

Введение в Христианское Богословие

Алистер МакГрат

Книга вводит читателя в основы христианского учения. Знакомит с различными его направлениями: историей их зарождения, развития и современным состоянием. Повествование отличается глубиной, точностью, ясностью и систематичностью.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
К ЧИТАТЕЛЮ: КАК ПОЛЬЗОВАТЬСЯ ЭТОЙ КНИГОЙ	6
ЧАСТЬ I. ВЕХИ: ПЕРИОДЫ, ТЕМЫ И ЛИЧНОСТИ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ. ВВЕДЕНИЕ.....	8
ГЛАВА 1. ПАТРИОТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД ОКОЛО 100-451 ГГ.	10
ПОЯСНЕНИЕ ТЕРМИНОВ.....	11
ОБЗОР ПАТРИСТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА.....	11
ВЕДУЩИЕ БОГОСЛОВЫ	13
ВАЖНЕЙШИЕ БОГОСЛОВСКИЕ ВОПРОСЫ.....	15
ГЛАВА 2. СРЕДНИЕ ВЕКА И ВОЗРОЖДЕНИЕ ОКОЛО 1050-1500 ГГ.	24
ПОЯСНЕНИЕ ТЕРМИНОВ.....	25
ВЕДУЩИЕ БОГОСЛОВЫ	33
ОСНОВНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ ВОПРОСЫ	37
РАЗВИТИЕ БОГОСЛОВСКИХ СИСТЕМ.....	38
ГЛАВА 3. ПЕРИОД РЕФОРМАЦИИ И ПОСТРЕФОРМАЦИИ ОКОЛО 1500-1700 ГГ.	42
ПОЯСНЕНИЕ ТЕРМИНОВ.....	42
ВЕДУЩИЕ БОГОСЛОВЫ	46
ОСНОВНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ СОБЫТИЯ.....	48
ПОСТРЕФОРМАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ: КОНФЕССИОНАЛИЗМ И СХОЛАСТИКА	50
ПИЕТИЗМ.....	53
ГЛАВА 4. СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД С 1700 Г. ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ.....	55
ПРОСВЕЩЕНИЕ	56
БОГОСЛОВСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ПОСЛЕ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ	61
ЧАСТЬ II. ИСТОЧНИКИ И МЕТОДЫ. ГЛАВА 5. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СВЕДЕНИЯ	81
РАБОЧЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ БОГОСЛОВИЯ	81
СТРОЕНИЕ БОГОСЛОВИЯ.....	82
ВОПРОС О ПРОЛЕГОМЕНАХ.....	85
ПРИРОДА ВЕРЫ	86
МОЖНО ЛИ ДОКАЗАТЬ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА?.....	89
ПРИРОДА БОГОСЛОВСКОГО ЯЗЫКА	93
ПРИСТРАСТНОСТЬ И БЕСПРИСТРАСТНОСТЬ В БОГОСЛОВИИ	98
ОРТОДОКСАЛЬНОСТЬ И ЕРЕСЬ	100
ГЛАВА 6. ИСТОЧНИКИ БОГОСЛОВИЯ.....	104
МОДЕЛИ ОТКРОВЕНИЯ	105

ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ: ЕГО ЗНАЧЕНИЕ И ПРЕДЕЛЫ.....	108
СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ	111
РАЗУМ.....	126
ПРЕДАНИЕ.....	130
РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ.....	133
ЧАСТЬ III. ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. ГЛАВА 7. ДОКТРИНА О БОГЕ...140	
ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ БОГ К МУЖСКОМУ РОДУ?.....	140
БОГ КАК ЛИЧНОСТЬ.....	141
МОЖЕТ ЛИ БОГ СТРАДАТЬ?.....	145
ВСЕМОГУЩЕСТВО БОЖЬЕ.....	151
БОГ В ПРОЦЕССУАЛЬНОЙ МЫСЛИ.....	154
ТЕОДИЦИИ: ПРОБЛЕМА ЗЛА	155
БОГ КАК ТВОРЕЦ.....	158
СВЯТОЙ ДУХ.....	163
ГЛАВА 8. ДОКТРИНА О ТРОИЦЕ	167
БИБЛЕЙСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДОКТРИНЫ О ТРОИЦЕ	167
ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ДОКТРИНЫ: ТЕРМИНЫ	168
ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ДОКТРИНЫ: ИДЕИ.....	169
ДВЕ ТРИНИТАРНЫЕ ЕРЕСИ.....	172
ТРОИЦА: ЧЕТЫРЕ МОДЕЛИ.....	173
СПОР О FILOQUE	178
ГЛАВА 9. ДОКТРИНА О ЛИЧНОСТИ ХРИСТА.....	182
ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ХРИСТОЛОГИЕЙ И СОТЕРИОЛОГИЕЙ.....	182
МЕСТО ИИСУСА ХРИСТА В ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ	183
НОВОЗАВЕТНЫЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ	185
ПАТРИСТИЧЕСКИЙ СПОР О ЛИЧНОСТИ ХРИСТА.....	189
ГЛАВА 10. ВЕРА И ИСТОРИЯ: НОВЫЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ.....	208
ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ И ХРИСТОЛОГИЯ	208
ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ИСТОРИИ	210
ПОИСКИ ИСТОРИЧЕСКОГО ИИСУСА	212
ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТА: СОБЫТИЕ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ.....	220
ГЛАВА 11. ДОКТРИНА СПАСЕНИЯ ВО ХРИСТЕ	226
ХРИСТИАНСКИЕ ПОДХОДЫ К СПАСЕНИЮ	226
ОСНОВАНИЯ СПАСЕНИЯ: КРЕСТ ХРИСТОВ.....	229
ПРИРОДА СПАСЕНИЯ ВО ХРИСТЕ	241
ПРЕДЕЛЫ СПАСЕНИЯ ВО ХРИСТЕ	243
ГЛАВА 12. ДОКТРИНЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ, ГРЕХЕ И БЛАГОДАТИ	247
МЕСТО ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЕНИИ.....	247
ПЕЛАГИАНСКИЙ СПОР	248
КОНЦЕПЦИИ БЛАГОДАТИ И ЗАСЛУГ	252
ДОКТРИНА ОБ ОПРАВДАНИИ ВЕРОЙ.....	255
ДОКТРИНА О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ.....	263
ГЛАВА 13. ДОКТРИНА О ЦЕРКВИ.....	271
РАННЕЕ РАЗВИТИЕ ЭККЛЕСИОЛОГИИ	271
РЕФОРМАЦИОННЫЕ СПОРЫ	274
ПРИЗНАКИ ЦЕРКВИ	279

ГЛАВА 14. ДОКТРИНА О ТАИНСТВАХ.....	286
ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТАИНСТВА.....	286
ДОНАТИСТСКИЙ СПОР: ДЕЙСТВЕННОСТЬ ТАИНСТВ.....	289
ФУНКЦИЯ ТАИНСТВ.....	290
ЕВХАРИСТИЯ: ВОПРОС О РЕАЛЬНОМ ПРИСУТСТВИИ.....	294
СПОР О КРЕЩЕНИИ МЛАДЕНЦЕВ.....	296
ГЛАВА 15. ХРИСТИАНСТВО И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ.....	300
ЗАПАДНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И ВОПРОС О РЕЛИГИЯХ.....	300
ПОДХОДЫ К РЕЛИГИЯМ.....	301
ХРИСТИАНСТВО И ДРУГИЕ РЕЛИГИИ: ТРИ БОГОСЛОВСКИХ ПОДХОДА.....	306
ГЛАВА 16. ЭСХАТОЛОГИЯ: ХРИСТИАНСКАЯ НАДЕЖДА.....	311
РАЗВИТИЕ ЭСХАТОЛОГИИ.....	311
ПОСЛЕДНИЕ ЯВЛЕНИЯ.....	316
СЛОВАРЬ БОГОСЛОВСКИХ ТЕРМИНОВ.....	320

ПРЕДИСЛОВИЕ

Швейцарский богослов Карл Барт видит в богословии картину, прорисованную в тончайших деталях. По его мнению, оно похоже на тосканский или умбрийский ландшафт, которые вызывают у нас трепет своим захватывающим видом: даже самые отдаленные перспективы прекрасно видны. Барт представляет лишь одного из многих богословов, которые подчеркивают то волнение, которое может вызывать изучение христианского богословия. Данная книга написана в твердом убеждении, что богословие относится к одним из наиболее захватывающих предметов, которые только можно изучать. По мере того, как христианство входит в новую фазу своего развития, особенно на тихоокеанском побережье, изучение христианского богословия будет продолжать играть ключевую роль в современной интеллектуальной культуре. Оно по-прежнему имеет первостепенное значение для всех, кто хочет понять основные вопросы европейской Реформации, а также многие другие периоды истории человечества.

