стороны, и при этом разрабатываемая с точки зрения его самостоятельной системы (ориентированной на понятие «благодать»), с другой. Едва ли какой иной теолог современности столь страстно и возвышенно писал против искажения доктрины греха в либеральном протестантизме и современной ему богословской мысли. Хамартиология К. Барта, как и все его богословские построения, имеет основанием трансцендентного Бога и Его Слово, обращенное к человеку. Важность учения о грехе для христианской теологии и западной культуры обуславливают актуальность рассмотрения оригинального осмысления этой доктрины в догматическом наследии К. Барта.

Прежде чем приступить к рассмотрению собственной хамартиологической концепции К. Барта, следует обратиться к его критике предшествующих авторитетных религиозно-философских хамартиологических подходов, что поможет понять исходные посылки и интенции его оригинальной концепции. Данная критика присутствует в первом полутоме четвертого тома Церковной догматики.

К. Барт начинает свою критику с изложения реформаторской доктрины греха. Он хвалит попытку реформаторов выстраивать учение о грехе на основе Библии, но обнаруживает ее недостаток в отсутствии христологической концентрации, из-за чего обосно-

вание и содержание приговора Божия понимается относительно абстрактно, в то время как реальность этого приговора постулируется четко[1]. К. Барт объясняет это на примере теологии Ж. Кальвина, где утверждается, что человек может познать свой грех лишь в «*lux Domini*», то есть в божественном свете. Здесь нет речи об Иисусе Христе, так что у Ж. Кальвина обращение, как ключевая встреча с Богом, больше походит на мистический опыт нуминозного[2], когда грешник видит свой грех не в отражении Христа, а в пространстве своего опыта, в своем уме, тогда как познание греха должно связываться с действием Бога. К. Барт считает это всего лишь содержательно бедным психологическим опытом. Такой опыт не предполагает ни адекватной причины для веры в Бога, ни для отвращения от греха, ни познания реального положения грешника, хотя при этом опыт нуминозного может быть шансом для познания реальности Бога или его гнева[3].

К. Барт находит аналогичные недостатки и у М. Лютера, У. Цвингли, раннего Ф. Меланхтона, как и во всей старопротестантской ортодоксии, которая отстаивает нехристологическое и потому малосодержательное представление о грехе. Кроме того, он критикует то, что учение о грехе начинается с Библии, но не имеет постоянного центрирования на Христе как примирителе и поэтому «библицизируется», идеологизируется и, в конечном итоге, переходит «к... рационализму»[4]. Примером такого образа действий может служить «Гельветическая формула согласия» (1675), которая кодифицирует учение о вербальной инспирации Священного Писания. С точки зрения Барта, такое учение было «продуктом типично рационального мышления. Попыткой заменить веру с ее непрямым познанием, непосредственным знанием, обезопасить откровение таким образом, чтобы растворить в нем... живое слово Божие посредством его фиксации, словно бы оно было каким-то предметом профанного опыта»[5]. Барт полагает, что такой «нехристологический» подход опасен для теологии, так как содержанием откровения является

Иисус Христос, а особенность Библии заключается в том, что она свидетельствует о Нем. Христос — говорящее содержание Библии, поэтому Библия — это инструмент самосвидетельствования. Если это не учитывать, принимая Библию в качестве откровения, то невозможным становится познание того, кто такой Иисус Христос, что Он делает для людей, кто они для Него, и зачем Он им нужен.

К. Барт обращается к семи хамартиологическим моделям представителей реформистско-ортодоксального направления XVII века[6]. Он расценивает их как ложные интерпретации греха, поскольку они помещают в человеческое сердце и *lex naturalis* (закон природы), и закон Бога. Из этого следует, что закон Бога, поскольку он уже дан человеческому сердцу, не может вступать в противоречия ни с рациональностью, ни с моралью, ни с духовностью человека. Если определять грех как нарушение закона Божия, то грех, определяемый таким образом, может быть понят также как сопротивление против ума и, соответственно, против совести человека. Это значит, что человек сам собой, без опосредования Божия может понять, что такое закон Божий и что есть грех против него. Для К. Барта все эти теории совершенно неприемлемы. Если бы человек действительно мог сам собой знать закон Бога и его нарушение, то он мог бы найти в себе и средство для преодоления греха. Это значит, что человек мог бы примирить себя с Богом без Иисуса Христа, считая при этом Его самого и Его смерть лишь символическим выражением любви Божией к нему, понимая символично и радикальные высказывания Библии о противостоянии Бога и грешника. В конце концов, он мог бы примирить себя с грехом через синтетический процесс развития, в котором бы считал свое зло необходимым элементом общей истории мира[7].

К. Барт критикует реформистско-ортодоксальную теологию за то, что она мыслит так же, как философы Эпохи Просвещения, рассматривая человека и его историю слишком оптимистично. Он подчеркивает, что для человека как творения Божия нет никакой по-

зиции, исходя из которой он мог бы «всё обдумав и просчитав»[8] найти решение для своего спасения. Барт оценивает реформистско-ортодоксальное учение о грехе словами: «Библия молчит об этом деле»[9]. Для него способ объяснения учения о грехе в реформаторской ортодоксии — хотя и систематичный, с точки зрения толкования Библии, но именно поэтому не евангельский, так как в нем присутствует попытка понять грех без должного обращения к Иисусу Христу, Который является смысловым стержнем откровения.

Далее К. Барт обращается к пониманию греха в неопротестантизме. Для этого он рассматривает метафизическую концепцию зла Г. В. Лейбница, поскольку она, с точки зрения Барта, стала исходной точкой неопротестантской хамартиологии. В лейбницевской теодицее «большего блага» «зло допущено как чистое отрицание блага, как... хотя и не желаемое и не осуществляемое Богом, однако же, как необходимый... элемент гармонии всего»[10]. Человек здесь грешит именно потому, что он недостаточно совершенен в сравнении с абсолютным совершенством Бога. К. Барт считает, что Г. В. Лейбниц обращается со злом слишком легкомысленно. С его точки зрения, зло ни в коем случае не должно рассматриваться как нечто, что вносит свой позитивный вклад в общую гармонию мира. Если принимать позитивность зла в онтологическом или функциональном смыслах, можно прийти к дуалистическому представлению о Боге, как это было в манихействе. Но это невозможно, поскольку ничто не может конкурировать с Богом. Зло, «даже в его наивысшем развитии... поставлено на службу Богу... как инструмент Божия триумфа»[11]. Согласно К. Барту, мнимая сила зла показана в крестной смерти Христа, в которой Бог отрицает, осуждает и отменяет грех. Поэтому верующие во Христа не должны иметь ко злу страха или уважения, так как это было бы демонстрацией неверия и игнорированием примирительного дела Христова. Зло и грех ни в коем случае не должны восприниматься как гармонизирующий элемент мира, но как «враг Божий»[12], и к нему нужно относиться со всей

серьезностью, а не как к «простому повреждению течения мира» или как следствию человеческого «несовершенства»[13].

Для примера К. Барт берет хамартиологию десяти неопротестантских теологов[14]. С его точки зрения, неопротестантские мыслители относятся ко греху столь же легкомысленно, как и Г. В. Лейбниц. Они понимают грех как один из принимаемых Богом элементов для прогресса индивидуального сознания или же прогресса мировой истории и определяют содержание греха не через откровение, а через рефлексию ума. Они верят в преодолимость греха путем развития человеческого духа. Для К. Барта такое познание греха не является истинным, а — всего лишь «самопознанием человека»[15]. При этом хамартиологическая проблематика приписывается только человеку, следствием чего является то, что отношения между Богом и человеком рассматриваются абстрактно, без связи с гневом или милосердием Божием. К. Барт полагает, что такой ложный взгляд на зло как позитивную ступень и божественный фактор для исторического прогресса, делает самого человека способным и к познанию греха, и ответственным за него. Человек становится «своим собственным законодателем, обвинителем и судьей», что означает его «самоинтронизацию»[16] как всеведущего существа, познавшего причину и средство избавления от греха и могущего его контролировать. Эта ложная уверенность неопротестантского учения о грехе релятивизирует абсолютность примирительного деяния Божия посредством мнимой человеческой возможности самоспасения. Она подменяет необходимость обращения к Богу формальным признанием грехов и рационализирует зло как часть божественного миропорядка[17].

Теперь обратимся к собственной хамартиологии К. Барта. Исходным пунктом для рассмотрения его учения о грехе могут служить его слова: «Есть одно подлинное зло и подлинная смерть, так же, как есть один подлинный грех»[18]. Барт поясняет эти три термина следующим образом: «Зло и смерть можно отличать от греха тем, что они, в первую очередь и прямо, направлены против творения,

но косвенно и, по сути, против Бога как его творца. Относительно же греха можно говорить, что он, наоборот, изначально и непосредственно направлен против Бога, но, вместе с тем, так же против творения. Однако и то и другое направлено и против творения, и против Бога»[19]. Если речь и идет о «подлинности» греха, то такая подлинность, однако, понимается «в противоположность к тотальности творения Божия»[20]. Сущностные характеристики греха в царстве «ничто» объясняются в этой связи так: «Грех — это враг Божий, так же, как Бог — его. У греха нет никакого позитивного основания в Боге, никакого места в его природе, никакого позитивного участия в его жизни, так же, как никакого позитивного участия в его воле и деятельности. Он — не творение Божие, выделяясь в мире сотворенного как экспонент того, чего не хотел Бог, не хочет и никогда не будет хотеть. Ничтожный сам по себе, он есть именно только потому, что Бог его не хочет, он живет только тем, что Бог его отвергает, осуждает, исключает»[21]. Грех имеет начало своего бытия в ничтожности, в сопротивлении ничтожности Богу. Грех по своему характеру, проистекающему из его сути противящейся Богу ничтожности, есть отвергнутое, противоречащее, враждебное существование, которому Бог отказал в своем творении. Он, как таковой, являет собой противоречие, а точнее, стоящее вне творения противоречие Богу, отвергнутое в своем отрицании, противлении, нежелании[22]. Грех, как внетварная противопоставленность Богу и его творению, по сути своей, и есть подлинная смерть. Напоминая по форме философские спекуляции Ф. Шеллинга, рассуждения К. Барта о Боге и ничто, резко контрастируют с шеллигианством. В то время, как Барт подчеркивает, что Бог отличается от ничто, как от того, чего он не хочет, Ф. Шеллинг считает ничто природой Бога, своего рода бродящей питательной средой для развития жизни[23].

Поэтому, с одной стороны, из сказанного ясно, что настоящий грех в сути своей не принадлежит творению, поскольку творение как таковое утвердительно, желаемо и осуществлено Богом и поэтому

не может быть объединено с грехом. С другой стороны, также ясно, «что в мире есть сопротивление... любви Божией, что сущность этого мира, как таковая, заключается в этом сопротивлении»[24]. Грех, как было отмечено, «выделяясь в мире», присутствует в области творения непонятным, но вполне реальным образом, хотя и не сам собой, поскольку у него нет туда никакого доступа, но — через творение. В мире сотворенного грех «проявляется» исключительно через сотворенные сущности. Например, человек совершает грех. То, что это грех, становится ясным из откровения Христа. Человек, как явствует из откровения, обращается к тому, чего не хочет Бог, то есть к ничтожности. Когда он хочет того, чего не хочет Бог, он «делает» грех. В этом обращении к противному воле Бога, воление человека проявляет грех в мире творения, и в таком волении грех реален.

Об этом обращении к тому, чего не хочет Бог и чем грех проявляет себя в сотворенном мире из сферы ничтожного и внетварного, К. Барт пишет следующее: «Когда человек совершает грех, он делает то, что запретил Бог, и чего, таким образом, он никак не хочет»[25]. Но поскольку у греха нет в Боге никакого реального основания, человек, который его совершает, имеет «эту возможность... не от Бога»[26]. «То, что он может это делать, — продолжает К. Барт, — относится, таким образом, не к его свободе, как разумного существа, как часто заключали. Что же это за ум, который мог бы заключать в себе такую возможность?»[27] Именно поэтому грех непростителен, поскольку у него нет никакой причины. Именно поэтому он пребывает в своей негативной неуловимости и непонятной таинственности. Дарованная человеку, как существу разумному, свобода не дает возможности проникать греху в человека, так же, как ничтожность не имеет силы, так как Бог предохранил свое творение от этого. Грех именно потому и не извинителен, поскольку он не вызван и не обусловлен компетенциями человека, будучи вызываемым исключительно действиями человека, открывающего для него свою экзистенцию. Но и это происходит не на основании реальной возможности. Грех

человека «таким образом, — и от этой жесткой формулы никак нельзя уклониться, — не имеет никакой возможности, будучи совершенно невозможным»[28]. К. Барт осознает необычность своих выводов. Такое знание не может быть предметом априорной спекуляции. Источником такого знания может быть только откровение о грехе и его безоговорочном отвержении в событии Иисуса Христа[29]. Это бескомпромиссное Иисусово «нет» греху позволяет К. Барту исключать свободу человека в качестве источника его возможности. Если бы такое было возможно, то грех вполне гармонировал бы и с Богом, и с человеком. Если бы у человека с его свободой была бы возможность грешить, то такая возможность была бы от Бога. Но такое предположение, с точки зрения К. Барта, крайне абсурдно. Кроме того, попытка такого рода гармонизации греха и Бога предполагает лишение Бога его божественности и обожествление человека. То есть абсурдная попытка объяснить грех через человеческую свободу и способности приводит к отрицанию Бога. Чтобы не следовать этому абсурду, Барт предпочитает «жесткую формулу» и говорит о свойственной человеку «онтологической невозможности греха»[30]. Грех, как и тот грех, который делает человек, не имеет в нем никакого основания. Тем не менее, он выбирает во грехе то, «что как творение Божие он вообще не может выбирать»[31]. То, что он, будучи творением Божиим, выбирает грех, демонстрирует чудовищность этой попытки, поскольку он, с онтологической точки зрения, не может осуществлять такого рода выбор. В этом его действии присутствует абсолютная загадочность — не выразимый никакими словами, необъяснимый таинственный факт греха в творении.