И все же, одно из крупных американских религиозных изданий недавно отметило, что "большая часть духовенства, не говоря уже о мирянах, отказалась от чтения богословской литературы". Я, как профессиональный преподаватель христианского богословия в Оксфордском университете, с болью осознаю, что энтузиазм к чтению такой литературы достаточно редко встречается и среди университетских и семинарских студентов богословия. Их смущает и сбивает с толку запутанная терминология христианского богословия, непонятность значительной части современных работ в этой области и кажущееся отсутствие какой-либо связи с практическими, насущными вопросами христианской жизни и служения. Как человека, который верит в то, что христианское богословие является одним из наиболее полезных и поистине волнующих предметов, которые только можно изучать, создавшаяся ситуация меня всегда беспокоила и ставила передо мной вопрос, можно ли что-нибудь предпринять в данном направлении. Настоящая книга, являющаяся результатом десятилетнего опыта преподавания христианского богословия студентам и семинаристам Оксфордского университета, служит ответом на эту обеспокоенность.

Существует явная необходимость создания книги, которая содержала бы вводные понятия к курсу христианского богословия. Как показывает опыт, слишком многие из существующих введений построены на безнадежно оптимистических предположениях о том, как много уже знают их читатели. Такой оптимизм частично оправдывается результатами крупного религиозного сдвига в западной культуре. Многие студенты и семинаристы, которые сейчас хотят изучать христианское богословие, происходят из недавних обращенных. В отличие от своих предшественников из прошедших поколений, они обладают лишь небольшим запасом унаследованных знаний о природе христианства, его терминологии и структуре христианского мышления. Практически все нужно объяснять заново. Поэтому данная работа построена на предположении, что ее читатели ничего не знают о христианском богословии. Все в ней излагается просто и как можно более понятно.

Для некоторых читателей это будет означать, что построенной по этому принципу книге не хватает утонченности и оригинальности. Эти качества представляются сколько-нибудь ценными при других условиях. Для такого рода книги они не подходят. Простота выражения и ясность изложения являются принципами, которых автор старался придерживаться в ходе написания этой книги. Равным образом, хотя оригинальность имеет свои достоинства, в подобной книге ее можно отнести к потенциальным недостаткам. Оригинальность предполагает новизну и развитие идей; работая над данной книгой, я совершенно сознательно избегал изложения собственных идей, как если бы они не имели никакого значения. Короче говоря, образовательные соображения взяли верх над всеми остальными.

Такой подход со всей неизбежностью ограничивает рассмотрение многих важных вопросов христианского богословия - особенно вопросов метода. Если бы я поставил перед собой цель изложить свои богословские воззрения, то понадобилось бы пять томов подобных данному, чтобы попытаться отдать должное сложности многих поднимаемых вопросов. Вместо этого, однако, предлагается введение, очерк, чтобы дать читателю хотя бы некоторое представление о рассматриваемых вопросах перед тем как он начнет изучать их более подробно. Мой собственный опыт наводит меня на мысль, что студенты и семинаристы гораздо лучше воспринимают важные вопросы, если кто-то возьмет на себя труд объяснить им предпосылки этих вопросов, их проблематику и используемую терминологию. Я исхожу из предположения, что читатель знает только родной язык, и поэтому объясняю и перевожу все латинские, греческие, английские и немецкие слова и выражения, которые стали составной частью богословского лексикона.

Данную книгу нельзя отнести к предписаниям. Она не предназначена для того, чтобы изложить читателям, во что они должны верить. Вместо этого она нацелена на то, чтобы объяснить, во что верили христиане раньше. Описывая различные вероисповедания, их исторические истоки, их сильные и слабые стороны, снабдить студентов всеми необходимыми знаниями для принятия самостоятельного решения.

К сожалению, ограниченность объема книги не позволила рассмотреть все богословские тенденции, движения и авторов, которых читатель надеялся бы встретить в издании подобного рода. По ходу написания данного труда вновь и вновь недостаток места и краткость изложения вынуждали меня опускать многие темы, которые читатель счел бы необходимым включить, или мне приходилось освещать многие вопросы не столь полно, как мне бы того хотелось. Мне остается только принести свои извинения по поводу тех вынужденных сокращений, которые я сам осознаю. Отбор материала для рассмотрения в данной книге и способ его изложения основывается на недавнем опыте преподавания христианского богословия и тщательном исследовании мнения студентов в Великобритании, Соединенных Штатах Америки, Канаде и Австралии с тем, чтобы выявить, что по мнению студентов, должно быть включено в эту книгу, и что представляет для них сложность и следовательно, требует более тщательного объяснения.

Мне хотелось бы здесь выразить особую благодарность следующим лицам за их неоценимую помощь. Моим студентам в Виклиф Холл в Оксфорде и всем студентам Оксфордского университета в целом, которым я преподавал систематическое богословие в период с 1983 по 1993 гг. и которые помогли мне осознать необходимость написания данной книги и определить ее форму. Студентам Принстонской богословской семинарии, Мак-Джилльского университета, Виток Колледжа, университета Дрю, Вестминстерской богословской семинарии, Риджент Колледжа (г. Ванкувер) и Ридли Колледжа (Мельбурн), на которых я апробировал отдельные части книги, стараясь добиться понятности изложения и применимости ее во всем англоязычном мире. Профессорам Дэвиду Ф. Форду (Кембридж), Гейбриелу Факру (Андвер Ньютон) и Кейту Варду (Оксфорд), которые дали критическую оценку ранних вариантов данной работы, обеспечивая тем самым сбалансированность и пропорциональность рассмотрения материала. Хотелось бы также выразить благодарность Дженифер Дей, Элспет Мак-Кулла и особенно Джулии Прайор, которые вычитывали весь материал, ограждая меня от впадения в ученый обскурантизм. И, наконец, я в неоплатном долгу перед издательством Блекуел Паблишерз, и особенно перед Стефаном Чэмберсом, которые пригласили меня написать эту книгу и вдохновляли меня в течение всего долгого процесса ее создания, проверки и переписывания. Написание этой книги потребовало значительно больше времени, чем я мог себе представить; я надеюсь, что она позволит новому поколению студентов обнаружить для себя очарование христианского богословия и передать его другим.

К ЧИТАТЕЛЮ: КАК ПОЛЬЗОВАТЬСЯ ЭТОЙ КНИГОЙ

Христианское богословие можно назвать одним из наиболее захватывающих предметов, которые только можно изучать. Целью этой книги служит сделать это изучение как можно более простым и эффективным. Она создавалась, исходя из предположения, что Вы ничего не знаете о христианском богословии. Вполне очевидно, что чем больше Вы знаете, тем легче Вам будет с ней работать. К тому времени, как Вы закончите эту работу, Вы уже будете знать достаточно, чтобы понимать большинство специальных богословских дискуссий и аргументов, специальных богословских лекций, а также извлекать наибольшую пользу из дальнейшего чтения.

Книга включает большое количество материала - значительно больше, чем обычно включается в такого рода введения. Не следует бояться этого обилия: вам нет необходимости овладевать им всем. Значительное внимание было уделено наилучшему способу организации материала. Понимание структуры данной книги, которая является достаточно простой, позволит более эффективно пользоваться ей как преподавателям, так и студентам.

Книга разделена на три основных раздела. Первый раздел, посвященный "вехам", рассматривает историческое развитие христианского богословия. Эти четыре главы дают историческую информацию, которая охватывает ключевые термины и идеи, часть которых не будет объясняться повторно. Эта книга построена по принципу "объясняй с первого раза". Чтобы в полной мере понять ключевые богословские вопросы, с которыми Вы столкнетесь позднее в книге, Вам понадобится кое-что узнать об их историческом фоне.

Вам также нужно будет кое-что знать о спорах вокруг источников и методов христианского богословия - иными словами говоря, откуда христианство черпает свои идеи. Вторая часть книги представляет собой обсуждение этих вопросов и подготовит вас к пониманию материала третьей части, которая посвящена основным доктринальным вопросам христианского богословия. Этот материал организован тематически, и Вы, вероятно, не столкнетесь с трудностями при нахождении того, что Вам нужно. Если такие трудности все же возникнут, обратитесь к предметному указателю.

Однако, нет необходимости читать каждую главу этой книги, или читать их в том порядке, в котором они представлены. Каждую главу можно рассматривать как самостоятельную единицу. Здесь, вероятнее всего, вновь следует подчеркнуть, что объем данной книги не должен пугать Вас; она большая потому, что является всеобъемлющей и открывает Вам доступ ко всей информации, которая может Вам понадобиться. Она рассчитана на то, чтобы быть удобным справочником, покрывающим весь объем материала, который скорее всего будет Вам необходим.

Если Вы пользуетесь этой книгой, чтобы научиться богословию, рекомендуется, чтобы Вы читали главы в том порядке, в котором они представлены. Однако, если Вы используете эту книгу в качестве пособия к преподаваемому курсу, Вы легко сможете определить, каким образом разделы книги соотносятся с порядком материала, представляемым преподавателем. Если у Вас возникнут какие-либо сомнения, обратитесь за помощью.

Если Вы повстречаете термины, которые вы не понимаете, у Вас есть две возможности. Во-первых, обратитесь к глоссарию в конце книги, который может содержать краткое определение термина и отослать Вас к тому месту, в котором этот материал рассматривается в тексте. Во-вторых, попробуйте обратиться к предметному указателю, который даст Вам более подробную информацию о том, в каких местах текста расположен материал, касающийся этих терминов.

И наконец, Вы можете быть уверены, что все, что содержится в этой книге, включая содержание и расположение материала, было апробировано в студенческих аудиториях и среди читателей Австралии, Канады, Соединенного Королевства и Соединенных Штатов. Эту работу можно охарактеризовать как, вероятно, максимально дружественную к читателю. Однако, и автор, и издатели будут приветствовать предложения от преподавателей и студентов по поводу дальнейших улучшений, которые будут включены в следующие издания этой книги.

ЧАСТЬ I. ВЕХИ: ПЕРИОДЫ, ТЕМЫ И ЛИЧНОСТИ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ.

ВВЕДЕНИЕ

Каждый, кто задумывается о самых значительных вопросах христианского богословия, вскоре обнаруживает, что многие из них уже рассматривались до него. По существу, невозможно заниматься богословием так, как если бы этим никто до сих пор не занимался. Всегда присутствует элемент "заглядывания через плечо", чтобы увидеть, как это делалось в прошлом и к каким выводам при этом пришли. Важнейшую часть понятия "традиция" составляет готовность исследователя серьезно воспринимать богословское наследие. Карт Барт чрезвычайно точно выразил эту идею:

"Нельзя быть в Церкви, не относясь к богословию прошлого так же ответственно, как к богословию настоящего. Августин, Фома Аквинский, Лютер, Шлейермахер и все остальные продолжают жить. Они все еще обращаются к нам и требуют нашего внимания как живые голоса, и это также неоспоримо, как то, что мы принадлежим к одной Церкви."

Поэтому чрезвычайно важно, чтобы читатель познакомился с христианским прошлым, которое дает нам жизненно важные точки отсчета для современного рассмотрения христианского богословия.

Первая часть настоящей книги имеет своей целью дать обзор развития христианского богословия, определить ключевые периоды, темы и личности, которые формировали этот процесс эволюции. Особое внимание будет уделено тенденциям, сложившимся после эпохи Возрождения, поскольку они оказали наибольшее воздействие на современное западное богословие. Тем не менее, правильное понимание по крайней мере некоторых аспектов развития христианского богословия в течении патристического и средневекового периодов представляет собой существенный фоновый материал для осознанного изучения современного христианского богословия. Данная работа, таким образом, имеет своей целью дать обзор некоторых из наиболее значительных вопросов, связанных с этими эпохами, а именно:

- * географического местонахождения основных центров христианской мысли;
- * богословских вопросов, вокруг которых разгорались споры;
- * богословских школ, связанных с этими вопросами;
- * ведущих богословов этих периодов и их особых интересов.

В кратком обзоре развития христианского богословия будут рассмотрены следующие основные периоды:

- * патристический период, ок. 100-451 гг. (глава 1);
- * средневековье и Возрождение, ок. 1000-1500 гг. (глава 2);
- * Реформация и Постреформация, ок. 1500-1700 гг. (глава 3);
- * современный период, с приблизительно 1700 г. до настоящего времени (глава 4).

Вполне очевидно, что трудно провести четкую хронологическую границу между многими из этих периодов; например, взаимоотношения между такими понятиями как средневековье, эпоха Возрождения и Реформация до сих пор продолжают оставаться предметом дискуссий, поскольку некоторые исследователи видят в двух последних продолжение первого, в то время как другие рассматривают их как самостоятельные движения и эпохи. Читатель должен понимать, что всякое деление в истории в определенной степени произвольно!

ГЛАВА 1. ПАТРИОТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД ОКОЛО 100-451 ГГ.

Христианство ведет свое происхождение из Палестины - конкретнее из района Иудеи и особенно из города Иерусалима. Рассматривая себя продолжением и развитием иудаизма, первоначально христианство процветало в районах, традиционно с ним связанных, главным образом, в Палестине. Однако, оно стремительно распространилось в соседние регионы, частично благодаря усилиям таких ранних христианских евангелистов как Павел из Тарса. К концу первого века христианство распространилось по всему Восточному Средиземноморью и даже было значительно представлено в городе Риме, столице Римской империи. По мере того, как Римская церковь становилась все более сильной, начала развиваться напряженность между христианским руководством Рима и Константинополя, предвосхищая будущий раскол между Западной и Восточной церквами, центры которых находились соответственно в этих двух городах.

В ходе этого распространения, в целом ряде регионов возникли значительные центры богословской мысли и богословских дискуссий. Из них можно выделить три, имеющих особое значение. Два из них были грекоязычными, а третий - латиноязычным.

1. Город Александрия, расположенный в современном Египте, ставший центром христианского образования. С этим городом стал ассоциироваться характерный богословский стиль, который отражал его давнюю связь с платоновской традицией. Читатель обнаружит указания на "александрийский" подход в таких областях как христология и толкование Библии, что отражает как важность, так и особенность стиля христианства, ассоциируемого с этой областью.

2. Город Антиохия и окружающие его районы Каппадокии, расположенные в современной Турции. Еще на ранней стадии распространения христианства в этом северном регионе Восточного Средиземноморья утвердилось сильное христианское присутствие. Некоторые миссионерские путешествия апостола Павла приводили его в этот регион, и, согласно книге Деяний Апостолов, Антиохия фигурирует в нескольких важных местах истории ранней Церкви. Вскоре Антиохия стала ведущим центром христианской мысли. Как и Александрия, она стала ассоциироваться с конкретными подходами к христологии и толкованию Библии. Термин "антиохийский" часто используется для обозначения конкретного богословского стиля. В четвертом веке "Каппадокийские отцы" также сыграли важную роль в развитии христианского богословия в этом регионе, особенно своим вкладом в доктрину Троицы.

3. Северо-Западная Африка, в особенности район современного Алжира. В позднеклассическом периоде здесь располагался город Карфаген, важный средиземноморский порт, который одно время выступал в роли политического соперника Римской республики в борьбе за господство над этим регионом. В период, когда в этот регион начало проникать христианство, Карфаген был римской колонией. К основным авторам из этого региона относятся Тертуллиан, Киприан Карфагенский и Августин Гиппонийский.

Указание на эти основные центры богословской мысли ни в коей мере не означает, что другие средиземноморские города не имели особого значения. Рим, Константинополь, Милан и Иерусалим также были центрами христианских богословских исследований, хотя и не столь значительными как перечисленные выше.

ПОЯСНЕНИЕ ТЕРМИНОВ

Термин "патриотический" происходит от латинского слова "pater" ("отец") и обозначает как период отцов Церкви, так и характерные идеи, которые развились в течении этого периода. Этот термин нельзя отнести к ограничительным во времени; в настоящее время в специальной литературе такого конкретного общепринятого термина не существует. Достаточно часто встречаются родственные ему термины, на которые следует обратить внимание.

* *Патриотический период.* Этот период имеет достаточно расплывчатое определение, которое часто понимается как время между завершением новозаветных Писаний (ок.100 г.) и определяющим Хал-кидонским собором (451 г.).

* *Патристика.* Этот термин часто понимается как обозначение области богословских исследований, которая занимается изучением "отцов" (*patres*).

* *Патрология.* Этот термин когда-то обозначал в буквальном смысле слова "изучение отцов", во многом также, как "богословие" (теология) обозначало "изучение Бога" (*theos*). В течении последних лет, однако, значение этого слова существенно изменилось. В настоящее время оно обозначает руководство по патриотической литературе, которое позволяет читателям без труда ознакомиться с ведущими идеями патриотических авторов и некоторыми проблемами толкования, связанными с ними, например, такое руководство было написано известным немецким ученым Иоганном Квастеном.

ОБЗОР ПАТРИСТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Патриотический период несомненно выступает в качестве одного из наиболее волнующих и творческих периодов и истории христианской мысли. Одного этого факта достаточно, чтобы обеспечить постоянный интерес к нему в течение еще долгих лет. Этот период представляется важным и по некоторым богословским причинам. Каждое из основных христианских вероисповеданий - англиканская, православная, лютеранская, реформатская и римско-католическая церкви - считает патриотический период важной вехой в развитии христианских доктрин и вероучения. Каждая из перечисленных церквей считает, что она продолжает, расширяет и, где это необходимо, критикует взгляды раннецерковных авторов. Например, ведущий англиканский автор семнадцатого века Ланселот Эндриюз (1555-1626 гг.) заявлял, что ортодоксальное христианство основывается на двух Заветах, трех символах веры, четырех Евангелиях и пяти первых веках христианской истории.

Этот период имеет огромное значение для прояснения целого ряда вопросов. Первоочередной задачей стало выяснение отношений между христианством и иудаизмом. Послания апостола Павла в Новом Завете свидетельствуют о важности этого вопроса в I веке христианской истории, когда большой интерес привлек к себе целый ряд доктринальных и практических проблем. Должны ли христиане, уверовавшие из язычников, а не из иудеев, обязательно подвергнуться обрезанию? И как следовало правильно толковать Ветхий Завет?