Обоснование этой онтологической невозможности греха К. Барт усматривает в «учреждении человеческого бытия в Божественном избрании»[32]. «Нет никакого онтологического безбожия», но есть «онтологическая связь, соединяющая каждого человека с Богом», которая заключается в том, что Бог «есть и остается творцом и создателем, и что он в свою очередь, что бы ни произошло, был над

своим творением, есть и будет быть»[33]. Поэтому эта связь не может быть разорвана грехом человека. Онтологическая невозможность греха и безбожия соответствует онтологическому избранию Богом, которое открыто в тварной экзистенции человека во Христе, как знаке и реальности этой связи. «Грех относится к благодати как возможное к невозможному. Благодать, для которой грех возможен наряду с ней, не есть благодать»[34]. Откровение в жизни Христа есть «открытая история победы»[35], смерть Христа «исключает возможную возможность греха»[36]. Всё это открыто во Христе как изначальной реальности. Человеческая история изначально была направляема к тому, чтобы «прямо здесь исполнилось вечное повеление Творца, чтобы именно здесь он получил свое исполнение, что именно то, что происходит здесь, было исполнением этого вечного повеления. Это человек как таковой, в то время как он сочеловек (*der Mitmensch*) человеку Иисусу, будучи изначально предназначен к тому, чтобы в этом человеке соучаствовать в уже случившемся предохранении от зла, изначально предназначен к тому, чтобы противостоять в общей борьбе врагу всего тварного бытия в истории победы, изначально предназначен к тому, чтобы принадлежать любви Главы, в котором уже осуществлен триумф Творца для своего творения»[37]. Триумф Творца, который при создании творения заключил с ним вечный союз, является основанием онтологической невозможности греха. Грех, то есть реально совершенный грех, идентифицируемый с подлинным грехом, мог бы стать расторжением этого союза и разрешением для творения быть автономным. Но возможность расторжения союза есть только у Бога, поскольку он является Творцом; поэтому такое развитие событий предполагает его в них участие. Но поскольку это исключено, о человеческом грехе можно сказать, что человек «сделал невозможное для себя и был от этого избавлен»[38].

Эта попытка, однако, повлекла за собой необъяснимые и соответствующие следствия, которые часто идентифицируются с подлинным грехом, проявляемые в обращении к тому, чего не желает

Бог. Эта отягощенная последствиями реальность есть человеческий грех. Если бы Бог не был Богом, то образ действия человека был бы подлинным грехом, подлинной смертью, уничтожением его экзистенции. Но Бог, поскольку он является Богом, не допускает этого, так как восхотел и избрал человека как творение. Поэтому человек, даже вопреки его желаниям и действиям, всегда во власти Бога. Онтологическая невозможность человеческого греха не должна пониматься таким образом, словно бы человек реально ничего не сделал в направлении греха (как будет показано, он в действительности сделал для этого все возможное), но так, что Бог, еще до того как все это произошло, «перехватил» инициативу, чтобы сделанное человеком стало бы беспочвенным актом, осталось бы в пустом онтическом пространстве мраком, не озаренной первоначальным светом беспредметностью и невероятностью. Онтологическая невозможность подлинного человеческого греха, как ее воспринимает К. Барт, ни в коем случае не отменяет серьезности ситуации, в которой оказался грешный человек. Напротив, такая невозможность видится только Богом и сохраняется им, «человеческий» же взгляд на человека не оставляет никакого места для надежды. Если бы это зависело от человека, он был бы тем, что он делает; можно даже сказать, что в этом «был бы» он есть тот, что он делает. То, что это «есть» от Бога и зиждется на изначальном вечном его повелении, не изменяется от того, что это и от человека. Божественное апострофирование этого «есть» только лишь яснее указывает на наличную ничтожность и серьезность человеческой ситуации, если обдумать то, почему в действительности происходит это апострофирование, что Бог во Христе делает для человека, чтобы он не был тем, кто он есть как грешник. Категорическая серьезность ситуации высвечивается теперь онтическим фактом, что надежда для человека возможна лишь как абсолютно не связанная с его собственными предпосылками и силами. Онтологическая невозможность греха предполагает, таким образом, нечто иное, чем охранную грамоту для спокойного

и беспечного человеческого *Dasein*. Более того, для того, кто познал себя в вере, эта невозможность связывается с невероятным призывом и вызовом, чтобы стать тем, кто он есть от Бога, тем самым отказавшись быть тем, кто он есть сам по себе. Эти формулировки не могут быть исчерпывающими, поскольку они — лишь основа для того что говорится о грешнике и его оправдании.

В последующих характеристиках факта человеческого греха К. Барт обращается к понятию, описывающему основной признак греха. «Человеческий грех, — пишет мыслитель, — есть человеческая инертность... Это подразумевает абсолютно злостное и предосудительное бездействие, проявляющее себя в грехе человека»[39]. Если этот грех не основывается на данной Богом способности, и если он, таким образом, не есть осуществление активации тварных возможностей, он может быть только неактивацией вложенных Богом в творение способностей, неосуществлением человеческой свободы. «*Non potest peccare* — говорится о свободном человеке. Его свобода не предполагает и прямо исключает возможность того, чтобы он грешил. Он не „может" грешить в данных ему от Бога способностях... но только лишь в отказе от этих способностей и, таким образом,... только в неиспользовании своей свободы»[40]. То, что происходит в грехе твари, должно рассматриваться, скорее, не как событие, а как непроисходящее, как событие с извращенными предпосылками, как абсолютно необъяснимое событие, как непроисхождение того, что должно случаться и что может быть ухвачено только лишь понятием «инертность». «Все это чисто негативное развитие событий, которое поэтому всерьез не основывается на так называемой возможности, которая объясняется и обуславливается каким-нибудь фундаментом в Боге или человеке, описывать которую как „свободу в несвободе" не имело бы никакого смысла. Это только лишь фактическое событие обращения человека к ничтожному (*Zuwendung zum Nichtigen*). Это схватывание возможности, которой нет, которая позволяет характеризовать себя только как невозможность»[41]. Примечательно, что

не основанное ни на каких онтических способностях противление человека Богу, «не позволяет себе быть объектом его благодати»[42].

Только при взгляде на противоположные онтологическим предпосылки такого события, даже если для его описания не достает средств выражения, можно говорить что-то конкретное о различных видах тварного греха так, словно бы определенная способность творения была бы основой соответствующей формы греха. С точки зрения признания Бога, «любой грех заключается... в неверии»[43]. Это высокомерное неверие человека, согласно К. Барту, демонстрируется в искушении человека сатаной в Книге Бытия (3 гл.), когда первым людям было предложено «*Eritis sicut Deus!*» (вы будете как боги!)[44]. Вера и неверие здесь означают нечто большее, чем просто вопрос знания. Неверие предполагает сознательное и бессознательное отвержение призыва, раздающегося в человеке на основании соотношения «Творец — творение». Это осознанное и неосознаваемое отклонение онтологического положения абсолютной зависимости творения от Творца. Поэтому неверие — «не только грех, который через проповедь Евангелия категорично призывает к вере... но грех всего мира, который постоянно, объективно и фактически призывается к вере исполнением Божия суда»[45]. Как с христианином, так и с неверующим, происходит одно и то же, так как в обращении Бога к человеку во Христе человек, с его противлением, изобличается как неверующий. Поэтому грех открывается человеку как «его извращенное обхождение с безоговорочной благостью и праведным милосердием Бога, обращенном к нему во Христе Иисусе: их отрицание и отклонение, их ложное понимание, злоупотребление ими, прямая или непрямая вражда человека против обетования Бога, которое, как таковое, есть так же Божие требование»[46]. Все это, и аналогичное этому, — формы человеческого греха.

Тем не менее, есть один вид греха, который лежит в основе всех упомянутых форм греха, который предшествует им и является своего рода душой для всех греховных проявлений человека. Этот

грех — высокомерие, то есть конкретный образ проявления непослушания и неверия[47]. Грех высокомерия происходит из надмения и внутренней целеустремленности ничтожного в отношении к внешнему себе. Это состояние, исключающее свою неисключительность и стремящееся поставить себя на чужое место или выше других. Именно это и является внутренним целеполаганием тварного греха. Это демонстрирует конфронтацию и конфликт со Христом. Бог во Христе отказался от своей вечной славы, низшел на землю и стал человеком. Человек же «хочет только возвысить себя, хочет быть как Бог»[48]. Бог во Христе стал «рабом рабов», а человек, напротив, «будучи рабом, хочет быть для всех господином»[49]. Бог во Христе произвел свой праведный суд, в котором он позволил осудить себя самого. Человек же, напротив, хочет быть всегда правым, желая «сам быть судьей»[50]. Бог во Христе сошел в глубины совершенной беспомощности, дела же человека, в противоположность этому, есть история «титанов»[51], история «его великих фантастических предприятий по помощи себе самому»[52]. Всё, что Бог делает во Христе, он делает для преодоления человеческого греха. Поэтому именно через способ Божия действия во Христе открывается истинный характер греха. Грех открывается как «высокомерие» в уничижении Христа (§60 первой части 4-го тома Церковной догматики), как «инертность» в свете вознесения Христа (§65 второй части 4-го тома Церковной догматики) и, наконец, как «ложь», познаваемая через самосвидетельствование Христа (§70 третьей части 4-го тома Церковной догматики)[53]. Результатом греха становится, согласно К. Барту, ненормальное состояние падшего человека.

Следствия греха в точности соответствуют тому, что человек во грехе делает. В своем обращении к ничтожному, то есть к подлинной смерти, грешник «стал в своем сотворенном бытии невозможен как человек», он «потерял почву под своими ногами»[54], «проиграл свое тварное бытие»[55]. Поэтому «ясно, что грех, который, как известно, есть дело человека, привел к сопутствующему ему страда-

нию, а именно к страданию от зла и смерти»[56]. При этом речь идет не о смерти или тех или иных неприятностях, «которые неразрывно связаны с *Dasein* сотворенного как такового, поскольку и творение имеет свои теневые стороны», но о перенесении страдания от «зла, как чего-то самого по себе неуместного, как угрозе и опасности для тварного *Dasein*, которое столь же соответствует им, как и грех. Зло, как опыт *Dasein*, совершенно чуждый ему в смысле его творения»[57]. Речь идет об опыте подлинной и абсолютной угрозы экзистенции, проявляющем себя в мире сотворенного через грех.

Эта угроза, это зло и подлинная смерть «сопровождают» грешника. Такое «сопровождение» объясняется К. Бартом через конъюнктив: «То, что грех мог бы повлечь за собой, могло бы быть лишь проклятием и погибелью человека»[58]. Это «мог бы» и «могло бы» для истории греха являются решительными возражениями, поскольку все это могло бы быть и имело возможность быть, но не произошло. «Грех, — пишет К. Барт, — не следует ни из творения, ни из завета. Он еще при творении отклонен и исключен действующей волей Божией, и как раз именно о сохранении человека речь идет в учрежденном свободной волей Бога завете»[59]. Реальная сила отклонения творением греха проявляет себя в смерти, от которой страдает грешник. Ведь он «еще существует и еще живет. Цель еще не достигнута. Или же он не настигнут тем последним, что ему подходит»[60]. Это «последнее» никогда им не достигается, и человек никогда не может быть там, куда он стремится. Настоящая беда человека заключается «”только“ в стремлении его бытия к смерти»[61]. Серьезность и реальность этого бедствия заключается в том, что человек в таком состоянии — не посторонний наблюдатель, но ее непосредственный участник, который не может абстрагироваться от нее и от самого себя. Острота человеческого горя, будучи основанной на его ограниченности, производит свое действие. «То, что Бог не оставляет человека, страхует и его от того, чтобы он сам себя не оставлял... И снова он сам должен быть тем, что он делает, должен следовать закону инертности, под

который он сам себя поставил, должен, таким образом, быть на пути туда, стремиться туда. Не как свой собственный зритель, чего он, пожалуй, желал бы, но как действующая и страдающая личность, которая еще не в смерти, но безнадежно устремлена к ней»[62]. Ограничение следствий греха, то есть обстоятельство, что грех благодаря Божию возражению в конечном счете не действует и не доводит ситуацию до ее логического конца, то есть до уничтожения творения. Именно это обстоятельство и заключает в себе настоящую горечь и несчастье человеческой экзистенции. Совершенное уничтожение творения как следствие его извращенного действия было бы решением проблемы. Но то, что Бог не позволяет своему творению пасть окончательно, показывает и его милосердие, и, одновременно, является поводом к наказанию, когда сотворенное не может уклониться от остроты ситуации, но должно полностью ее пережить. «В этой зловещей истории есть и существует ленивый человек. Это история его бессильных подходов к современной ему благости Божией, история о постоянно ему предлагаемых, и постоянно им упускаемых и ускользающих от него возможностей, его история под судом Божиим. Его бытие в этой истории есть его страдание. Он в этой истории является скрягой, который сгинул бы в смерти без *Misericordia Dei*»[63]. Вся его нищета, весь груз последствий его греха, случающегося как «невозможная возможность», состоят в том, что он в этой «зловещей истории» является тем, что он делает, уже без того, чтобы быть тем, кем он является. Однако же без Бога он был бы тем, кто он есть.