Однако, вскоре на передний план перед христианством выступили другие вопросы. Одним из них, имевшим особое значение во II веке, стала апологетика - обоснованная защита и оправдание христианской веры перед лицом ее критиков. В первый период истории христианства государство часто преследовало Церковь. На повестке дня стоял вопрос выживания; немного оставалось времени и места для богословских споров, когда само существование христианства еще не воспринималось как должное. Данное замечание помогает нам понять, почему апологетика, благодаря трудам таких авторов, как Иустин Мученик (ок. 100-165 гг.), которые стремились объяснить и отстоять вероучение и практику христианства перед враждебной языческой общественностью, стала играть в ранней Церкви такую важную роль. Хотя этот ранний период дал нескольких выдающихся богословов - таких как Иринея Лионский (ок.130-ок.200 гг.) на

Западе и Ориген (ок.185-ок.254 гг.) на Востоке, богословские дискуссии могли серьезно начаться лишь после прекращения гонений на Церковь.

Такие условия возникли в IV веке, после обращения императора Константина. В период своего правления (306-337 гг.) ему удалось примирить Церковь и Римскую империю, в результате менталитет Церкви стал менее замкнутым. В 321 г. император постановил, чтобы воскресные дни были общественными праздниками. В результате влияния Константина на империю, конструктивная богословская дискуссия стала общественным вопросом. Не считая довольно короткого периода неопределенности в царствование Юлиана Отступника (361-363 гг.), Церковь могла теперь рассчитывать на поддержку государства. Таким образом, богословие вышло из подполья тайных церковных собраний и стало вопросом общественного интереса и заботы во всей Римской империи. Доктринальные дискуссии все больше становились предметом не только богословского, но и политического значения. Константин желал иметь единую Церковь во всей своей империи и поэтому заботился о том, чтобы доктринальные разногласия принимались к рассмотрению и разрешались в первую очередь.

В результате этого, поздний патриотический период (с ок.310 до 451 гг.) можно считать одной из высших точек в истории христианского богословия. Богословы могли теперь свободно трудиться, не опасаясь гонений, и обращаться к целому ряду важных вопросов, стремясь закрепить возникающее в церквях богословское единомыслие. Установление этого единомыслия потребовало множества дискуссий и включало в себя болезненный процесс осознания Церковью того, что ей нужно было примириться с разногласиями и продолжающейся напряженностью. Тем не менее, именно в этом периоде можно усмотреть образование той значительной степени единомыслия, которое впоследствии воплотилось в экуменических символах веры.

Совершенно очевидно, таким образом, что патриотический период имеет большое значение для истории христианского богословия. Тем не менее, оказывается, что он представляет большую сложность для современных студентов и семинаристов, изучающих богословие. Можно выделить четыре основные причины такого положения.

1. Некоторые споры этого периода кажутся безнадежно далекими от нужд современного мира. Хотя в то время они считались крайне важными, современному читателю часто трудно понять всю их важность и причину, по которой они привлекали так много внимания. В этом отношении интересно сравнить патриотический период с эпохой Реформации, во время которой затрагивалось множество вопросов, продолжающих волновать современную Церковь; многие преподаватели христианского богословия обнаруживают, что их студентам значительно проще понять интересы этого, позднейшего периода.

2. Многие дискуссии патриотического периода в той или иной степени вращаются вокруг философских вопросов, понятных лишь тем читателям, которые знакомы с философскими спорами того периода. Сейчас лишь некоторые студенты, изучающие христианское богословие знакомы с идеями, содержащимися в диалогах Платона, тогда как в патриотический период эти идеи подверглись значительному развитию и критике в средиземноморском мире. Средневековый платонизм и неоплатонизм существенно отличаются друг от друга с одной стороны, и от первоначальных идей Платона - с другой. Незнание многих философских идей и концепций того периода представляют собой еще одним препятствием на пути его изучения, затрудняя студентам, делающим свои первые шаги в христианском богословии, понимание того, о чем шла речь в некоторых патриотических дискуссиях.

3. Патриотический период отличается чрезвычайным доктринальным разнообразием. Его вполне можно охарактеризовать как время постоянного движения, в течении которого еще только складывались такие ориентиры и стандарты, как Никео-Цареградский символ веры и догмат о двойственной природе Христа. Эта черта патриотического периода часто вводит в смущение студентов, знакомых с относительной стабильностью других периодов в развитии христианских доктрин (таких, как Реформация, в котором личность Христа не включалась в число основных вопросов).

4. Этот период стал свидетелем крупного разделения, возникшего по политическим и лингвистическим причинам, между восточной грекоязычной церковью и западной латиноязычной церковью. Многие исследователи усматривают заметное различие в богословском темпераменте между богословами Востока и Запада: первые в большей мере были склонны к философии и богословскому умозрению, в то время как последние часто враждебно относились к вторжению философии в христианское богословие и считали эту дисциплину исследованием доктрин, изложенных в Священном Писании. Хорошим примером этой позиции может послужить знаменитый риторический вопрос Тертуллиана (ок. 160 - ок.225 гг.): "Что общего между Афинами и Иерусалимом? Или Академией и Церковью?"

ВЕДУЩИЕ БОГОСЛОВЫ

В ходе настоящей книги будут делаться многочисленные ссылки на значительное число богословов патриотического периода. Следующие шесть авторов, однако, имеют особое значение и заслуживают того, чтобы выделить их для особого упоминания.

Иустин Мученик (ок.100 - ок.165 гг.)

Иустин, по всей вероятности, выделяется как величайший из апологетов - христианских писателей второго века, которые отстаивали христианское вероучение перед лицом сильной критики со стороны языческих авторов. В своей "Первой апологии" Иустин утверждает, что следы христианской истины можно обнаружить у великих языческих писателей. Его доктрина о *logos spermatikos* ("семя несущем слове") позволила ему утверждать, что Бог подготовил путь для своего окончательного откровения во Иисусе Христе посредством намеков на эту истину в классической философии. Иустин представляет для нас ранний пример богослова, который пытается соотнести благую весть Евангелия и мировоззрение греческой философии - тенденция, которая в первую очередь связана с Восточной Церковью.

Иринеи Лионский (ок. 130 - ок.200 гг.)

По преданию, Иринеи Лионский родился в городе Смирне (расположенной на территории современной Турции), хотя впоследствии он обосновался в Риме. Около 178 г. он стал епископом города Лиона и занимал эту кафедру до своей смерти, которая произошла спустя два десятилетия. Иринеи Лионский известен в первую очередь своей последовательной и настойчивой защитой христианского ортодоксального вероучения перед лицом серьезной угрозы со стороны распространяющегося гностицизма. Его наиболее значительная работа "Против всех ересей" ("*Adversus omnes Haereses*") представляет собой энергичную защиту христианского понимания спасения и особенно роли предания в сохранении верности апостольскому свидетельству перед лицом его нехристианских, гностических толкований.

Ориген (ок.185 - ок.254 гг.)

Один из крупнейших защитников христианского вероучения в третьем веке, Ориген заложил основу для дальнейшего развития восточно-христианской мысли. Он внес крупный вклад в развитие христианского богословия в двух важных областях. В области толкования Библии Ориген разработал понятие об аллегорическом толковании, утверждая, что поверхностный смысл Священного Писания следует отличать от его более глубокого духовного значения. В области христологии Ориген положил начало традиции разграничения между понятием о полной Божественности отца и меньшей Божественности Сына. Некоторые исследователи полагают, что арианство появилось в качестве естественного следствия подобного подхода к христологии. Ориген также с большим энтузиазмом принял идею об апокатастасисе (*apocatastasis*), согласно которой все творение - включая и человечество, и сатану - будет в конце концов спасено.

Тертуллиан (ок.160 - ок.225 гг.)

Тертуллиан происходил из языческой среды и был язычником из североафриканского города Карфагена. Он обратился в христианство, когда ему уже было более тридцати лет. Благодаря огромному воздействию, которое он оказал на Западную Церковь, его часто называют отцом латинского богословия. Он энергично отстаивал единство Ветхого и Нового Заветов против Маркиона, который утверждал, что они относятся к разным богам. В ходе защиты этого единства он заложил основание доктрине Троицы. Тертуллиан выступал против того, чтобы христианское богословие или апологетика зависели от внебиблейских источников. Он занимает место среди наиболее упорных и последовательных ранних сторонников принципа достаточности Священного Писания, осуждая всех тех, кто обращался к светским философским системам (таким, например, как философские идеи Афинской Академии) в поисках истинного знания о Боге.

Афанасий Великий (ок.296 - ок.373 гг.)

Значение Афанасия Великого связано в первую очередь с христологическими вопросами, которые приобрели большую важность в четвертом веке. Возможно, еще не будучи тридцати лет от роду, Афанасий написал трактат "*De incarnatione*" ("О воплощении") - мощную защиту идеи о том, что Бог принял человеческую природу в Личности Иисуса Христа. Этот вопрос оказался центральным в арианском споре, в который свой крупный вклад внес Афанасий Великий. Афанасий указывал, что если, как утверждал Арий, Христос не являлся полностью Богом, то из этого вытекает целый ряд разрушительных выводов. Во-первых, Бог не смог бы таким образом искупить человечество, так как одно тварное существо не может искупить другое. Во-вторых, из этого следовало бы, что вся христианская Церковь виновна в идолопоклонстве, так как все христиане регулярно поклонялись и молились Иисусу Христу. Ввиду того, что "идолопоклонство" можно наиболее точно определить как "поклонение плоду человеческой деятельности или божественного творения", то из этого следовало, что такое поклонение относится к идолопоклонству. Эти рассуждения впоследствии взяли верх и привели к отрицанию арианства Церковью.

Августин Гиппонийский (354 - 430 гг.)

Обращаясь к рассмотрению личности Аврелия Августина, обычно известного как "Августин Гиппонийский" или "блаженный Августин", мы сталкиваемся, вероятно, с одним из величайших и влиятельнейших умов всей христианской истории. Привлеченный к христианской вере проповедью епископа Амвросия Медиоланского, Августин пережил драматический опыт обращения. Дожив до возраста тридцати двух лет и не удовлетворив своего пламенного желания познать истину, Августин, находясь в одном саду в городе Медиоланум (современный Милан), мучительно размышлял над великими вопросами человеческой природы и судьбы. Ему показалось, что он услышал где-то поблизости детские голоса, поющие "*Tolle, lege*" ("возьми и прочти"). Чувствуя, что это Божественное повеление, он взял первый попавшийся новозаветный документ - как оказалось, Послание Павла к Римлянам - и прочел судьбоносные слова: "облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа" (Рим. 13.14). Этот отрывок послужил последней соломинкой для сознания Августина, который уже с трудом мог переносить свое язычество. Как он впоследствии вспоминал: "Свет определенности вошел в мое сердце, и исчезла всякая тень сомнений". Начиная с этого момента, Августин посвятил свои огромные интеллектуальные способности обоснованию и консолидации христианского вероучения. Стиль его творений был одновременно страстным и интеллектуальным, обращаясь и к сердцу, и к разуму.

Вероятно страдая от какой-то формы астмы, Августин покинул Италию и вернулся в Северную Африку, где в 395 г. стал епископом горда Гиппона (расположенного на территории современного Алжира). В течении оставшихся тридцати пяти лет его жизни он стал свидетелем многочисленных споров, имевших огромное значение для будущего христианской Церкви на Западе, причем Августин внес решающий вклад в их разрешение. Его тщательное толкование Нового Завета, особенно Посланий апостола Павла, заслужило ему репутацию "второго основателя христианской веры" (Иероним), которая жива по сей день. Когда в Западной Европе закончился период "темных веков", богословские творения Августина Гиппонийского послужили основой для крупной программы богословского обновления и развития, укрепляя тем самым его влияние на всю Западную Церковь.

Одним из крупнейших вкладов Августина представляется развитие богословия как академической дисциплины. Нельзя сказать, что в ранней Церкви существовало какое-либо "систематическое богословие". Ее главная забота состояла в том, чтобы защитить христианство от многочисленных критиков (как в апологетических творениях Иустина Мученика) и прояснить основные положения ее вероучения против ересей (как в антигностических творениях Ириния Лионского). Тем не менее, в первые четыре века ее доктрины о личности Иисуса Христа и Троице получили сильное развитие.

Вклад Августина заключается в систематизации христианской мысли. Этому посвящен его знаменитый трактат "*De civitate Dei*" ("О граде Божием"). Как и знаменитый роман Чарльза Диккенса, сочинение "Град Божий" Августина представляет собой рассказ о двух городах - городе мира и городе Божьем. По своему тону эта работа глубоко апо-логетична: Августин уязвлен распространенным в то время обвинением, что падение Рима было вызвано отказом от классического язычества в пользу христианства. Защищая христианство от подобных обвинений, он не может не закончить системным представлением и изложением основных положений христианского вероучения.

Кроме этого, можно также утверждать, что Августин внес ключевой вклад в три крупные области христианского богословия: доктрину о Церкви и таинствах, возникшую в результате донатистского спора; доктрину о благодати, возникшую в результате пелагианского спора и доктрину о Троице. Интересно отметить, что Августин никогда по-настоящему не исследовал область христологии (то есть, доктрину о Личности Христа), которая несомненно выиграла бы от его значительной мудрости и проницательности.

ВАЖНЕЙШИЕ БОГОСЛОВСКИЕ ВОПРОСЫ

В течение всего патристического периода следующие области христианского богословия привлекли особое внимание и исследовались особенно глубоко.

Содержание новозаветного канона

С момента своего возникновения христианское богословие считало себя основанным на Священном Писании. Существовала, однако, некоторая неопределенность в вопросе о том, что же в действительности обозначает термин "Писание". Патристический период стал свидетелем процесса принятия решений относительно границ Нового Завета - процесс, который обычно известен как "установление канона". Термин "канон" нуждается в некоторых пояснениях. Он происходит от греческого слова "*kanon*", которое можно наиболее точно перевести как "правило" или "установленная точка отсчета". "Канонем Священного Писания" является ограниченная и строго определенная группа книг, которые приняты христианской Церковью как авторитетные. Термин "канонический" используется по отношению к библейским книгам, которые признаны относящимися к канону. Таким образом, например, Евангелие от Луки называется "каноническим", а Евангелие от Фомы - "неканоническим" (то есть находящимся вне рамок канона).

Для авторов Нового Завета термин "Писание" означал в первую очередь "Книги Ветхого Завета". Однако, ранние христианские авторы (такие, например, как Иустин Мученик) вскоре стали говорить о "Новом Завете" (противопоставляемом "Ветхому Завету") и настаивали на том, что оба Завета обладают равным авторитетом. Ко временам Ириния Лионского всеобщее признание получили четыре Евангелия, позднее ставшие каноническими; к концу второго века было достигнуто единодушие в том, что четыре Евангелия, Книга Деяний Апостолов и Послания имеют статус богодухновенного Писания. Так, Климент Александрийский признавал четыре Евангелия, Книгу Деяний, четырнадцать Посланий апостола Павла (включая Послание к Евреям как принадлежащим перу Павла) и Книгу Откровения. Тертуллиан заявлял, что наряду с "законом и пророками" существуют "евангельские и апостольские писания" (*evangelicae et apostolicae litterae*), которые также должны признаваться христианской Церковью авторитетными.

Постепенно было достигнуто согласие по поводу списка книг, которые следовало считать богодухновенным Священным Писанием, и последовательности, в которой они должны были быть расположены. В 367 г. Афанасий Великий распространил свое тридцать девятое Праздничное Послание, в котором двадцать семь книг известного нам Нового Завета были определены как канонические. Таким образом, уже к этому времени в Церкви установилось согласие относительно канона Нового Завета.

В дальнейшем богословские споры и разногласия относительно новозаветного канона сосредотачивались главным образом вокруг количества канонических книг. Западная Церковь долго колебалась относительно включения в канон Послания к Евреям, поскольку оно не было приписано какому-либо конкретному апостолу; Восточная Церковь имела некоторые сомнения относительно Книги Откровения. В частности, ее не считали на Востоке канонической, и она не могла использоваться в литургии. В ранних списках Нового Завета часто пропускались Второе Послание Петра, Второе и Третье Послания Иоанна и Послание Иуды. Некоторые книги, которые в настоящее время не включены в канон, пользовались симпатией и принятием определенных частей Церкви, хотя впоследствии они не получили всеобщего признания как канонические. Примерами подобных книг могут послужить Первое послание Климента (раннего Римского епископа, который написал его около 96 г.) и Учение двенадцати Апостолов (Дидахе), краткое раннее пособие по нравственности и церковной практике, датируемое первой четвертью второго века.

Широкое разнообразие наблюдалось и в расположении материала. Еще на ранней стадии было достигнуто согласие о том, что Евангелия должны занимать в каноне почетное место, а за ними должна следовать Книга Деяний Апостолов. Восточная Церковь склонялась к тому, чтобы помещать семь "соборных" Посланий (то есть, Послание Иакова, Первое и Второе Послания Петра, Первое, Второе и Третье Послания Иоанна и Послание Иуды) перед четырнадцатью Посланиями Павла, в то время как Западная Церковь помещала Послания апостола Павла непосредственно после Книги Деяний Апостолов, а за ними располагала "соборные" Послания. Канон Нового Завета завершался Книгой Откровения и на Востоке, и на Западе, хотя ее статус некоторое время вызывал споры в Восточной Церкви.

Каковы же были критерии составления канона? Основным принципом представляется признание верующими, а не волевое решение церковных властей. Иными словами, авторитетность данных писаний не была определена произвольным решением; они были признаны как уже обладавшие авторитетом. С точки зрения Иринея Лионского, Церковь не создает канон; она признает, сохраняет и получает каноническое Священное Писание на основании того авторитета, которым оно уже обладает. Представляется, что некоторые ранние христиане считали, что решающее значение имеет апостольское авторство; другие были готовы принять книги, которые такого авторства не имели. Однако, хотя конкретные детали того, как происходил этот отбор остаются неясными, вполне определенно можно сказать, что в Западной Церкви формирование канона было полностью завершено к началу пятого века. Вопрос о каноне не поднимался более вплоть до времен Реформации.