Эти соображения К. Барта представляют собой совершенно новую точку зрения относительно греха и его последствий. Сильный акцент на суверенитете Бога относительно его творения и всего того, что могло бы быть противопоставлено ему как сотворенное сотворившему, позволяет смотреть на грех и грешника совершенно иначе, чем «в представлении об уничтожении или повреждении его доброй природы»[64]. Центральным понятием у К. Барта явля-

ется термин «искажение». Именно то, что Бог как творец остается верным своему творению, о чем свидетельствуют откровение о его действиях в качестве примирителя, означает то, что его однажды произнесенное «да» остается действительно таковым, и именно поэтому не может быть и речи о повреждении или ранении сотворенной природы, о ее ликвидации или разрушении, а также о том, что она частично хороша, а частично плоха, частично здорова, а частично больна. Все это противоречило бы суверенитету Бога Создателя. Если же речь не идет о разрушении или повреждении благой тварной природы, онтологическая ситуация грешника может быть описана только с помощью понятия «искажение». Но даже в этом искажении остается заложенная в природу изначальная благость. «Об искажении следует сказать, что оно не превращение и не уничтожение»[65]. Все существование грешника представляет собой радикальное искажение, в котором он, тем не менее, вопреки традиционному реформаторскому взгляду, «и в том, чем он должен быть в силу своей инертности во всех ее видах, есть благое творение Божие»[66]. Его благое тварное бытие не превращается и не уничтожается, поскольку оно от Бога и не может быть ничем затронуто. Поэтому грешник обладает ни частью, а полнотой своей природы. Он существует в искажении этой своей благой природы, но «в совершенном исполнении своей экзистенции, во всех составляющих его человечности»[67]. Поэтому нельзя говорить о том, что человек в своем падении может делать только зло, поскольку это означало бы превращение или уничтожение. «Скорее, нужно говорить, кем он является и что делает... в обвале, в падении, в катастрофе, на улице с односторонним движением по наклонной. Там никакой твердой точки опоры, из которой он мог бы двигаться в другом направлении и не понимался бы в этом искажении»[68]. Все, что остается в грешнике, остается в нем не от него, но от Бога. К. Барт рассматривает те подходы, которые говорят об «остатке» того хорошего в человеке, что чаще всего отождествляется с устройством его ума или присущими

ему нравственностью и религиозностью. Его выводы по этому вопросу весьма категоричны: «На эти речи нужно определенно сказать, что (1) в человеке, даже как грешнике, остается вовсе не „остаток" добра, но тотальность данной ему Богом природы со всеми ее составляющими, но он, однако, (2) в той же самой тотальности добра существует во зле в истории *искажения* (*Verkehrung*), заключающейся в движении сверху вниз. Его тотальное бытие в этом движении есть его нищета, ограничиваемая только *Misericordia Dei*»[69]. Именно искажение внутренней благости и ее продолжающееся пребывание в человеке объясняют всю «серьезность ситуации»[70] для грешника. Эта серьезность обуславливается вопиющим противоречием, состоящим в том, что человек всю целостность своей природы, неразрывно связанную с Богом, ставит на службу греху. При этом он «во благе и как благо является безбожным»[71]. Речь здесь идет о так называемых «*corruptio boni*» и о «*corruptio pessima*», поскольку «Его существование как человека греха в настоящее время не исчерпывается *peiorem partem*, но снова и снова заново ставится, и снова и снова по-новому *peiorem partem* отвечает на проблему. От того, что человек есть и остается на службе у зла, не уничтожает противоречия и не делает его менее сильным и актуальным и не может отменить или убавить его подотчетности и ответственности за то, что он делает»[72]. Из рассуждений К. Барта непросто понять, что же именно он подразумевает под «искажением» природы, особенно если учитывать его постулат о невозможности ее изменения со стороны человека. Однако ход его мыслей дает представление о чем-то более серьезном, чем повреждение, утрата или уничтожение. Искажение, будучи *de facto* невозможной возможностью, заключается в том, что человек искажает пребывающую в нем благодать в ее противоположность. Эта благодать Бога, а не человека, и она не предоставлена в его распоряжение. Таким образом, человек проигрывает то, что, собственно, ему не принадлежит, прилагая к этому огромные усилия. Именно в этом заключается тайна человеческого зла и его последствий.

Грешнику не остается ничего и остается всё. Ничего от него самого, но всё от Бога. Его искажение, грех и погибель — всё это тотально. Человек сам не может знать этого, это ему может открыть лишь Бог, что он и сделал в Иисусе Христе, не оставив никакой возможности сомнения в тотальности человеческой погибели. То, что Христос умер для примирения каждого человека в его наличном реальном всецелом бытии, свидетельствует о радикальности и всеохватности греха. «Грешное искажение происходит на основании и в центре человеческого здесь-бытия (des menschlichen Daseins), случается в человеческом сердце, и оттуда последующая грешная неверность распространяется на всё так-бытие (Sosein), без каких-либо исключений»[73]. Это, таким образом, весь человек, то есть «человек в единстве его бытия и поведения, за которого Он умер, в его упорядоченном и разделенном единстве, в котором он делает как раз именно то, что он есть, и есть то, что он делает. Поэтому отпадает любое представление голой формальности, случайности, обособления его достижений, которые не являются просто неполадками. Он тот, что он делает»[74]. В том, что Христос принял на себя для человека, открывается факт, вид, действие и охват греха. Одновременно здесь прочитывается и реальность истории спасения, так же, как и реальность истории погибели в ее совершенной тотальности и жесткой последовательности.

Искажение человека указывает, с точки зрения К. Барта, на универсальность греха. Это искажение всего человека во всей его тотальности, не оставляющее места для какого-то «остатка». Такой остаток невероятен, поскольку Бог во всей полноте сохраняет благую тварную природу, что исключает возможность исчезновения или утраты какой-либо ее части. Кроме того, такой остаток невозможен еще и потому, что вне того, что Бог делает для человека, ничего нет. Снаружи могло бы быть лишь то, что было бы от человека с его самооправданием. Но такое положение дел было бы искажением всего, что дано в откровении. Есть только благодать и грех,

и ничего между ними или вне их. Верность Бога является тем единственным гарантом, который не дает человеку погибнуть. «Это во всем своем ужасе совершенно непостижимая истина греха; что человек, как доброе творение Бога, которым он является и ничего не может в этом изменить, что он таковым остается, и что ему, как таковому, Бог верен и милостив, сам себя делает другим и чужим. В тех границах, которые Бог определил своей верностью и благостью для него, не являющегося вторым Богом, он всё же есть тот, кто он есть. Так что для такого различения между самим собой, как неким нейтральным делателем греха и грехом, как его злым делом, не остается места»[75]. Такое место и остаток могли бы быть только в том случае, если бы человек был «вторым Богом»; если бы он занимал положение, равное Богу, тогда бы он был в состоянии отгонять от себя грех и его следствия. В противоположность этому, только лишь одна творческая сила Божия изгоняет уничтожительную реальность греха из своего творения, даже вопреки греху этого творения. Неспособность человека что-либо сделать в этой ситуации подчеркивает тотальность его искажения. Барт считает, что протестантская теология должна пресекать попытки ослабления августинианско-реформаторской концепции в вопросе о сохраняющемся постоянном благом «остатке» или «ядре» в человеке. «Истина состоит в том, — пишет К. Барт, — что грех проявляет себя во всех осуществлениях, образе поведения и в делах. Поскольку, несомненно, все это очень отличается друг от друга, то так и человек, когда он все это совершает, он есть и остается благим творением Бога... существуя при этом не в отделении от своего греха, как бы посторонний его совершитель, но как грешник, как человек греха[76]. При этом К. Барт понимает, что человек обычно отличает себя от своего греха, так, словно бы он является субъектом несуществующего предиката, или же как субстанция без акциденции. Такое различение влечет за собой представление о нейтральной личности, не совпадающей с тем злом, которое она совершает. Но внутрен-

нее — всегда источник внешнего. Поэтому, несмотря на спекуляции, человек «есть тот, что он делает»[77], так как он делает то, что он есть. Поэтому разграничение смертных и малых грехов представляется К. Барту условным, поскольку и те, и другие, являются проявлением и выражением подлинного тотального греха. Об этом, как считает мыслитель, говорят и реформаторские догматики прежних веков, подчеркивающие, что из *peccatum originale* неизбежно проистекают *peccata actualia*, то есть грехи в делах, что обозначается как *peccata in actione*. В связи с этим К. Барт приводит цитату иллирийского лютеранского теолога М. Флациуса: «Первородный грех... это только одна из форм, а именно, богословская форма человеческой субстанции». «То, что он обоснованно отвергает, это то, что синергистами... объясняется как пустая акциденция. Если же есть желание использовать эту аристотелевскую терминологию, тогда надо бы по факту именовать грех богословской формой человеческой субстанции»[78]. К. Барт хочет уточнить свою мысль о том, что именно сам человек является грешником. Поэтому так называемый первородный грех — это тотальность искажения человека, а грехи в действиях — проявления этой тотальности. Отделение человека от его дел означало бы самоотчуждение человека. Примечательно, что в действительности человек сам, всеми возможными способами «делает себя себе чужим»[79], или же, точнее, пытается это делать. Человек не творит сам себя и не обладает теми же силами, что его создатель, и поэтому он не может переменить своим грехом данную ему Богом природу. Используя любые способы описания, любые логические построения, все равно никак не удастся найти искомое различие, поскольку человек целиком и полностью остается и человеком, и грешником.

В связи с темой универсальности греха необходимо рассмотреть и вопрос о так называемом первородном грехе. К. Барт отклоняет общепринятое теологическое понятие «первородный грех» (нем. *Erbsünde*), предпочитая ему понятие «первоначальный (изначальный)

грех» (нем. *Ursünde*), поскольку традиционный термин предполагает ответственность грешника за его греховность на основе наследственности. Это, с точки зрения К. Барта, совершенно невозможно[80]. Перед Словом и судом Бога всякий человек находится в положении первого Адама, делая то, что сделал он. Адам не был каким-то уникальным человеком, он «был вполне тривиален, тем же, что есть мы, — человеком греха»[81]. Его исключительность может заключаться лишь в том, что он был *primus inter pares* (первым среди равных). «Он не отравил нас и не сделал больными... Никто не должен был снова и снова становиться Адамом. Мы все становимся им, и есть он, по собственному решению и свободной воле»[82].

Первоначальный грех исторически означает первый грех Адама в качестве негативного образца для всех грешных потомков и в содержательном смысле, исходный грех для всех других грехов, а именно — неверия в Бога и примыкающего к этому непослушания. Учение о первоначальном грехе указывает на то, что всякий человек принимает участие в том же самом грехе, что и Адам, то есть в неверии, непослушании, и так же, как и Адам, осуждается Богом как грешник[83]. На основании этой конгруэнтности Адама и его потомков в отношении первоначального греха К. Барт объясняет так называемое заключение всех людей в непослушание в Послании к Римлянам (11: 32) как изображение общей реальности грешных людей перед неотвратимым судом Божиим[84]. При этом Барт подчеркивает, что этот универсальный приговор человеку коэкстенсивен универсальному милосердию Бога. Представление о первоначальном грехе может иметь смысл лишь в том случае, если оно непосредственно соотносится с милосердием Бога, который, несмотря на постоянство греха человека, дает ему свое спасение. Откровение о Кресте так же, как и суд, отчетливо показывает непрерывное Божие милосердие. В Кресте открывается не только приговор грешнику, но и так называемый Лютеров «радостный обмен» между грехом и виной грешника и праведностью Христа[85]. Осуждение и приговор

Божий относительно первоначального греха всех людей указывают на то, что Бог всех помиловал и что теперь «все люди освобождаются из заточения и тюрьмы»[86].

Суд Божий простирается как на все человеческие поколения, так и на всю человеческую историю и культуру, то есть на всё, что человек пытается делать, чтобы отделить себя от Бога и в одиночку творить то, что он хочет[87]. Бог как судья объявляет человеческую историю греховной[88]. «Преступник Адам есть поставленный Богом заголовок над всей мировой историей»[89]. Божие осуждение человеческой истории разоблачает ее внешнее развитие как безбожное блуждание, несмотря на всю уверенность относительно плодотворного и радостного будущего, которое должно быть гарантировано открытиями и изобретениями человека[90]. «Барт понимает кризис современной цивилизации как крушение принципа автономии»[91]. Вместо объяснений о репрезентативности Адама или о каузальной неотвратимости его действий в отношении его потоков, К. Барт пытается исследовать проблему, исходя из теологической рефлексии откровения. Не Бог делает Адама греховным, но сам Адам делает себя таковым. В том, что Адам отрицает такое положение дел и лжет, словно бы он не был грешен, и одновременно тем самым присваивает себе право судить независимо от Бога о вещах, о которых он не знает и которые не понимает, Бог открывает человеческую реальность через Иисуса Христа[92]. В толковании отрывка из Послания к Римлянам (5: 12–21), Барт подчеркивает, что апостол Павел ставит своей целью с помощью типологии Адам-Христос продемонстрировать греховную реальность человека в свете откровения Христа[93]. Через Иисуса Христа, который, будучи без греха, своим самоуничижением устранил человеческое неверие и непослушание и восстановил для грешника сыновье состояние у Бога, человек может познать, что Адам безосновательно отказался от веры и послушания, попытался возвысить себя и оказался через это в не контролируемом им состоянии порочности[94].

Человек греха имеет направление от Бога и от самого себя, но Бог не оставляет его, держится за него, пребывая верным своему сказанному в момент творения слову, и требует такой же верности от своего творения. Таким образом, существование человека греха — совершенно ложное существование. И в своем искажении он остается самим собой — всецело человеком, и всецело грешником. С понятием «искажение» в качестве обозначения грешного состояния человека вводятся и новые смыслы в традиционные теологические элементы. Можно видеть четкую последовательность выводов К. Барта, не допускающую искажения тварным грехом сотворенной природы. Это концептуальный результат попытки учитывания глубокой онтологической серьезности ситуации греха, с одной стороны, и главной теистической истины о всемогуществе Бога-Творца, с другой стороны. Уничижение Христа есть событие откровения этого решения Бога. Такое теологическое понимание первоначального греха через Христа и во Христе, основанное на доктрине откровения, делает возможным коллективное признание того, что все люди являются грешниками, нуждающимися в примирительной благодати Божией[95].

Подводя итог рассмотрению хамартиологии К. Барта, следует сказать, что его концепция во многом обусловлена полемикой с протестантским теологическим либерализмом. В отличие от либералов К. Барт видит основу для познания греха не в силе человеческой способности к рассуждению, которая используется для различения предполагаемого добра от предполагаемого зла в связи с определенными интересами и потребностями социальных образований. Барт также не основывает знание о грехе на совести отдельно взятого человека в известной ситуации. Для него доверие человеческому рассудку и нравственно обоснованному учению о грехе представляется чем-то радикально отличным от исповедания своих грехов, следующее со стороны человека как экзистенциальный ответ на призыв Божий. Природа человека, будучи совершенно искаженной, при этом не теряет своих изначальных, заложенных Богом свойств.

К. Барт принимает только откровение Бога в качестве источника, основания и критерия для своей хамартиологии, где суверенный Бог — единственная причина познания греха. Инициатива познания греха принадлежит не человеку, а Богу. Только в вере в эту инициативу вопрос о грехе вообще имеет какой-то смысл. Вместо опоры на ортодоксальную спекулятивно-теологическую традицию, пытавшуюся гармонизировать в себе представление об испорченности природы и реальности греха с оптимистичным образом человека, К. Барт сосредотачивается на всецелой испорченности человека и его искажении, а также на спасительном осудительном приговоре Бога, то есть на Боге, который как судья и примиритель обращается к людям, чтобы открыть им всю полноту их греха. Только в вере в эту инициативу вопрос о грехе вообще имеет какой-то смысл. Таким образом, хамартиология К. Барта парадоксальным образом осмысливает реформаторскую традицию. Будучи диалектичным в кьеркегоровом смысле этого понятия, подход К. Барта сталкивает противоположные положения, не предлагая реального снятия противоречия. Если христология и может в какой-то мере претендовать на то, чтобы стать принципом отрицания отрицания, такое снятие не несет логически неизбежный характер, но базируется на специфической логике откровения.