Роль предания

Серьезную угрозу для ранней Церкви представляло движение, известное как гностицизм. Это сложное и многообразное движение, похожее на современный феномен движения Нового Века ("Нью Эйдж"), достигло значительного влияния в поздней Римской империи. основополагающие идеи гностицизма в данный момент нас не интересуют. Здесь важно то, что гностицизм во многих вопросах был похож на христианство. По этой причине, многие ранние христианские авторы, особенно Иринея Лионский, считали его достаточно серьезной угрозой. Кроме того, гностические авторы были склонны толковать многие новозаветные отрывки таким образом, что приводили в смятение христианских руководителей, а также ставить вопрос о правильном способе толкования Писания.

В таком контексте, обращение к преданию приобрело первостепенное значение. Слово "предание" буквально означает то, что передается, хотя и может относиться к самому процессу передачи. Ириной настаивал на том, что "правило веры" (*regula fidei*) верно сохранено апостольской Церковью, и что оно находит свое выражение в канонических книгах Священного Писания. Церковь верно провозглашает то же самое Евангелие со времен апостольских до настоящего момента. Гностики не могли претендовать на такое преемство с ранней Церковью. Они лишь изобрели новые идеи и ложно утверждали, что они являются "христианскими". Ириной, таким образом, подчеркивал преемственность Церкви и ее служителей (в первую очередь ее епископов) в учении и проповеди. Предание (традиция) стало означать "традиционное толкование Писания." или "традиционное представление христианской веры", отраженные в церковных символах веры и ее публичных доктринальных заявлениях. Как будет показано в следующем разделе, это закрепление символов веры как публичных выражений вероучения христианской Церкви сыграло огромную роль в истории христианства.

Похожую позицию занял Тертуллиан. Священное Писание, утверждал он, может быть ясно понято при условии полного его прочтения. Однако, он соглашался, что споры по поводу толкования некоторых мест Писания неизбежны. Еретики, с грустью наблюдал он, способны найти в Писании практически все, что только пожелают. Именно по этой причине, церковная традиция, или предание, имеет большое значение, поскольку они указывают на тот способ, которым Священное Писание воспринимается и толкуется в Церкви. Таким образом, правильное толкование Писания существует там, где поддерживается истинная христианская вера и послушание. Аналогичных взглядов придерживался также Афанасий Великий, который полагал, что христоло-гические ошибки Ария никогда бы не возникли, если бы он оставался верен церковному толкованию Писания.

Предание, таким образом, рассматривается как апостольское наследие, которым руководствуется христианская Церковь в правильном толковании Священного Писания. Оно не рассматривается как "тайный источник откровения", существующий в дополнение к Писанию - эту мысль Ириной отбрасывал как "гностическую". Предание представляет собой средство обеспечения верности Церкви учению апостолов и защиты от принятия идиосинкретических толкований Писания.

Закрепление вселенских Символов Веры

Словом "*Credo*" (Верую) начинается Апостольский Символ Веры, являющийся, вероятно, наиболее известным из всех исповеданий веры: "Верую в Бога..." Оно стало обозначать исповедание веры, в котором суммируются основные положения христианского вероучения, которые разделяют все христиане. По этой причине термин "Символ Веры" никогда не употребляется по отношению к исповеданиям веры конкретных деноминаций. Эти последние чаще всего называются "исповеданиями" (например, лютеранское "Аугсбургское исповедание" или реформатское "Вестминстерское исповедание веры"). "Исповедание" относится к деноминации и включает конкретные верования, отдельные положения вероучения и особые акценты, связанные с конкретной деноминацией; "Символ Веры" относится ко всей христианской Церкви и включает не более и не менее чем исповедание веры, которое может полностью принять каждый христианин. "Символ Веры" стал пониматься как краткое, формальное, общеприемлемое и авторитетное исповедание основных положений христианской веры.

В течении патристического периода были сформулированы два Символа Веры, которые были признаны авторитетными и вызывали к себе уважительное отношение во всей христианской Церкви. Стимулом к их возникновению, вероятно, стала ощущаемая потребность иметь удобное изложение христианской веры, которое можно было бы использовать во время проведения общественных мероприятий, из которых основным, по всей видимости, считалось крещение. В ранней Церкви наблюдалась тенденция совершать крещение в Пасхальный день, используя период Великого поста как время подготовки и наставления перед этим моментом публичного исповедания христианской веры. В качестве важного требования выдвигалось следующее условие: каждый обращенный, который желал креститься, должен был публично исповедать свою веру. Представляется, что символы веры стали возникать как единообразные исповедания христианской веры, которые все обращенные использовали в таких случаях.

Апостольский Символ Веры можно назвать, скорее всего, наиболее известным и распространенным среди западных христиан. Он подразделяется на три основных раздела, касающихся Бога, Иисуса Христа и Святого Духа. В Символе Веры содержится также материал, относящийся к Церкви, Страшному суду и воскресению.

Никейский Символ Веры (правильнее, Никео-Цареградский Символ Веры) является более длинным и включает также дополнительный материал, касающийся Личности Иисуса Христа и дел Святого Духа. В ответ на споры о Божественности Христа этот Символ Веры содержит четкое заявление Его единства с Богом, включающее такие слова: "Бога от Бога" и "Единосушна Отцу".

Возникновение Символов Веры стало важным элементом движения к достижению доктринального единomyслия в ранней Церкви. Одна из областей христианского вероучения, которая вызвала жаркие споры и подверглась существенному развитию, касалась Личности Христа. К ней мы сейчас и обратимся.

Две природы Иисуса Христа

Две доктрины, о которых можно сказать, что патристический период внес решающий вклад в их развитие, связаны с Личностью Иисуса Христа (область богословия, которая, как мы уже отмечали, обычно называется "христологией") и Его Божественной природой. Они органически связаны друг с другом. К 325 г., то есть к I Вселенскому (Никейскому) собору ранняя Церковь пришла к выводу, что Иисус "единосущен" (*homoousios*) Богу. (Термин "*homoousios*" можно также перевести как "единый по сути" или "консубстанциальный" - англ. *con-substantial*). Данное христологическое заявление вскоре приобрело двойное значение. Во-первых, оно прочно закрепило на интеллектуальном уровне духовную важность Иисуса Христа для христиан. Во-вторых, однако, оно стало представлять серьезную угрозу для упрощенных концепций Бога. Если признать Иисуса "состоящим из той же субстанции, что и Бог", то вся доктрина Бога потребует переосмысления в свете этого вероучения. Именно по этой причине, историческое развитие доктрины о Троице относится к периоду непосредственно после достижения в христианской Церкви христологического консенсуса. Богословские размышления и дискуссии о природе Бога могли начаться лишь после того, как Божественность Иисуса Христа стала общепризнанной отправной точкой для всех христиан.

Необходимо отметить, что христологические споры происходили, в основном, в восточно-средиземноморском мире и велись на греческом языке, часто в свете исходных предпосылок основных древнегреческих философских школ. Практически, это означало, что многие центральные термины христологических споров в ранней церкви были греческими; часто это были термины, которые использовались в языческой греческой философской традиции.

Основные черты патристической христологии будут достаточно подробно рассмотрены в девятой главе данной книги, к которой мы и отсылаем читателя. На этом раннем этапе исследования, однако, мы можем отметить основные вехи патристического христологического спора в виде двух школ, двух споров и двух соборов.

1 *Школы*. Александрийская школа уделяла особое внимание Божественности Иисуса Христа и толковала эту Божественность как "Слово, ставшее плотью". Библейским текстом, который приобрел центральное значение для представителей этой школы, служили слова из стиха Ин.1.14: "И Слово стало плотью, и обитало с нами". Этот акцент на идее воплощения привел к тому, что праздник Рождества Христова стал считаться особенно важным. В отличие от этого, Антиохийская школа делала акцент на человечности Христа и придавала особое значение Его нравственному примеру (См. пункты "Александрийская школа" и "Антиохийская школа" в разделе "Патристические дебаты о Личности Христа" в главе 9).

2. *Споры*. Арианский спор в четвертом веке общепризнанно считается одними из наиболее значительных в истории христианской Церкви. Арий (ок.250 - ок.336 гг.) утверждал, что титулы, использованные в Библии по отношению к Иисусу Христу, которые, по всей видимости,

указывают на Его равный статус с Богом, представляют собой на самом деле не более чем титулы вежливости и почитания. Иисуса Христа следует считать сотворенным, хотя и занимающим первое место среди всего остального творения. Подобное заявление Ария встретило решительное противодействие со стороны Афанасия Великого, который, в свою очередь, утверждал, что Божественность Христа имеет центральное значение для христианского понимания спасения (относится к той области христианского богословия, которая традиционно называется "сотериологией"). Он, таким образом, утверждал, что христология Ария является несостоятельной сотериологически. Иисус Христос Ария не мог искупить павшее человечество. В конце концов, арианство (так называлось движение, связанное с именем Ария) было публично объявлено ересью. За ним последовал аполлинарианский спор, в центре которого стоял Аполлинарий Младший (ок.310 - ок.390 гг.). Будучи яростным противником Ария, Апполинарий утверждал, что Иисуса Христа нельзя считать полностью человеком. В Христе человеческий дух заменен Логосом. В результате этого Христос не обладает в полной мере человечностью. Такие авторы, как Григорий Назианин считали эту позицию грубой ошибкой, поскольку она подразумевала, что Христос не мог полностью искупить человеческую природу (См. раздел "Патристические дебаты о Личности Христа" в главе 9).

3. *Соборы.* Никейский собор был создан первым христианским императором Константином с целью урегулирования дестабилизирующих христологических раздоров в его империи. Он в дальнейшем стал называться Первым Вселенским собором (то есть собрание христиан со всего христианского мира, решения которого считались обязательными для всех церквей). В Никее (ныне город Изник на территории современной Турции) был урегулирован арианский спор. Собор заявил, что Иисус Христос "единосущен" Богу-Отцу, отвергнув тем самым арианскую позицию в пользу настойчивого утверждения Божественности Христа. Халкидонский собор (451 г.), или Четвертый Вселенский собор, подтвердил решения Никейского Собора и отреагировал на споры, которые разразились по поводу человечности Христа.

Доктрина о Троице

После урегулирования христологических споров в ранней Церкви стали исследовать последствия этих решений. В этот чрезвычайно творческий и интересный период христианского богословия доктрина о Троице стала принимать ныне признанную форму. Основной чертой этой доктрины можно выделить положение о том, что Троица состоит из трех Личностей - Отца, Сына и Святого Духа - и что Их следует считать одинаково Божественными и имеющими одинаковый статус. Соравенство Бога-Отца и Бога-Сына было установлено в ходе богословских споров, приведших к созыву Никейского собора; Божественность Святого Духа была установлена уже после собора, особенно в трудах Афанасия Великого и Василия Кесарийского.

Акцент в тринитарных спорах все больше перемещался с самого факта существования Троицы на то, как следует Ее понимать. Постепенно возникли два совершенно различных подхода, один из которых ассоциировался с Восточной Церковью, а другой - с Западной.

Восточная позиция, которая продолжает иметь большое значение в современных Греческой и Русской православных церквях, была выработана, в первую очередь, тремя авторами, которые проживали на территории современной Турции. Василий Кесарийский, или Василий Великий (ок.330-379 гг.), Григорий Назианин (329-389 гг.) и Григорий Ниса, которые вошли в историю Церкви под названием Каппадокийские отцы, начинали свои рассуждения о Троице с рассмотрения отличий в восприятии Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Святого Духа. Западная позиция, которая ассоциируется, в первую очередь, с Августином Гиппонийским, начинала с единства Бога, а затем переходила к изучению значения любви Божией для нашего понимания природы единства в Боге. Эти позиции будут рассмотрены подробнее в соответствующем месте настоящей работы (см. главу 8 данной книги).

Доктрина о Троице представляет собой редкий случай богословского вопроса, одинаково важного как для Восточной, так и для Западной Церквей. Теперь необходимо обратить внимание на два

богословских спора, связанных, главным образом, с Западной Церковью и прочно ассоциирующихся с именем Августина Гиппонийского.

Доктрина о Церкви

Серьезный спор в Западной Церкви сосредоточился вокруг вопроса о святости Церкви. Донатисты представляли собой группу африканских христиан, проживающих на территории современного северного Алжира, которые отвергали растущее влияние и авторитет Римской церкви в Северной Африке. Донатисты утверждали, что христианская Церковь является собранием святых, среди которых нет и быть не может места грешникам. Этот вопрос приобрел особое значение в связи с гонениями, начатыми императором Диоклетианом в 303 г. и продолжавшимися вплоть до обращения Константина в 313 г. В ходе этих гонений, когда само хранение Священного Писания считалось незаконным, ряд христиан передал свои рукописи Писания властям. Они были немедленно осуждены теми, кто отказывался отступить перед физической силой. После прекращения гонений многие из этих *traditores* - дословно, "те, кто передали [свои Писания]" - вновь вступили в Церковь. Донатисты стали выступать за их отлучение.

Августин резко выступил против их отлучения, утверждая, что Церковь должна продолжать оставаться "смешанным собранием" святых и грешников и отказываясь вырвать плевелы тех, кто пал во время гонений или по другим причинам. Действенность служения и проповеди Церкви зависят не от святости ее служителей, а от Личности Иисуса Христа. Личная недостойность священнослужителя не подрывает святости таинств. Этот взгляд, который стремительно распространился в Церкви, оказал глубокое воздействие на мнение христиан о природе Церкви и ее служителей.

В ходе донатистского спора, который будет более подробно рассмотрен в другом месте (см. раздел "Донатистский спор" в главе 13 данной книги), впервые возник вопрос о доктрине Церкви или об эклесиологии и связанные с ним вопросы, например о том, как действуют таинства. Многим вопросам, которые были затронуты этим спором, суждено было вновь возникнуть в период Реформации, когда эклесиологические проблемы вновь выдвинулись на первый план (см. далее в той же главе). То же можно сказать и о доктрине благодати, к которой мы сейчас обращаемся.

Доктрина о благодати

В развитии богословия грекоязычной Восточной Церкви доктрина благодати не имела особого значения. Однако, во втором десятилетии пятого века на Западе вокруг именно этого вопроса разгорелись жаркие споры. Пелагий, британский монах-аскет, проживающий в Риме, настойчиво утверждал необходимость нравственной ответственности человека перед Богом. Встревоженный нравственной распущенностью Римской церкви, он настаивал на необходимости постоянного духовного самосовершенствования в свете ветхозаветного закона и личного примера Иисуса Христа. Как казалось его оппонентам, основным из которых стал Августин Гиппонийский, утверждать это значило отвергать реальную роль Божественной благодати в начале или продолжении христианской жизни. Пелагианство стало восприниматься как религия человеческой автономии, считающая, что люди сами могут принять на себя инициативу своего спасения.

Августин настойчиво и последовательно воспротивился пелагианству, настаивая на приоритете благодати Божией на каждой ступени христианской жизни, от ее начала до конца. Согласно Августину, люди не обладают необходимой свободой, чтобы предпринять первоначальные шаги к спасению. Будучи далеки от обладания "свободной волей", люди обладают волей, которая испорчена и запятнана грехом. Она уводит людей от Бога, склоняя их ко греху. Лишь благодать Божья может противостоять этой греховной склонности. Отстаивание Августином благодати была столь настойчивой, что он позднее стал известен как "доктор благодати" ("*doctor gratiae*").

Центральной темой всей богословской мысли Августина Гиппонийского становится падшая в грехах человеческая природа. Образ "грехопадения" восходит к третьей главе книги Бытия и выражает мысль о том, что человеческая природа "пала" относительно своего первоначального

чистого состояния, которое было предусмотрено и сотворено Богом. Таким образом, нынешнее состояние человеческой природы не соответствует замыслу Божьему. Создавшийся миропорядок более не соответствует его первоначальной "благодати". Он пал. Он испорчен или разрушен - но не безвозвратно, о чем говорят доктрины спасения и оправдания. Образ "грехопадения" несет в себе мысль о том, что творение сейчас существует на более низком уровне, чем оно первоначально задумывалось Богом.

Согласно Августину, из этого рассуждения со всей неизбежностью следует, что сейчас все люди без исключения заражены грехом с самого момента своего рождения. В отличие от многих экзистенциалистских философских систем двадцатого века (таких, например, как система немецкого философа Мартина Хайдеггера), в которых утверждается, что "падшость" (*Verfallenheit*) является результатом нашего выбора (а не тем, что изначально выбрано за нас), Августин изображает грех как составную и неотъемлемую часть человеческой природы. Грех выступает в роли неотъемлемого аспекта нашего бытия. Этот взгляд, который получает более настойчивое выражение в доктрине Августина о первородном грехе, имеет центральное значение для его доктрин греха и спасения. Поскольку все являются грешниками, то все нуждаются в искуплении. Поскольку все отпали от славы Божьей, все нуждаются в том, чтобы их искупили.

С точки зрения Августина, человечество, предоставленное самому себе и своим собственным средствам, не может войти в общение со святым Богом. Ничто из того, что может сделать или предпринять человек, никак не может быть признано сколько-нибудь достаточным или удовлетворительным для разрушения твердыни греха. Используя образ, с которым, к счастью, Августину не суждено было столкнуться, это похоже на наркомана, который самостоятельно пытается вырваться из героиновой или кокаиновой зависимости. Положение нельзя исправить изнутри. Поэтому, чтобы преобразование состоялось, оно должно прийти извне. Согласно Августину, Бог вмешивается в дилемму, стоящую перед человеком. Он мог и не делать этого, однако, из Своей любви к падшему человечеству Он в Лице Иисуса Христа вошел в положение человека, чтобы искупить его.

Августин считал, что понятие "благодать" можно определить как незаслуженный дар Божий, посредством которого Бог добровольно разрывает узы греха, прочно опутавшие человечество. Искупление возможно исключительно как Божественный дар. Мы не можем достичь его самостоятельно, но оно может быть достигнуто за нас. Таким образом, Августин особо подчеркивает, что все возможности спасения расположены вне человечества, в Самом Боге. Именно Бог, а не люди, кладет начало процессу спасения.