Библиографические ссылки и примечания

1. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 405.
2. Об опыте нуминозного см.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
3. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 405–406.
4. Ibid. S. 406.
5. Ibid. S. 407. Ср.: Barth K. Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hrsg. v. der Karl Barth-Forschungsstelle an der Uni. Göttingen, (Leitung E. Busch), Zürich, 1998, S. 98–99.

6. К. Барт анализирует учение о грехе Й. Пискатора, В. Букануса, А. Полануса, Й. Воллеба, Л. Сюнопсе, Ф. Бурманна, Й. Х. Хайдеггера — см.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 408–411.

7. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 412–413. Такое представление о грехе схоже с его пониманием в гуманизме и атеизме, так, словно бы христианское представление о грехе было аналогично нравственно-философскому. Для К. Барта христианское познание греха в Иисусе Христе не является теоретической альтернативой для лучшего осмысления греха, но истинным познанием благодати Божией и познаваемых из нее несовершенства и бессилия человека.

8. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 413.

9. Ibid.

10. Ibid.

11. Ibid. S. 452.

12. Ibid. S. 453.

13. Ibid.

14. К. Барт анализирует учения Й.А.Л. Вегшайдера, К.Г. Бретшнайдера, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.Д.Е. Шлейермахера, А. Швейцера, А.Е. Бидерманна, Р.А. Липсиуса, Х. Людеманна, А. Ричля и Е. Трельча — см.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 414–427.

15. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 428. К. Барт считает такие учения не имеющими отношения к реальности, бесполезными и даже греховными, так как они скрывают истинное положение дел и заставляют думать, что можно жить без благодати Божией. Цель Барта не в том, чтобы построить сложное учение, а в том, чтобы определить и описать серьезность греха. Именно поэтому К. Барт подчеркивает, что познание Христа является условием познания греха. Если человек познает свою собственную смерть как грешник в смерти Христовой, познавая ее не как теоретически возможную, но как вполне реальную.

16. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 429–430. К. Барт считает, что человек в полноте знания о своем образе и подобии Богу повернулся к Нему спиной. Так называемая мечта человека о достижении им истинного человечества в связи с этим должна быть понята только как попытка завладеть престолом Божиим. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 468.

17. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 428–429.

18. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III /3. Zürich, 1950. S. 614.

19. Ibid. S. 353.
20. Ibid.
21. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 453.
22. «Человек есть и предназначен своим творением и экзистенцией к тому, чтобы быть партнером Бога по завету. И это его онтологическое предназначение соответствует тварному способу его человечности. Это — центральные высказывания Барта в рамках его антропологии. При более подробном рассмотрении данных высказываний всплыла проблема „ничто“ в форме вопроса о грехе человека. При этом нужно было проверить, в каком отношении находятся грех и онтологическое предназначение. Вывод получился следующий: грех находится в отношении противоречия с онтологическим предназначением и тварным способом бытия человека. Однако это бессильное противоречие» — Härle W. Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Berlin, New York: de Gruyter, 1975. S. 246.
23. См.: Wüthrich M.D. Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. Zürich, 2006. S. 108. Метафизика Ф. Шеллинга хорошо лапидарно обобщается Ф. Толуком: «Шеллинг различает в Боге темную первопричину (*Urgrund*) и ее трансформированный вид. Он называет первую составляющую противоположным Богом, врагом всего творения. Так, посредством эволюции темного Бога в мире из темной первопричины развил себя противоположный бог. Таким образом, из сатаны родился Бог» — Tholuck F.A.G. Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers. Gotha, 1871. S. 17–18.
24. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II /2. Zürich, 1942. S. 27.
25. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 454.
26. Ibid. S. 453.
27. Ibid. S. 454.
28. Ibid.
29. Ibid.
30. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III /2. Zürich, 1948. S. 174.
31. Ibid. S. 39.
32. Ibid. S. 174.
33. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/3. Zürich, 1959. S. 750.

34. Барт К. Послание к Римлянам. М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2005. С. 167.

35. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III /2. Zürich, 1948. S. 175.

36. Барт К. Послание к Римлянам. Указ. изд. С. 172.

37. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III /2. Zürich, 1948. S. 174.

38. Ibid. S. 176. Под такой автономией у К. Барта подразумевается «самовозвеличение человека, попытка жить в своих собственных формах и в них быть непосредственно чем-либо пред Богом. Теоретический и практический гуманизм есть проведение в жизнь автономии человека. Гуманистический идеал, классически проведенный у Гете и в немецком идеализме, стоит в резком противоречии к реформаторскому провозвестию, в котором автономия человека рассыпается в прах пред Величием Бога» — Тиллих П. Диалектическая теология (К. Барт) // Путь. Сентябрь, 1925, № 1. С. 150.

39. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/2. Zürich, 1955. S. 452.

40. Ibid. S. 560.

41. Ibid.

42. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 550.

43. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II /2. Zürich, 1942. S. 858.

44. См.: Barth K. Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester, 1923, hrsg. v. der Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen. In zwei Bände. Bd. 2. Zürich 1998. S. 411. К. Барт не выясняет того, откуда в первозданном благом человеке взялось высокомерие. Этот вопрос, согласно К. Барту, не имеет ответа.

45. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II /2. Zürich, 1942. S. 858. «Между Богом и миром стоит Грех или, по разумению Барта: Суд. Мир находится под судом, *под властью Кризиса*, как гласит ставший знаменитым термин. Все показания о состоянии человека поэтому не что иное, как показания о том, что он находится под властью *Кризиса*... Кризис не тождественен больше с поворотом времени, хотя и это бывает; прежде всего и по существу Кризис есть суд Вечности над временем, над всеми временами и всем временным преходящим» — Тиллих П. Диалектическая теология (К. Барт) // Путь. Сентябрь, 1925, № 1. С. 150.

46. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/3. Zürich, 1959. S. 427.

47. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 459. К. Барт следует здесь кальвинистской традиции, в которой неверие является в качестве

причины непослушания. Ср.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 460.

48. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 464. Ср.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 467. К. Барт использует дефиницию Ф. Меланхтона о любви к себе как грехе. Такое понимание отличается от принятого в поздней схоластике мнения, что любовь человека к себе является частью любви к Богу.

49. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 479.

50. Ibid. S. 494.

51. Ibid. S. 511. Ср.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 468–469. К. Барт понимает самообожествление человека как «безумие и титанизм» против Бога. — Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 468.

52. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 510.

53. «Три формы, описываемые К. Бартом по отдельности, все же соответствуют тотальной сущности (*Wesen*) (или несущности) (*oder Unwesen*) греха. Формы высокомерия и инертности сочетаются друг с другом по принципу взаимодополнения, суммируясь в форме лжи и приобретая в ней самостоятельное значение» — Wüthrich M. D. Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. Zürich: TVZ, Theol. Verl., 2006. S. 179–180.

54. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 9.

55. Ibid. S. 10.

56. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III /3. Zürich, 1950. S. 353.

57. Ibid.

58. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 85.

59. Ibid.

60. Ibid. S. 550.

61. Ibid.

62. Ibid. S. 551.

63. Ibid. S. 553.

64. Ibid. S. 549.

65. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/2. Zürich, 1955. S. 552.

66. Ibid.

67. Ibid. S. 553.
68. Ibid.
69. Ibid.
70. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 549.
71. Ibid.
72. Ibid.
73. Ibid. S. 548.
74. Ibid. S. 448–449.
75. Ibid. S. 450.
76. Ibid. S. 446.
77. Ibid. S. 449.
78. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik III /2. Zürich, 1948. S. 30.
79. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 449.
80. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 557. «Там, где... пытаются что-то всерьез делать с понятием „наследие“, там должен бы быть изглажен термин „грех“». Там же, где, напротив, «серьезно воспринимается термин „грех“, там надо бы изгладить... термин „наследие“. „Первородный грех“ отдает чем-то безнадежно натуралистическим, детерминистическим или даже фаталистическим» — Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 558.
81. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 568.
82. Ibid.
83. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 558. Согласно интерпретации К. Барта, отрывки из Послания к Римлянам (5: 12) и Псалма (50: 7), на которые обычно ссылаются при постулировании всеобщности греха, не указывают на то, кто причина этого всеобщего греха, с кого этот грех начался, от кого он пришел к другим людям. Эти отрывки представляют собой «уточнение» всеобщей ситуации человеческого греха. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 557.
84. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 558.
85. «Тут поднимается радостный обмен и борьба: между тем как Христос является Богом и человеком, который никогда еще не грешил, а *его* праведность непреодолима, вечна и всемогуща, он все-таки присваивает себе грехи верующей души через ее обручальное кольцо, т. е. веру, и поступает не иначе, как если бы он согрешил сам; так что грехи долж-

ны в нем пропасть и потопиться» — Лютер М. О свободе христианина. Лютер М. О свободе христианина / Составление, вступ. статья, пер. с нем., коммент., примеч. Ивана Фокина. Изд-во «ARC», 2013. С. 83.

86. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 560. Здесь у К. Барта учение о провидении и бесконечном милосердии Бога не имеют четкого отличия от учения об апокатастасисе.

87. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 563.

88. В суде Божием, однако, следует различать оправдание грешника и осуждение его грешной истории: «Это Божественное „нет“, в глубине которого тайно сохраняется „да“. Это его „да“ непосредственно бедным искаженным людям, которые действуют и страдают как субъекты мировой истории. Но это и Божие „нет“ их непосредственной порочности и обосновываемой, определяемой и характеризующейся ею истории» — Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 564. Человеческая история демонстрирует грех и тотальное искажение человека, но несмотря на это Бог-Творец царствует над ней, как и прежде. Мир принадлежит ему, и он есть начало и конец, то есть настоящий владыка истории. «История сотворенного мира не может прекратиться с падением человека, поскольку имеет Бога своим центром и целью» — Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 564.

89. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 566–567.

90. «Не было никакого золотого века. Нет никакого смысла искать его в прошлом. Изначальный человек был сразу же грешником» — Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 567.

91. Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового времени. М.: Московская богословская семинария евангельских христиан баптистов, 2005. С. 204.

92. «Адам — не налагаемый на нас Богом рок. Но Адам — познанная Богом и сказанная им истина о нас самих» — Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 569.

93. См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 571. Здесь К. Барт принимает паулинистическую схему «Христос — первообраз, Адам — образ грядущего». Итак, у К. Барта Христос и Адам «сопоставимы весьма формально, на деле же вообще несопоставимы. Адам — нечто вроде радуги в сравнении с солнцем, только лишь его отражение, которое без него вообще не существует» — Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 572.

94. К. Барт рассматривает откровение во Христе с позиций теологии кризиса и, соответственно, рассматривает реальность грешника исходя из этого подхода. Весть о милосердии и осуждении принимается или не прини-

мается грешниками. «Евангелие Иисуса Христа является для них всех принятием решения... Кто в нем (в милосердии) имеет свое будущее, тот имеет в нем (в осуждении) свое прошлое» — Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 559.

95. «Так что, если кто-то в свете слова благодати Божией может познать свой грех и вину, тот осознает их не только как свои, но познает в своих человеческие, каждого человека без исключения, познает в своей собственной личности человечество, как греховное и виновное перед Богом человечество» — Barth K. Die Kirchliche Dogmatik IV/1. Zürich, 1953. S. 562.

Пауль Тиллих: переход от эссенции к экзистенции и отчуждение от бытия

В фундаментальном трехтомном *opus magnum* П. Тиллиха «Систематическая теология» раздел, разрабатывающий хамартиологическую тематику, занимает промежуточное положение. П. Тиллих обращается здесь к важным вопросам об эссенции и экзистенции человека, касающимся его происхождения и судьбы. Г. Вер лапидарно обобщает содержание данного раздела следующим образом: «Речь идет о переходе от эссенциального к экзистенциальному бытию. Говорить об эссенции означает говорить о том, что такое человек, кто он и кем должен быть... кем он задуман как образ Божий своим Создателем. Говорить об экзистенции означает говорить о фактической ситуации этого существующего человека ... которая представляет собой человеческое отчуждение»[1]. Вер использует наиболее важные для хамартиологической системы Тиллиха термины эссенции и экзистенции, которые будут рассмотрены и отрефлексированы далее. В начале рассмотрим ситуацию бытия перед «падением». Затем исследуем тиллиховскую версию истории «падения» и рассмотрим человеческую ситуацию после «падения».

П. Тиллих осознает, что описание природы человека перед «падением» весьма проблематично. Во-первых, потому что это доисторическая «супраисторическая» «история». Во-вторых, эта история потенциальна, а не актуальна. В-третьих, у нее отсутствует топос — место, поэтому она есть «*ou topos* (утопия)»[2]. Тем не менее, попытка описания этой природы должна быть осуществлена для того, чтобы адекватно понять мотивы и последствия «падения». Эссенциальное состояние закрыто для человека, поскольку оно

не представляет собой обыкновенную фазу развития человека, которую можно каким-то образом достичь. Хотя эта эссенциальная составляющая и является частью человеческого бытия, тем не менее, «присутствует она в экзистенциальном искажении»[3]. Так как человек понимает, что прямой путь к его эссенциальной природе для него закрыт, он использует мифы и догматы, которые переносят его в «довременное» райское время.

Для П. Тиллиха лучшей метафорой для описания данного состояния является «спящая невинность»[4] — психологический термин, который, с большой вероятностью, перенят им у С. Кьеркегора[5]. Сам этот термин, с точки зрения Тиллиха, указывает на то, что есть нечто данное, что происходит до актуальной экзистенции. Если речь идет о «спящей невинности», то имеется в виду чистая потенциальность[6]. Тиллих говорит о состоянии сна, поскольку именно в этом состоянии он обнаруживает наиболее адекватный образ для эссенциального бытия людей: «Сон — это такое состояние ума, которое одновременно и реально, и нереально, точно так же, как и потенциальность»[7]. Тиллиховское понятие сна в контексте «спящей невинности» можно понять так, что сон выражает возможность, которая еще не реализована, поскольку она не является реальностью, но, однако, не вполне от реальности отличается[8].

Также и термин «невинность» у П. Тиллиха указывает на отсутствие актуального опыта и на потенциальность эссенциального бытия человека, описывая глубокую тоску людей о райской гармонии свободы и детерминированности, когда «ни одна из них не актуализирована»[9]. При этом он исходит из троякого значения слова «невинность»: «Оно может означать недостаток актуального опыта, недостаток личностной ответственности и недостаток нравственной вины»[10]. Все три коннотации уместны, когда речь идет о ситуации до «падения». Но эта ситуация не может быть уравнена с совершенным и завершенным творением, как это часто случалось в истории христианской мысли, введенной в заблуждение мифом

о «падении». Ведь в этом случае непонятно, как в таком совершенном творении возможно нечто вроде «падения». «Спящая невинность», таким образом, — это эссенциальное бытие, которое не может обладать полным совершенством, поскольку таковым является «лишь сознательное единство существования и сущности»[11]. Таким бытием является лишь Абсолют.

Анализ П. Тиллиха в отношении эссенциального бытия людей в высшей степени спекулятивен, поскольку он помещает это бытие вне времени и пространства. Осознавая это, Тиллих констатирует, что мы ничего не знаем о человеке на этой ступени, но мы можем и должны постулировать это состояние в качестве отправного пункта для дальнейшего человеческого развития. «Переход от сущности к существованию — это исходный факт. Это не первый факт во временном смысле и не факт помимо или прежде других фактов, но это именно то, что придает действительность каждому факту. Он актуален в каждом факте. Мы действительно существуем, а с нами существует и наш мир. Это — исходный факт»[12].

Неизбежно возникает вопрос, действительно ли столь спекулятивный постулат может быть полезен для познания человеческой ситуации, если он находится вне пределов эпистемологических возможностей? Каким образом вневременная и непространственная ситуация может заключать в себе совершенную потенциальность? Хотя тиллихово описание человеческой ситуации до «падения» («спящая невинность» и эссенциальное бытие) может быть понято как интересная попытка интерпретации библейского мифа, все же П. Тиллих, очевидно, далеко отдаляется от оригинального библейского повествования. С другой стороны, кажется логически верным указание на неполноту бытия в состоянии бытия эссенциального (она — условие возможности «падения» из эссенции, поскольку в статусе совершенства «падение» было бы совершенно невозможным). Однако возникает вопрос: почему Самобытие, то есть Абсолют, не мог создать творение совершенным? Если же Абсолют создал

эссенциальное бытие совершенным, то каким образом, когда и почему это бытие потом стало испорченным? Очевидно, что постулаты о несовершенстве и совершенстве предполагают значительные логические трудности. Если понимать «падение» как ситуацию, которая предполагает саму себя, то «падение» становится парадоксом, лишающим силы все существующие объяснительные модели.

Вхождение, прыжок или «падение» человека в экзистенцию маркирует ядро «Систематической теологии» П. Тиллиха. Эта хамартиологическая часть его труда строится не так, как это обычно принято в ортодоксальных протестантских проектах, где она помещается в разделе о Боге. Тиллих делает ее частью христологии, основой для чего является его метод корреляции, с попыткой установить связь между конкретной человеческой ситуацией и вечным Откровением. Так как «падение» — основа и начало экзистенции человека и к тому же основное экзистентное его вопрошание, ответ на которое, с точки зрения Тиллиха, находится в новом спасительном бытии во Христе, позиция тиллиховой хамартиологии становится вполне последовательной. Она может быть понята как «анализ человеческой экзистенции»[13], подготавливающий ключ для понимания человека. В связи с этим хамартиология П. Тиллиха должна быть рассмотрена более подробно, чтобы переход от эссенциального к экзистенциальному бытию стал более понятен. Центральное значение для анализа концепции перехода от эссенции к экзистенции имеют понятия «падение», «страх», «отчуждение».

«Символ „Падения“, — отмечает П. Тиллих, — имеет решающее значение для христианской традиции и является важнейшей ее частью»[14]. Исходя из библейского сказания о первом человеке, он, тем не менее, ведет речь о превосходящей библейский миф о грехопадении антропологической идее «падения». Говоря о форме, которой нужно пользоваться христианской философии при рассмотрении «падения», Тиллих однозначно настаивает на том, что она должна быть символической, репрезентирующей универсальную антро-

пологическую ситуацию, а не историческим повествованием «о событии, которое случилось «однажды»[15]. Речь здесь, без сомнения, идет о тотальности мира, человека и бытия в себе. Для того чтобы это акцентировать, он использует выражение «переход от сущности к существованию», то есть от эссенции к экзистенции, что, с его точки зрения, представляет собой частичную демифологизацию мифа о «падении». Демифологизация в полном смысле не может быть осуществлена в данном вопросе из-за того, что любая высокая метафизика (он ссылается на платонизм и на эссенциализм Ф. Г. Гегеля) никогда не бывает полностью свободной от мифологического элемента. «Грех невозможно демифологизировать окончательно»[16]. Совершенная демифологизация грехопадения невыполнима хотя бы потому, что невозможно устранить темпоральные и пространственные элементы мифа, повествующего, что «падение» произошло во времени и пространстве. В своем различении между бытием эссенциальным и экзистенциальным П. Тиллих ставит себя в один ряд с выдающимися мыслителями-онтологами: «Нет такой онтологии, которая могла бы проигнорировать эти два аспекта — и в том случае, когда они ипостазированы в виде двух „царств“ (Платон), и в том случае, когда они скомбинированы в полярном отношении потенциальности и актуальности (Аристотель), и в том случае, когда они противостоят друг другу (Шеллинг, Кьеркегор, Хайдеггер), и в том случае, когда они выводятся одно из другого: или существование выводится из сущности (Спиноза, Гегель), или сущность выводится из существования (Дьюи, Сартр)»[17]. С его точки зрения онтология осмысливалась и должна осмысливаться исходя из понятий «эссенция» и «экзистенция», в то время как соотношение между двумя этими терминами в истории онтологии понималось весьма дивергентно. Для него эссенция представляется противоположностью экзистенции, в чем он солидарен с Ф. Шеллингом, С. Кьеркегором и М. Хайдеггером, которые в значительной степени повлияли на его мышление[18]. П. Тиллих при этом не предлагает дефиниции этого

противопоставления, хотя и употребляет его не в смысле обычного нейтрального *vis-à-vis.* Экзистенция противопоставлена эссенции, будучи отделенной ее составляющей. Тиллих часто обращается к платоновскому рассказу о метафизическом падении душ, где присутствует отчетливая контрадикция между эссенцией и экзистенцией. Христианизированная форма этого противопоставления встречается в наследии Оригена, а гуманистическая версия — у И. Канта и многочисленных философов и теологов древности и современности. «Все они признавали, что существование не может быть выведено ни из существования, ни из индивидуального события во времени и пространстве. Они признавали, что существование обладает универсальным измерением»[19]. Экзистенциальный мир для Платона — это неподлинная мнимость бытия, в то время как эссенциальный мир — подлинность и истина в форме вечных эйдосов. Для того чтобы возвратиться в истинный и подлинный эссенциальный мир, Платон, в интерпретации П. Тиллиха, предписывает человеку оставить позади себя экзистенцию и воссоединиться с эссенциальным бытием, о котором он хотя и вспоминает, но все же утерял его через вхождение в экзистенцию. Согласно такому представлению, экзистенция возникает из потенциальности как отход от того, что понимается эссенциально. Потенциальное есть экзистенциальное, а экзистенция, образовавшаяся из потенциальности, — замутнение своей подлинной сущности. Примечательно, что согласно П. Тиллиху, «Актуальное существование одновременно и больше потенциального (как имеющее актуальное существование), и меньше его (как утратившее возможность быть другим, как определенность)»[20]. Тем не менее, даже в таком состоянии смешения человек остается человеком. Для того чтобы избежать опасности дегуманизации, следует, с точки зрения Тиллиха, оценивать человека с точки зрения его истинной природы: «Теология должна, присоединившись к классическому гуманизму, защищать сотворенную благость человека от критики натурализма и экзистенциализма, отрицающих его величие и достоинство»[21].

Для прояснения предпосылок «падения», которое, с его точки зрения, есть переход от эссенциального к экзистенциальному существованию, П. Тиллих ссылается на первые три главы книги Бытия. «Как в библейских, так и в небиблейских мифах на человека возлагается ответственность за Падение, хотя оно и мыслится как космическое событие, как универсальный переход от эссенциальной благости к экзистенциальному отчуждению»[22]. Библейское повествование позволяет адекватно говорить о предпосылках, мотивах и последствиях падения. Тиллих обнаруживает в сакральном тексте схему, которой он намерен следовать в дальнейшем описании перехода от эссенции к экзистенции[23]. Исходным пунктом для возможности перехода от эссенции к экзистенции является онтологическая амбивалентность бытия, предполагающая противопоставленность свободы и судьбы[24]. Свобода человека, в частности, проявляется и в том, что он имеет способность «противоречить себе и своей сущностной природе. Человек свободен даже от своей свободы. Это значит, что он может и пожертвовать своей человечностью»[25]. Второй предпосылкой возможности «падения» является человеческий опыт конечности. Исходя из переживания своей принципиальной конечности, человек воспринимает свою свободу не как безграничную, но как ограниченную. То есть свобода человека есть свобода конечная, находящаяся в полярности с понятием «судьба». Свобода и судьба — два противоположных полюса, которые ограничивают, но не исключают друг друга. Любой вид человеческой свободы, таким образом, представляет собой свободу, ограниченную судьбой и борющуюся с ней. Судьба же понимается Тиллихом прежде всего в качестве универсальной судьбы всех людей. Поэтому индивидуального падения не существует. «В Книге Бытия оба пола и природа, представленная змием, действуют сообща»[26].

П. Тиллих полагает, что для традиционной христианской философии сама возможность падения обуславливается человеческой

свободой в отношении греха. Хотя это и так, но в данном утверждении есть свои слабые стороны. Свобода ко греху здесь понимается как дар Божий, вне контекста всех других составляющих феномена свободы. Именно поэтому ее зачастую считали причиной всех человеческих несчастий, после чего она совсем исчезала. Таким образом, традиционное протестантское понимание свободы оказывается ограниченным, поскольку свобода здесь воспринимается лишь в качестве свободы для греха. Так, к примеру, в теологии Ж. Кальвина концепция свободы представлена таким образом, что свобода ко греху есть необходимое условие проявления величия Бога, когда он являет свою мощь и суверенность не только в спасении, но и в осуждении людей. В самой возможности выбора заложен источник греха. Ж. Кальвин не утверждает, что воля человека была изначально благой (скорее, она была свободной, в чем и таилась возможность греха). П. Тиллих критикует кальвинистскую позицию имплицитно, указывая на трагичность понимаемой таким образом свободы, которая «означала вечное осуждение для большинства человеческих сущих (то есть для всех язычников)»[27]. Свобода для него — ни в коем случае не слабость, но часть образа Божия в человеке. Лишь такой сильный вариант понимания понятия «свобода», берущий начало из человеческого богоподобия, делает возможным автономное отделение человека от своего Создателя. «И если бы человек не воспринял эту возможность, то он был бы всего лишь вещью среди других вещей, неспособной служить божественной славе ни в спасении, ни в осуждении»[28]. Таким образом, хотя падение и является универсальным событием, все же прежде всего это событие, вызванное человеком и относящееся к человеку.

Рассмотрев предпосылки «падения», теперь, следуя логике П. Тиллиха, нужно обратиться к его мотивам. В состоянии «спящей невинности», как уже указывалось, эссенциальное бытие человека представляло собой вневременную и внепространственную потенциальность, актуализированную с появлением экзистенциального

бытия. Каким образом, однако, человек мог отпасть от этого, хотя и несовершенного, но все же райского состояния?

Решающей здесь является основная онтологическая мысль П. Тиллиха, утверждающая, что конечность наличествует как в бытии, так и в небытии[29]. Человек никак не может дистанцироваться от существующего порядка вещей, будучи непосредственно затронутым небытием и следующей из него конечностью. Осознавая свою конечность, человек не может избежать тревоги и страха. Будучи онтологическими качествами, «конечность и тревога — это одно и то же. Однако в человеке свобода соединена с тревогой. Можно назвать свободу человека „свободой в тревоге“ или „тревожной свободой“»[30]. Как было показано, условием возможности «падения» является свобода, в то время как страх есть движущая сила этого события, вызывающая переход от эссенции к экзистенции.

П. Тиллих выделяет две возможности описания мотивов, сделавших возможными переход от эссенции к экзистенции. Он использует внешнюю и внутреннюю интерпретации, которые обе приводят к одному и тому же результату. С помощью внешней интерпретации Тиллих указывает как на запрет Бога вкушать плоды от древа познания добра и зла, так и на сопутствующие этому запрету систематические трудности. Повеление не есть от запретного древа отсылает, согласно Тиллиху, к расколу или расхождению между Богом и человеком. «Наличие этого расхождения –самый существенный пункт в интерпретации Падения. Ведь тем самым предполагается такой грех, который еще не стал грехом, но уже перестал быть невинностью. Это — желание грешить»[31]. В то время когда человек пребывает в состоянии «спящей невинности», его свобода и судьба гармонично связаны друг с другом, хотя эта связь и имеет эссенциальный, то есть потенциальный статус. Эта связь таит в себе опасность расщепления, возникающего из того, что человеческая свобода понимает себя в качестве конечной, а потенциальность стремится к актуальности. В стремлении к актуализированной свободе

обнаруживается желание греха. «Но в тот же момент возникает и противодействие, источником которого является сущностное единство свободы и судьбы. Спящая невинность хочет сохранить себя. Этого противодействие в библейском повествовании символизировано как божественный запрет на актуализацию потенциальной свободы и на приобретение знания и силы. Человек оказался зажатым между желанием актуализировать свою свободу и повелением хранить свою спящую невинность. В силу своей конечной свободы он решается на актуализацию»[32].

Внутренняя интерпретация исходит из внутреннего мира человека, когда, ощущая свою конечность, человек испытывает чувство страха. Свобода, в особенности же свобода выбора, становится для него угрозой. Человек пребывает между двумя видами страха — потерять себя в результате самоактуализации и потерять себя в результате нереализации себя. Актуализированное бытие должно стоить человеку спящей невинности. Если он хочет осуществить экзистенцию, сулящую ему знание и власть, он должен отказаться от спящей невинности. Искушение базируется на страхе. Решение человека в результате останавливается на самоактуализации, что приводит к исчезновению состояния спящей невинности.

Аргументация П. Тиллиха может привести к мысли о наличии дуалистического конфликта между телом человека (актуальность) и его духом (потенциальность), который достигает своего апогея в «падении». Тиллих предвидит такое понимание и отклоняет данную интерпретацию. Его антропология должна восприниматься как радикально монистическая, не предполагающая какой-либо дуальности в человеке. Для того чтобы подчеркнуть свой антропологический монизм, Тиллих говорит вместе и о состоянии человека до падения, и о мотивах падения, и о самом падении: «Человек — существо цельное: его сущностное бытие обладает характером спящей невинности, его конечная свобода делает возможным переход от сущности к существованию, его пробужденная свобода помещает

его между двумя тревогами, которые грозят ему утратой себя»[33]. Обращаясь к мифу о падении, Тиллих констатирует, что плод древа познания, ставший для человека предметом искушения, является и чувственным и духовным в одно и то же время.

Переход от эссенции к экзистенции описывается П. Тиллихом как условие возможности временного и пространственного существования. Он — и онтологическая предпосылка экзистенции, и основание любой реальности, и ее «исходный факт»[34]. Когда Тиллих говорит о переходе от эссенции к экзистенции, он не имеет в виду *causa prima*, то есть первый принцип экзистенции, который бы имел место во времени. Локализуя этот переход вне структуры пространство-время, Тиллих все же утверждает, что переход латентно присутствует в реализованной экзистенции: «Он устанавливает условия пространственного и временного существования. Он проявляет себя в каждой индивидуальной личности *при* переходе от спящей невинности к актуализации и вине»[35]. Хотя этот переход и помещается в рамках религиозного мифа о «падении» в прошлое, он имеет место быть во всех трех темпоральностях: прошлой, настоящей и будущей. О прошедшем переходе, который на языке мифа называется грехопадением, повествует третья глава книги Бытия. П. Тиллих говорит о психологической глубине и религиозной силе этого текста, который, несмотря на его психоэтический характер и контекстуальность, имеет универсальное значение. Это повествование не исчерпывается исключительно психоэтической перспективой, но указывает на другие уровни и аспекты космического мифа. Этот миф наряду с первыми главами Бытия присутствует и в других библейских повествованиях о борьбе между божественными и демоническими силами, в мифе о падении ангелов и в идентификации змея, совратившего людей, с сатаной. «Все эти примеры указывают на космические предпосылки и импликации Падения Адама»[36]. Идея космического падения в контексте дуальности эссенции и экзистенции особенно выразительно представлена в платоновском мифе о трансцендентном

падении душ. «Христианскую форму этому мифу придал Ориген, а гуманистическую — Кант. Этот же миф присутствует во многих других философских и теологических учениях христианской эры. Все они признавали, что существование не может быть выведено ни из существования, ни из индивидуального события во времени и пространстве. Они признавали, что существование обладает универсальным измерением»[37].

Психоэтические и космологические аспекты, согласно П. Тиллиху, не исключают друг друга, но представляют собой равноправные стороны мифа о трансцендентном падении. Духовная гордыня, имеющая отношение ко всему творению, делает возможным универсальное отворачивание от Создателя. Тиллих признает, что приведенный им в пример миф о трансцендентном падении душ не имеет библейских параллелей, однако он и не противоречит библейским писаниям. В основе этого мифа лежит мотив универсально-трагического характера экзистенциального бытия. Смысл же мифа состоит в том, «что само устроение существования подразумевает переход от сущности к существованию»[38]. Хотя отдельно взятый человек затронут «падением» и происходящем из него отчуждением субъективно и индивидуально, все же речь при этом идет не о закрытом в себе персональном происшествии, а об универсальной судьбе творения. Всякий человек в своем существовании, согласно П. Тиллиху, представляет собой индивидуальную реализацию универсального отчуждения от эссенциального бытия. Таким образом, здесь встречаются полюса индивидуальной свободы и универсальной судьбы. Любое моральное решение есть одновременно акт личной свободы и всеобщей детерминированности. Экзистенция имеет корни в нравственной свободе и трагической судьбе. Учитывая эту полярность, возможны, полагает Тиллих, определение статуса человека и выработка адекватного антропологического учения. Традиционная западная христианская доктрина первородного греха, основанная на интерпретации отрывка из книги Бытия,

подвергалась, начиная с XVIII века, жестким нападкам со стороны гуманистической философии, которая, используя историко-критическую методологию, с одной стороны, критиковала историчность этого рассказа, а с другой — отвергала следующую из текста негативную оценку человека. Считая гуманистическую критику оправданной, П. Тиллих очевидно утверждает свою позицию в этом диспуте в качестве промежуточной: «Теология должна, присоединившись к классическому гуманизму... Но в то же время теология должна дать новую интерпретацию учению о первородном грехе, показав экзистенциальное самоотчуждение человека»[39]. При этом термин «первородный грех» теологией должен быть исключен и заменен на описание трагических экзистенциалов. Здесь Тиллих дистанцируется от ортодоксального учения о первородном грехе, ориентируя свою мысль на экзистентное самоотчуждение человека. Он считает, что это позволит разработать такую антропологическую модель, которая уравновесит свободу человека и трагические элементы, связанные с универсальностью судьбы. Данные из области психологии и социальной антропологии свидетельствуют, что с самого раннего детства человек ощущает амбивалентность своего бытия, балансирующего между свободой и ответственностью. Для такой разработки требуется ясное и честное описание ситуации, которое бы исходило и из наличного отчуждения, и из личностной ответственности человека, что, в общем и целом, с многочисленными оговорками, удавалось христианским мыслителям, дискутирующим относительно границ и потенций человеческой свободы (блаженный Августин в полемике с Пелагием и манихеями, М. Лютер и Эразм Роттердамский, иезуиты и янсенисты, либеральные теологи и их критика неоортодоксами и экзистенциалистами).

До этого речь шла о человеке и его роли в истории падения, без обращения к миру как целому. Теперь, для полноты картины, следует обратиться и к этому аспекту. П. Тиллих, следуя библейским повествованиям, подчеркивает, что «Переход от сущности к сущест-

вованию может произойти только через человека»[40]. Тем не менее, он, помимо всего прочего, обнаруживает в этих повествованиях указания на надындивидуальные созидательные и разрушительные силы бытия, указывающие на трагический элемент этого события. Ангельские и демонические сущности в древнем повествовании являются мифологическими обозначениями сверхиндивидуальных структур добра и зла. Эти соперничающие друг с другом структуры зависимы, в свою очередь, от общей структуры экзистенции. Они позитивно или негативно воздействуют на отдельно взятого человека, на коллективы и на исторические контексты. Исходя из такого рода воздействий, П. Тиллих может утверждать, что это «не существа, но силы бытия, которые зависят от всей структуры существования и вовлечены в амбивалентную жизнь. Человек ответствен за переход от сущности к существованию и потому, что он наделен конечной свободой, и потому, что в нем соединены все измерения реальности. Однако же мы видели, что свобода человека включена в универсальную судьбу и что, следовательно, переход от сущности к существованию имеет как нравственный, так и трагический характер»[41]. Но как же эти надындивидуальные структуры относятся к миру как целому? Что они значат для природы? Какое они имеют отношение к «падению» человека?

П. Тиллих полагает, что падение и происходящий в нем переход от эссенции к экзистенции происходят не во времени и пространстве, но является предварительным условием возможности времени и пространства[42]. Из этого ясно, что поскольку и природа, и человек пребывают во времени и пространстве, то оба они затронуты «падением». Из этого мог бы быть сделан вывод, что природа, поскольку у нее нет выбора и свободы ко греху, который есть у человека, не может отвечать за него. Тиллих утверждает, что отсутствие выбора с неизбежностью не означает отсутствия вины. Такая аргументация могла бы привести к совершенному разделению человека и природы, но П. Тиллих этого не делает. «Если бы основой отчуждения были

одни только ответственные решения индивидуальной личности, то тогда каждый индивид всегда мог бы либо противоречить, либо не противоречить своей сущностной природе. Тогда не было бы причин отрицать то, что люди и могли избежать греха, и его избегали»[43]. Согласно Тиллиху, в падении нельзя обвинять только лишь человека, поскольку, среди всего прочего, задача реализации райского состояния предполагает, что оно не есть данность. Тиллих обращает внимание на то, что библейские повествования были написаны именно с таким сознанием и что «Христианство знает о трагической универсальности экзистенциального отчуждения и никогда от этого знания не отречется»[44].

Следующим веским аргументом в пользу зависимости человека от надындивидуальных структур является то, что в социологии называется социализацией. Человек находится в состоянии зависимости от окружающего его общества. Его поведение влияет на общество как целое, но при этом в значительно более сильной степени, сознательно или бессознательно, общество постоянно влияет на него самого. Человек обусловлен биологическими, психологическими и социологическими условиями, как условиями своей природы. «Человек входит в природу так же, как природа входит в человека. Они соучаствуют друг в друге и не могут быть друг от друга отделены. Именно этим объясняется возможность и необходимость употреблять термин „падший мир“, а также прилагать понятие существования (в отличие от сущности) как к универсуму, так и к человеку»[45]. Из этого следует единство осуществленного творения и отчуждаемой экзистенции, которые оба были вовлечены судьбой и свободой в универсальное отчуждение. Для того чтобы избежать эссенциалистских крайностей и не рассматривать зло в качестве необходимого и логически неизбежного структурного элемента бытия, П. Тиллих указывает на скачкообразный, не детерминистически не обусловленный наличной структурой бытия переход от эссенции к экзистенции[46].

Главным термином для описания состояния человеческой экзистенции для Тиллиха является «отчуждение»[47]. В этом описании человеческой ситуации термин «отчуждение» имеет троякое значение: отчуждение от Бога, от творения, от собственного бытия. В то же время Тиллих, когда говорит об отчуждении, объединяет два обстоятельства, а именно индивидуальную вину и универсальную трагедию. Только на основании такого комплексного горизонта можно рассматривать «отчуждение» далее. В связи с этим возникает вопрос, в каком отношении находится тиллихово учение об отчуждении с ортодоксальной доктриной греха? Тиллих отмечает, что термин «отчуждение» в его философском значении восходит к Гегелю. Обычно, когда говорят об отчуждении, обращаются к знаменитому месту из «Феноменологии духа», имея в виду природу как отчужденный Дух. Однако Тиллих обращается не к этой натурфилософской части, а к ранним произведениям Гегеля, где «он описывал жизненные процессы как такие, которым было присуще изначальное единство, нарушенное из-за расщепления на объектность и субъектность и из-за замены любви законом»[48]. Такое понимание «отчужденности» было позже раскритиковано К. Марксом и другими гегельянцами, отвергавшими то, что отчужденность снимается в историческом процессе. С их точки зрения, экзистенция человека и общества есть непреодоленное отчуждение. Итак, противоположное Гегелю понимание «отчуждения», с точки зрения Тиллиха, — гораздо более адекватное описание онтологического статуса человека. «Человек, каким он существует, — это не тот человек, каким он является сущностно и каким он должен быть»[49], поскольку он отчужден от своего подлинного бытия.

Термин «отчуждение» обретает у П. Тиллиха особую глубину, поскольку указывает на нечто, чему отчужденный человек сущностно причастен. Человек не может избавить себя ни от эссенциального бытия, ни от Бога, который есть эссенциальная основа всего бытия. Он неразрывно связан и со своим эссенциальным «я», и с Богом, даже несмотря на то, что находится в состоянии отчуждения.

Далее Тиллих делает следующий шаг, утверждая, что «отчуждение», хотя и не является библейским термином, тем не менее, весьма близко передает ситуацию отчужденного человека, которая описывается в Библии. Для примера он приводит повествование об изгнании из Эдема, убийство Авеля братом, строительство вавилонской башни и смешение языков, конфронтацию пророков с правителями и народом из-за идололатрии. В каждом из этих рассказов подразумевается понятие «отчуждение». Человек отчуждает себя от Бога, от собратьев, от своего коллектива. «А если так, то употребление термина „отчуждение“ для описания экзистенциальной ситуации человека, конечно, не противоречит библейской традиции»[50]. Однако П. Тиллих ни в коем случае не хочет заменить традиционное понятие «грех» понятием «отчуждение». Он лишь замечает, что зачастую вместо «греха» как структурного понятия традиция (как католическая, так и протестантская) говорит о «грехах» во множественном числе и в моральном смысле. Здесь «грех» сводится всего лишь к нравственной области, воспринимаясь преимущественно как действия против моральных норм. В то время как термин «отчуждение» указывает на «квазиличностную силу», отчуждающую человека от Бога, мира и себя самого[51]. Несмотря на чуждое библейской традиции употребление термина «грех», тем не менее, оно в смысловом отношении содержит в себе больше, чем термин «отчуждение». Поскольку «выражает личностный акт отвращения от того, чему человек принадлежит. Грех более отчетливо выражает личностный характер отчуждения в противовес его трагической стороне. Он выражает личностную свободу и вину в противовес трагической вине и универсальной судьбе отчуждения»[52]. Термину «отчуждение» недостает активной коннотации, которую Тиллих видит в термине «грех». Кроме того, термин «грех» указывает на индивидуальную ответственность человека в состоянии отчуждения[53]. Из этого ясно, что отчуждение не есть нечто, вероломно нашедшее на человека, но является следствием

согласованности конечной свободы человека и универсальной судьбы всего творения.

П. Тиллих предполагает, что актуальная интерпретация терминов «первородный грех» и «наследственный грех» может оказаться практически невозможной, поскольку они «столь обременены буквалистскими нелепицами, что ими практически невозможно пользоваться дальше»[54]. Для Тиллиха главным видится объяснение структурного характера греха, который является не неисполнением предписанных требований, но выражением фактической отчужденности человека от Бога, социума и себя. Из этого следует, что безупречно нравственная жизнь не может привести к преодолению отчуждения. Отчуждение может преодолеваться лишь обретением единства посредством закона любви, противостоящем разделению, будучи квинтэссенцией всех существующих законов. «Павел называет грехом все, что не проистекает из веры, из единства с Богом... В вере и любви грех побеждается потому, что отчуждение преодолено воссоединением»[55].

Отчуждение, согласно П. Тиллиху, и здесь он следует аугсбургскому исповеданию, проявляется в человеке в форме неверия и вожделения (*concupiscentia*), к которым он добавляет гордыню (самовозвышение -*hubris*- **ὕβρις**). Неверие и *hubris* — две стороны одной медали, так что все экзистентные акты человека, с одной стороны, имеют центробежную тенденцию (человек стремится удалить себя от Бога — это неверие), а с другой, центростремительную тенденцию, когда человек стремится сделать себя центром своего бытия и мира (это и есть гордость). Следуя августинианству и классическому лютеранству, Тиллих помещает гордыню во временном отношении в предшествующее положение перед остальными конкретными грехами. Оба аспекта отчуждения являются интуитивно доступными. Тот, кто решается на неверие, делает это всей своей личностью, которая вся отворачивается от Бога. Тем самым личность отчуждается от Бога и, самореализуясь, соответственно,

«поворачивается к себе и к своему миру, утрачивая свое сущностное единство с основанием своего бытия и своего мира»[56]. При этом важно иметь в виду, что Тиллих под неверием имеет в виду не отрицание существования Бога, но вхождение в актуальность экзистенции. Неверие — это и не отрицание какого-либо важного церковного учения или же какого-то иного авторитета. «Для христиан-протестантов словом „безверие“ обозначается такой акт или такое состояние, в котором человек во всей полноте своего бытия отворачивается от Бога»[57]. То есть неверие, в точном смысле, жестко ограничивается отношениями человека с Богом. При этом нельзя сказать, что человек отворачивается от Бога лишь какой-то своей частью или способностью. В этом задействован он весь, включая мышление, волю и эмоциональную сферу. При этом само наличие вопросов о Боге указывает на отсутствие «когнитивного единства» с ним. «Тот, кто спрашивает о Боге, уже от Бога отчужден, хотя от него и не отрезан»[58]. Неверие — сепарация человеческой воли от Божественной. Понятия «непослушание» и «закон» свидетельствуют о том, что воля человека уже отделена от воли Бога и что он нуждается в чем-то внешнем, в каком-то вспомогательном средстве для распознания того, что следует и чего не следует делать. Что касается эмоций, неверие производит опытное смещение от Бога, где любовь к себе и к нему сосуществуют в единстве, — как любовь только к себе. «Таково религиозное понимание греха в том смысле, в каком оно было вновь открыто реформаторами и вновь (по большей части) утрачено в жизни и мышлении большинства протестантов»[59]. Тиллих предлагает вернуться к пониманию греха блаженным Августином и отцами Реформации, когда грех мыслится как любовь, направленная на себя, а не на Бога, любовь к бренным радостям экзистенции ради них самих[60]. При этом коренным свойством греха Тиллиху видится «разрыв сущностного единства с Богом»[61]. Реформаторский принцип понимания греха зиждется на приоритете веры, поскольку примирение человека с Богом происходит, с точки

зрения ортодоксального протестантизма, исключительно благодаря инициативе Бога и вопреки всем человеческим действиям. Если для августинианства и традиционного католичества утраченная связь человека и Бога восстанавливается силой влитой благодати, восполняющей способность любить, чем снимается отчуждение, то для протестантизма любовь не предшествует примирению с Богом, но следует за ним. Но есть нечто, в чем эти две позиции совпадают. «В них обеих подчеркивается религиозный характер греха (в том виде, в каком он выявлен в термине „отчуждение“). Первый признак отчуждения — безверие — включает в себя без-любие... Грех — это понятие религиозное, но религиозное не в том смысле, в каком оно используется в религиозных контекстах, а в том смысле, в каком оно указывает на отношение человека к Богу в терминах отчуждения и возможного воссоединения»[62].

Другой формой отчуждения у П. Тиллиха является *hubris* — гордыня (самовозвышение). Человек, отчужденный от Бога как центра, к которому он принадлежит эссенциально, становится центром для себя самого и своего мира. В то время как он, осознавая себя, трансцендирует себя и свой мир, он познает себя противопоставленным себе и миру. Человек в возможности делать себя центром своего мира через способность самотрансцендирования опирается на свою богообразность, сообщающую ему достоинство и величие, с одной стороны, и являющееся источником искушения, с другой. То, что он является центром своего собственного мира, и тот отпечаток бесконечного, который есть в нем наряду с его свободой, заставляют его сомневаться в собственной конечности. П. Тиллих описывает это через обращение к древнегреческим мифам о богах: «Если человек эту ситуацию не признает (то есть не признает тот акт, что он исключен из бесконечности богов), то он впадает в *hubris.* Он возносит себя над границами своего конечного бытия и вызывает тот божественный гнев, который его уничтожает. Таков главный сюжет греческой трагедии»[63]. Словом *hybris* Тиллих называет обе-

щание змеи, которая соблазнила Еву равенством с Богом. В том, что человек пытается возвысить себя до уровня Бога, он превосходит себя самого. Человек способен к этому в силу своего изначального достоинства, внутренняя диалектика которого подталкивает его к *hybris.* Когда Тиллих говорит о *hybris,* он имеет в виду не какие-то особые качества человека, но универсальное состояние отчуждения. Как и неверие, *hybris* тоже не является действием человека наряду с остальными, но актом всего индивидуума, центрирующего свое собственное бытие и через это эгоцентрически осознающего себя центром мира. Тиллих даже утверждает, что *hybris* лучше было бы переводить не словом «гордыня», но словом «самовозвышение»[64], поскольку *hybris,* в отличие от гордыни, не является моральной особенностью человека[65]. Будучи универсальным, оно может проявлять себя как в гордыне, так и в смирении. Этот грех является источником для всех других разновидностей греха. Но «*hubris* — это не одна из форм греха наряду с другими. Это грех в его всеобъемлющей форме, это другая сторона безверия или отвращения человека от того божественного центра, которому он принадлежит. Это обращение к себе как центру самого себя и своего мира»[66].

Главным признаком *hubris* является отрицание человеком своей конечности и желание быть равным Богу. Это может выражаться в создании онтологических систем, претендующих на абсолютную истинность, как это сделал Ф. Гегель, в абсолютизации своей системы нравственности или добродетели, как это было в случае фарисеев, пуритан и последующих моралистов, приписывании человеком конечным, созданным им объектам бесконечных атрибутов[67]. «Всем людям присуще сокровенное желание быть подобными Богу, и в своих самооценках и самоутверждении они действуют соответственно. Никто не желает признать (конкретно признать) свою конечность, свои слабости и свои ошибки, свое невежество и свою незащищенность, свою покинутость и свою тревогу. А если кто-то и готов их признать, то эту свою готовность он делает еще одним

орудием своего *hubris*. Демоническая структура побуждает человека смешивать естественное самоутверждение с разрушительным самовозвышением»[68].

Потеря себя самого как центра и эгоцентризм человека выливаются в третий признак отчуждения — вожделение/похоть (*concupiscentia*)[69]. П. Тиллих отмечает, что она, по своей сути, есть «неограниченная жажда вобрать в себя всю полноту реальности»[70], где какой-то части реальности человеку недостаточно. Частичность бытия не только подразумевает человека как часть творения, но присутствует и в его внутренней жизни. То есть речь идет о фрагментарности, появившейся в результате перехода от эссенции к экзистенции, и связанным с этим разделением на эссенцию и экзистенцию. Частичное бытие означает бытие конечное, и именно из этого, согласно Тиллиху, берется жгучее желание «воссоединиться с целым. Его „скудость“ заставляет его искать изобилия. Таков корень любви во всех ее формах. Возможность достижения неограниченного изобилия — вот искушение того человека, который есть „я“ и который обладает миром»[71].

Вожделение в истории теологии зачастую понималось слишком узко, как сексуальная похоть. Если в творчестве блаженного Августина это может быть объяснено его неизжитым пренебрежением к телесному, наследованному им из неоплатонизма, то отождествление вожделения с сексуальным желанием у отцов Реформации и в неопротестантизме является, по П. Тиллиху, противоречивым и непонятным[72]. Амбивалентность данного понятия «является одним из тех многочисленных выражений, которые способствуют амбивалентности христианского отношения к полу. Церковь никогда не была способна адекватно рассмотреть эту центральную этическую и религиозную проблему»[73]. Вожделение касается не какой-то части человека, но его всего, со всеми внешними и внутренними составляющими его интенциональности. Безудержное влечение к приобретению новых знаний, к власти, насилию, принуждению,

сексу является выражением вожделения, понимаемого как целостный феномен. «Вожделение — это желание познавательно вобрать в себя и в свою конечную отдельность весь универсум»[74]. Все это не вожделение само по себе, но его репрезентации, становящиеся таковыми тогда, когда у них нет конкретного объекта для любви.

В связи со сказанным П. Тиллих обращается к теме первородного греха, учение о котором в ортодоксальной теологии представляет собой выражение осознанности универсального характера греха как такового. Исходным пунктом для учения о первородном грехе является вина Адама, ставшая коллективной для всех его потомков и передаваемая им как бы по наследству. Но соединять печальное наличное положение человека со свободным поступком Адама «столь же непоследовательно, сколь и буквально абсурдно»[75]. Это предполагает, что человек наделяется свободой без учета судьбы, что лишает его универсальности и тем самым основной человеческой характеристики. Поэтому грех не может являться ни первородным, ни наследственным в точном смысле этих понятий, но — тотальностью всечеловеческой судьбы и свободы, реализующейся в отчуждении. Человек не может выйти из «круга» человечества и стать совершенно свободным в своих решениях и поступках. Это невозможно потому, что человек, безальтернативно, в состоянии отчуждения является существом социальным. Поэтому взаимосвязь «судьбы и свободы следует сохранять в описаниях всякого состояния человека»[76]

В мифологическом представлении о наследственном характере греха П. Тиллих видит описание человеческого отчуждения, заключая следующее: «То, каким именно образом это произошло, описывалось по-разному, однако результат (то есть то, что человечество как целое живет в состоянии отчуждения) признан всеми. Следовательно, греха не избежать никому: отчуждению присущ характер универсальной человеческой судьбы»[77]. Тиллих следует здесь традиционным для Запада теологическим моделям, дополняя

их собственными соображениями. Если западная традиция относит первородный грех к сфере свободного действия человека или к его возмущению против Бога, Тиллих видит кроме этого в вине первого человека влечение универсальной судьбы. В то время как традиционная западная теология усматривает в первозданном человеке коллизию свободы и судьбы, желая охватить ее в термине «первородный грех», Тиллих считает понятие «отчуждение» подходящим и для описания Адама. «Грех был универсальным фактом еще и до того, как он стал индивидуальным актом, или, точнее сказать, грех как индивидуальный акт актуализирует универсальный факт отчуждения... А если так, то невозможно отделить грех как факт от греха как акта. Они друг с другом переплетены, а их единство — это непосредственный опыт каждого, кто чувствует себя виновным»[78]. В связи с этим возникает вопрос: в какой мере еще может быть употребляем термин «грех», если в человека судьбой вложено грешить? Не освобождает ли такая детерминированность от вины? П. Тиллих отвечает, что положение об «универсальности отчуждения вовсе не делает нереальным осознание человеком своей вины, но зато оно избавляет человека от того нереалистического допущения, будто в каждый момент он обладает недетерминированной свободой принимать какие ему вздумается решения в пользу всего, чего бы он только ни избрал, — добра или зла, содействия Богу или противодействия ему»[79]. Данный ответ отчасти предполагает, что решения человека действительно зачастую не автономны, но могут быть обусловлены зависимостями от дальнейших влияний. При этом все же остается вопрос, существует ли четкое различие между влияниями на человека и его полной детерминированностью. На подозрение в детерминизме П. Тиллих все же не дает исчерпывающего ответа.

Мыслитель отмечает, что ситуация человека и его мира после падения является экзистенциально отчужденной и что он находится в состоянии противоречия со своим эссенциальным бытием. Эта

ситуация определяется через неверие, *hybris* и вожделение, которые, в свою очередь, несовместимы с образовавшейся экзистенцией, делая ее состояние самопротиворечивым, деструктивным и саморазрушительным. Элементы этой структуры стремятся уничтожить себя самих и экзистенцию как их вместилище. Такое стремление к саморазрушению обусловлено не каким-то особым вмешательством Бога или демонов, но тем, что сама эта структура имеет деструктивный характер, что становится возможным, поскольку «разрушение не имеет независимого положения в совокупной реальности, но зависит от структуры того, в чем и на что оно действует разрушительно. Здесь, как и повсюду в совокупности бытия, небытие зависит от бытия, негативное — от позитивного, смерть — от жизни»[80]. В структуре экзистенциальной отчужденности растворяется гармонический порядок эссенциального бытия, и элементы структуры вступают в противоречие друг с другом. Это оказывает влияние на онтологические полярности бытия — свободу и судьбу, динамику и форму, индивидуализацию и соучастие, и, с другой стороны, вызывает конечность человека.

В состоянии эссенциального бытия свобода и судьба, несмотря на различие и напряженность во взаимосуществовании, находились в упорядоченной гармоничной противопоставленности друг ко другу, но эта гармония была разорвана экзистенциальным отчуждением[81]. Свобода на основании *hybris* и вожделения отделяется от судьбы и тех объектов, которые судьба ей предназначает, обращаясь к другим, произвольно избираемым ей объектам. Этот феномен П. Тиллих характеризует экзистенциалистскими терминами — беспокойство, пустота и бессмысленность. Одновременно, однако, и судьба «становится механической необходимостью»[82], внутреннему или внешнему диктату которой подчиняет себя человек, побуждаемый к тому, чего он не хочет. Эта необходимость стоит ему его свободы и делает его полностью определяемым несамостоятельным объектом. «То, что кажется нам свободным, оказывается обусловленным внутренними

импульсами и внешними причинами. Части „я“ захватывают центр и детерминируют его деятельность, будучи отъединенными от других частей. Случайный мотив замещает собой центр, который, как предполагается, призван объединять мотивы в центрированном решении, но сделать это неспособен»[83]. Тиллих уточняет, что речь здесь идет о том, что у М. Лютера называется «рабством воли».

Динамика и форма, как и свобода и судьба, в эссенциальном бытии являются уравновешенными полюсами. Под влиянием *hybris* и вожделения их единство распадается в состояние экзистенциального отчуждения, и динамика отделяет себя от формы, в результате чего человека «тянет во все стороны, хотя у него нет ни определенной цели, ни определенного содержания»[84]. Эта бесцельная и бессодержательная динамика, которую Тиллих характеризует как «искушение новизной»[85], уклоняется в поиски нового, однако без созидания новой формы. В то же время форма без динамики оказывает на человека свое деструктивное воздействие, когда она в отрыве от какой-либо динамики становится статичным законом[86]. П. Тиллих противопоставляет форму как закон и динамику как голую витальность, поясняя, что при этом происходит перманентное «бегство от закона к хаосу и от хаоса к закону. Совершается постоянный прорыв витальности формой и формы витальностью. Однако если исчезает один из полюсов, то исчезает и другой»[87]. Следование статическим законам, так же, как и следование скачкообразной и бесцельной витальности, является признаком расколотости эссенции.

Все формы жизни имеют в себе глубинную устремленность к индивидуализации, тем не менее ее противоположность — партиципация — находится в отношении к ней в уравновешивающем их положении, так что прогрессирующую индивидуализацию сущего делает возможным партиципация. В состоянии экзистенциального отчуждения баланс их отношения пропадает, когда человек, будучи направлен сам на себя, лишает себя возможности партиципации. «В то же время он подпадает под власть тех объектов, которые стре-

мятся превратить его в чистый объект, лишенный „я". Если субъектность отделяется от объектности, то объекты поглощают пустую оболочку субъектности»[88]. Следствием является одиночество индивида на фоне нахождения в коллективе. Западное постиндустриальное общество представляет наиболее яркие образцы деперсонализации и овеществления человека. Но такое положение вещей присутствует везде, являясь указанием на индивидуальную отчужденность. Гносеологические модели идеалистического типа, в которых человек представлен как существо, которое своим сознанием не только постигает мир, но и конституирует, и контролирует его, являются ярким примером объективации человека. «Акт познания лишается всякого соучастия всецелого субъекта во всецелом объекте. В том, каким образом субъект приближается к объекту, а объект отдает себя субъекту, никакого *эроса* нет. На некоторых уровнях абстрагирования это необходимо, но вот если это детерминирует когнитивный подход в целом, то это уже симптом отчуждения. И, коль скоро человек является частью своего мира, он и сам становится чистым объектом среди объектов»[89].

На основании экзистенциального отчуждения бытия раскалывается и отношение человека с конечностью, так как отчужденное состояние полностью находится в конечности, будучи поэтому детерминированным к смерти. П. Тиллих отмечает, что учение о бессмертии чуждо библейской теологии и христианской религии, поскольку для него смертность лежит в природе всего сущего. Природная смертность человека видна в самых ранних библейских писаниях, где говорится, что он — из праха и должен снова вернуться в прах, а бессмертие ему дают плоды с древа жизни. Символизм Библии указывает на то, что причастность к вечному наделяет человека его качествами, а отделение от него лишает этих качеств, оставляя в природной смертности. «В отчуждении человек связан своей конечной природой — неизбежностью умирания. Грех не порождает смерть, но дает смерти ту силу, которая побеждается только

соучастием в вечном. Та идея, что Падение физически изменило клеточную или психологическую структуру человека (и природы?) не только абсурдна, но и противоречит Библии»[90].

Антропология П. Тиллиха начинается с состояния эссенциального бытия, которым описывается ситуация человека до грехопадения. В этом состоянии «спящей невинности» человек находится вне обычных пространственно-временных структур в статусе чистой потенциальности. Это описание у Тиллиха соответствует новой интерпретации мифа о грехопадении, который стал для современного человека неочевидным. При этом с неизбежностью возникает вопрос: чего именно добился Тиллих такими, в высшей степени спекулятивными, объяснениями, когда он, в принципе, создал новый миф, изложенный с помощью экзистенциалистских онтологических категорий[91]. Тиллих дистанцируется от библейских представлений для того, чтобы быть понятным для своих современников, и при этом он движется в направлении, которое совершенно недоступно нашим познавательным способностям. Его концепция «рая» не делает понятным то, о чем идет речь.

Ключ к пониманию антропологической концепции П. Тиллиха находится в его учении о «падении» и следующем за ним отчуждении. Падение в этой концепции означает переход от эссенции к экзистенции. Это происходит вместе с творением мира. Страх перед конечностью и возвышающаяся свобода приводят человека к актуализированному бытию. Через конечную свободу и трагическую судьбу свершается переход от эссенции к экзистенции, увлекая все творение из «спящей невинности» в осуществленную экзистенцию. Следствием «падения» является то, что Тиллих называет отчуждением, подразумевая отчуждение от себя, Бога и других людей. Отчуждение происходит через раскол между эссенцией и экзистенцией. Их соотношение в состоянии «спящей невинности» являлось гармоничным и мирным, но это было испорчено падением.

Отчужденный человек является исходной ситуацией современного человека. П. Тиллих желает объяснить современному человеку ситуацию после падения. Он хочет выяснить, почему человек сам для себя является проблемой и загадкой. Рассмотрение данного вопроса имеет и апологетические моменты. Почему, собственно, человек должен интересоваться христианской верой? Тиллих начинает не с библейского откровения, но с человека. Он делает требование ответов более четким — в том, как он ставит вопросы, принимая всерьез экзистенциальную ситуацию современного человека. Такая инновационная динамическая система весьма жива и интересна, но все же она не остается без вопросов. Не совсем понятно, является ли для Тиллиха грехопадение действительно символическим описанием. Следующие из этого трудности понимания, среди которых не последнее место занимает тема свободы человека, не находят в системе Тиллиха исчерпывающего объяснения. Из этого ясно, что П. Тиллих, пытаясь изложить христианское вероучение современным языком, сделал это проблематичным и подчас парадоксальным способом.

Примечания и библиографические ссылки

1. Wehr Gerhard: Paul Tillich. Zur Einführung. Hamburg, 1998. S. 66.
2. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 316.
3. Там же.
4. Там же.
5. «Невинность — это неведение. В невинности человек не определен как дух, но определен душевно, в непосредственном единстве со своей природностью. Дух в людях грезит». — *Кьеркегор С.* Понятие страха. Простое, психологически намеченное размышление в направлении догматической проблемы первородного греха // *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат. М.: Республика, 1993. С. 138.
6. См. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 316.
7. Там же.

8. Ср. интерпретацию тиллиховской концепции сна у М. Б. Христенсена: *Christensen M.B.* Tillichs Begriff der Entfremdung im Vergleich mit Kierkegaards Sündenlehre // Grau, Karin / Haigis, Peter / u.a. (Hg.): Tillich Preview 2009, Tillich-Preview 2, Berlin 2009. S. 68.
9. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 318.
10. Там же. С. 316.
11. Там же. С. 317.
12. Там же. С. 319.
13. *Roth M.* Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik. Berlin–New York. 2002. S. 311.
14. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 312.
15. Там же.
16. Там же. С. 313.
17. Там же. С. 167.
18. См.: *Murmann U.* Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde // Forum Systematik 8, Stuttgart u.a. 2000. S. 146.
19. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 320.
20. *Пименов С. С.* Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 5/2007. М., 2007. С. 114.
21. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 321. «Имея много общего в описании экзистенции с М. Хайдеггером, подход П. Тиллиха оптимистичнее, позитивнее и динамичнее, главнейшая характеристика тиллиховской „экзистенции“ — ее „устремленность“, „бесконечный порыв“ целостной человеческой структуры (Gestalt). Там, где Хайдеггер лишь констатирует, Тиллих направляет и трансцендирует». — *Пименов С. С.* Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 109.
22. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 321.
23. Там же. С. 314.
24. Речь об онтологическом аспекте свободы и судьбы особенно подробно идет в первом томе «Систематической теологии».
25. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 315.
26. Там же.
27. Там же.

28. Там же.
29. Там же. С. 186–187.
30. Там же. С. 317.
31. Там же. С. 317–318.
32. Там же. С. 318.
33. Там же. С. 318–319.
34. Там же. С. 319.
35. Там же.
36. Там же. С. 320.
37. Там же.
38. Там же.
39. Там же.
40. Там же.
41. Там же. С. 322.
42. «Творение и Падение совпадают постольку, поскольку нет такого момента во времени и пространстве, в котором сотворенная благость была бы актуализирована и обладала бы существованием. Это является необходимым следствием отказа от буквальной интерпретации эдемской истории». — *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 325.
43. Там же. С. 323.
44. Там же.
45. Там же. С. 325.
46. См.: Там же.
47. См.: Там же. С. 326.
48. Там же. С. 326.
49. См.: Там же. С. 327.
50. См.: Там же.
51. См.: Там же.
52. Там же. С. 327–328.
53. Ср.: *Schmid B.* Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz, in: JCSW 25 (1984). S. 278.

54. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 328. «Во-первых, мифологическая форма этой идеи воспринималась буквально как ее критиками, так и ее защитниками, а потому была неприемлема для пробуждающегося историко-критического мышления. Во-вторых, учение о первородном грехе как бы подразумевало негативную оценку человека, что радикально противоречило тому новому ощущению жизни и мира, которое складывалось в индустриальном обществе». — *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон +, 2009. С. 154.

55. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 328.

56. Там же. С. 328–329.

57. Там же. С. 328. «Человек отворачивается от Бога — в познании, воле, эмоции. Безверие — это разрыв когнитивного соучастия человека в Боге». — *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 157.

58. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 329.

59. Там же.

60. «Августин проводит различие между любовью к высшему благу, „caritas", и любовью к миру, которое ищет блага в преходящем. Августин называет такую любовь „cupiditas". Эти два вида любви соотносятся друг с другом как добро и зло. „Caritas" — это единственная истинная любовь, „cupiditas" — ложная и искаженная. При этом можно сказать, что сама способность желания в обоих случаях одна и та же». — *Хегглунд Б.* История теологии. СПб.: «Светоч», 2001. С. 95.

61. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 329.

62. Там же.

63. Там же. С. 331.

64. Здесь понятие «*hybris*» у П. Тиллиха соответствует понятию «*superbia*» (высокомерие) у блаженного Августина. *Superbia*, следуя Августину, это сила, которая «держит нас в плену у нас самих и является основанием нашего несчастья». — *Хегглунд Б.* История теологии. Указ. изд. С. 98.

65. Греческое понятие «**ὕβρις**» «иногда переводят как „гордыня", но едва ли справедливо ставить знак равенства между „хюбрис" и языческой гордыней, происходящей от развращенности сердца. „Хюбрис" — это, скорее, неразумное самопревозношение, попытка выйти за пределы, положенные судьбой, а грех — нежелание благодаря вере преодолеть все ограничения и барьеры. Понятие „хюбрис" предполагает тягу к величию, грех состоит в неверном уповании. „Хюбрис" — это попытка стать сверхчеловеком, грех — отказ от человеческой природы. „Хюбрис" — это

стремление стать вровень с богами, а грех — стремление низвергнуть Бога или жить так, как если бы Его не было». — *Блеш Д. Г.* Грех // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 338.

66. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 331.

67. См.: Там же. С. 332.

68. Там же.

69. Неправильное направление воли человека у блаженного Августина выражает себя «в „concupiscentia", вожделение... Оно несет с собой испорченность, которая повредила самой человеческой природе, „natura vitiata peccato"». — *Хегглунд Б.* История теологии. Указ. изд. С. 110.

70. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 332.

71. Там же.

72. Распространенное в христианской теологии отождествление вожделения с сексуальным желанием может быть объяснено тем, что в Библии похотью «чаще всего называется непреодолимая половая распущенность», и именно поэтому «в библейской теологии и культуре значение слова фактически свелось к этой сфере». — *Найт Г. В.* Похоть; *Блеш Д. Г.* Грех // Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. Указ. изд. С. 887–888.

73. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 333.

74. Там же. С. 333–334.

75. Там же. С. 336.

76. Там же.

77. Там же.

78. Там же.

79. Там же. С. 337.

80. Там же. С. 340.

81. «Структура интенционального акта с единством *cogito* и *cogitatum* повторяется Тиллихом при описании свободы в единстве с судьбой. Гуссерлевский трансцендентальный идеализм превращается у Тиллиха в экзистенциально-феноменологическую онтологию». — *Пименов С. С.* Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 107.

82. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 342.

83. Там же.

84. Там же. С. 343.

85. Там же.

86. «В отличие от Аристотеля, форма у Тиллиха не есть универсальное, она — единство смысла и индивидуального». — *Пименов С. С.* Онтология и проблемы культуры у Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 105.

87. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. Указ. изд. С. 343–344.

88. Там же. С. 344.

89. Там же. С. 345.

90. Там же. С. 346.

91. «Дает ли такая онтологическая интерпретация библейского мифа какое-то новое понимание? И да, и нет. Непостижимое остается непостижимым, в каких бы терминах мы его не описывали. Но эта интерпретация позволяет использовать для характеристики бытия человека в условиях существования весь опыт, накопленный современной культурой». — *Лифинцева Т. П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. Указ. изд. С. 228.

Содержание

Предисловие 5

От автора 10

Раздел 1. Исагогика и библейское богословие 15

Исагогика Послания святого апостола Павла к Ефесянам в отечественной православной библеистике 16

«πλήρωμα τοῦ χρόνου». Некоторые аспекты библейской концепции времени 56

Раздел 2. Герменевтика и западный теологический дискурс 77

Особенности западной религиозности постмодерна 78

Проблема референта протестантского герменевтического дискурса: метод «гуманистической» теологии 90

К вопросу о референте протестантского герменевтического дискурса: концепция теологического дейксиса 98

Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе 108

Спиритуальная герменевтическая концепция библейских текстов в западном протестантизме 139

Раздел 3. Антропология протестантской неоортодоксии 163

Доктрина освящения в теологии Карла Барта 164

Герменевтическая концепция в религиозно-философском мышлении Карла Барта 193

Сотериологическая значимость Иисуса Христа в качестве самооткровения Бога (Карл Барт) и экзистенциального обращения Абсолюта (Рудольф Бультманн) 206

Герменевтика экзистенциальной подлинности в теологии Рудольфа Бультмана 236

Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура 252

Хамартиологическая концепция Хельмута Ричарда Нибура 275

Грех как невозможная возможность: метафизика и феноменология греха в теологии Карла Барта 285

Пауль Тиллих: переход от эссенции к экзистенции и отчуждение от бытия 316

Александр Владимирович Ворохобов
Христианство и современность: актуальные вопросы религиозно-философской герменевтики и антропологии

Редактор-корректор О. В. Куранова.
Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 10.03.2018. Формат 70x100/16
Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 16. Усл. печ. л. 20,8
Заказ № 1316 от 10.01.18. Тираж 1500 экз.
Отпечатано в типографии «Ридо»

ISBN 978-5-904720-21-6

© Александр Владимирович Ворохобов, 2018
© Нижегородская духовная семинария, 2018
© Типография «Ридо», 2018

9 785904 720216