По утверждению Пелагия, однако, положение выглядело совершенно по-другому. Он учил, что средства к спасению находятся внутри человечества. Отдельные люди имеют возможность спасти себя самостоятельно. Они не скованы грехом, но обладают возможностью сделать все необходимое, чтобы спастись. Спасение можно заслужить добрыми делами, которые, фактически, делают Всевышнего должником людей. Пелагий понимал благодать как требования, которые выдвигает Бог перед людьми для того, чтобы те достигли спасения, например Десять Заповедей или нравственный пример Иисуса Христа. Основную мысль пелагианства можно свести к "спасению по заслугам", в то время как Августин учил "спасению по благодати".

Из приведенного выше описания становится совершенно очевидным, что представленные два богословских направления заключают в себе два совершенно различных понимания человеческой природы. С точки зрения Августина Гиппонийского, человеческую природу можно охарактеризовать как слабую, падшую и бессильную; по мысли Пелагия, она представляется вполне автономной и самодостаточной. По мнению Августина, человечество должно в своем спасении полагаться на Бога; с точки зрения Пелагия, Бог лишь указывает на то, что необходимо сделать для достижения спасения, а затем оставляет людей без дальнейшей помощи. Как считает Августин, спасение представляет собой незаслуженный дар; по утверждению же Пелагия, спасение - честно заработанная награда от Бога.

Один аспект августинианского понимания благодати нуждается в дальнейших комментариях. Поскольку люди не могут спастись сами, и Бог награждает Своим даром благодати некоторых (но не всех), из этого следует, что Бог "предизбрал" тех, кому уготовано спасение. Развивая подобные рассуждения, основанные на этой идее, намеки на которую содержатся в Новом Завете, Августин ввел в богословие и разработал доктрину о предопределении. Термин "предопределение" означает изначальное и вечное решение Бога спасти одних, но не спасать других. Именно этот аспект богословской мысли Августина оказался для многих его современников, не говоря уже о преемниках, неприемлемым. Едва ли необходимо говорить, что в богословской мысли Пелагия этому нет прямого эквивалента.

Карфагенский собор (418 г.) высказался в пользу взглядов Августина на благодать и грех, и бескомпромиссно осудил пелагианство. Однако, пелагианство в различных своих формах еще долго продолжало вызывать богословские споры. Когда патристическая эра закончилась и над Западной Европой опустились "темные века", многие вопросы еще не были решены. Им суждено было вновь возникнуть в средние века и особенно в период Реформации (см. раздел "Доктрина оправдания по вере" в главе 12 в данной книге).

Ключевые имена, слова и фразы

К концу настоящей главы Вы уже столкнулись со следующими терминами, которые будут повторяться в ходе работы. Убедитесь в том, что они Вам знакомы.

августинианство

* аптолинарианство

* арианство

* воплощение Вселенский собор

* донатизм

* донатистский канон

канонический Каппадокийские отцы

неканонический

патристический

патрология

* пелагианский

* пелагианство Символ Веры

* сотериология

* тринитарный

* Троица

* христологический

* христология

* эkkлесиологический

* эkkлесиология

Термины, отмеченные звездочкой, будут рассмотрены подробнее далее в настоящей работе.

Вопросы к первой главе

1. С каким языком ассоциируются у Вас следующие авторы: Афанасий Великий; Августин Гиппонийский; Ориген; Тертуллиан?

2. Следующие движения имели большое значение в патристический период: арианство; донатизм; гностицизм; пелагианство. Свяжите споры, возникшие вокруг каждого из этих движений, с одним из следующих богословов: Афанасий Великий; Августин Гиппонийский; Ириней Лионский. (Обратите внимание на то, что один из этих богословов был связан более чем с одним спором.)

3. Почему в этот ранний период наблюдалось относительно мало интереса к доктрине Церкви?

ГЛАВА 2. СРЕДНИЕ ВЕКА И ВОЗРОЖДЕНИЕ ОКОЛО 1050-1500 ГГ.

Центром активности в патриотический период был средиземноморский мир и такие крупные города как Рим и Константинополь. Падение Рима под ударами с севера повергло Западное Средиземноморье в период смуты. Нестабильность воцарилась во всем регионе. Историки до сих пор называют период между падением Рима и временем ок. 1000 г. "темными веками", чтобы показать, что в эти века нестабильности и отсутствия безопасности относительно трудно обнаружить подлинную культуру и ученость. Хотя в течение этого периода богословская дискуссия в Западной церкви продолжалась, она проходила в обстановке борьбы за выживание. Общественный интерес к богословским спорам проявлялся относительно слабо. В Восточном Средиземноморье по мере распространения ислама также стала возникать нестабильность. Хотя христианство не было вытеснено полностью, оно вскоре оказалось в положении религии меньшинства.

В этот период европейской истории центр христианской богословской мысли переместился из средиземноморского мира в Западную Европу. В 410 г. Рим окончательно покорился Алариху. Это событие часто считается началом "темных веков" в Западной Европе. Распространение ислама вокруг Средиземного моря в седьмом веке привело к политической дестабилизации и дальнейшим структурным переменам в регионе. К одиннадцатому веку, когда три крупных государственных образования заняли место бывшей Римской империи, была достигнута определенная степень стабильности.

1. Византия, центром которой был город Константинополь (ныне Стамбул). Преобладающая в этом регионе форма христианства основывалась на греческом языке и глубоко коренилась в творениях таких патриотических ученых Восточного Средиземноморья, как Афанасий Великий, Каппадокийцы и Иоанн Дамаскин. Подробное описание византийского богословия выходит за рамки настоящей книги, которая посвящена, главным образом, западной богословской традиции.

2. Западная Европа, главным образом, такие регионы, как Франция, Германия, Нидерланды и Северная Италия. Преобладающая здесь форма христианства сосредотачивалась вокруг Рима и его епископа, известного как "папа". (Однако в период, известный как "Великий раскол", возникла некоторая смута, когда одновременно существовали два

претендента на папский престол: один в Риме, а другой в Авиньоне). Здесь богословие было сконцентрировано в великих кафедральных и университетских школах Парижа и других мест, основываясь, главным образом, на латинских творениях Августина, Амвросия Медиоланского и Илария Пуатийского.

3. Халифат, исламский регион, охватывающий восточную и южную части Средиземноморья. После падения Константинополя в 1453 г., распространение ислама продолжалось, подобно взрывной волне, практически по всей Европе. К концу XV в. ислам закрепился в двух регионах Европы: в Испании и на Балканах. Это продвижение было впоследствии остановлено разгромом мавров в Испании в последнем десятилетии XV века и поражением исламских армий под Веной в 1523 г.

В этот период произошло событие, ставшее основополагающим для истории Церкви. В следствие определенных причин, в IX и X веках отношения между Восточной церковью с центром в Константинополе и Западной церковью с центром в Риме становились все более натянутыми. Растущее несогласие по поводу слова "*filioque*" ("и Сына") в Никейском Символе Веры сыграло немаловажную роль в обострении этой напряженной ситуации. Свой вклад внесли и другие факторы, включая политическое соперничество между латиноязычным Римом и грекоязычным

Константинополем, а также растущие притязания на власть со стороны римских пап. Окончательный разрыв между католическим Западом и православным Востоком обычно датируется 1054 годом, хотя эту дату и следует признать несколько произвольной.

Одним из серьезных результатов этой напряженности стало то, что между Западом и Востоком резко сократились богословские связи. Хотя такие западные богословы как Фома Аквинский широко пользовались трудами греческих отцов Церкви, эти труды относятся к более раннему периоду. Труды поздних православных богословов, таких как известный автор Григорий Палама, привлекали мало внимания на Западе. Можно сказать, что лишь в XX в. западное богословие начало открывать для себя богатства православной традиции.

В настоящей книге нас в первую очередь интересует западноевропейское богословие, которое оказало глубокое воздействие на современную христианскую мысль. Термин "средневековое богословие" часто используется для обозначения западного богословия этого периода, а термин "византийское богословие" используется по отношению к богословию Восточной церкви приблизительно того же периода, до падения Константинополя в 1453 г. В течение этого периода западноевропейской истории центры христианского богословия постепенно сместились на север, в центральную Францию и Германию. Хотя Рим оставался центром христианской власти в этом регионе, интеллектуальная деятельность стала постепенно перемещаться в такие центры как французские монастыри в Шартре, Реймсе и Беке. После основания средневековых университетов богословие быстро утвердилось как основная область академических интересов. В типичном средневековом университете насчитывалось четыре факультета: низший факультет гуманитарных и математических наук и три высших факультета: богословия, медицины и права.

ПОЯСНЕНИЕ ТЕРМИНОВ

Определение исторических периодов считается чрезвычайно сложным делом. Часть проблемы заключается в отсутствии всеобщего согласия по поводу определяющих характеристик этих периодов. Это в первую очередь относится к "средним векам", "Возрождению" и "новому времени". Существуют также большие трудности с определением некоторых интеллектуальных движений этого периода, особенно гуманизма.

Рассматриваемый в данной главе период породил два важнейшие интеллектуальные движения в истории человеческой мысли - *схоластику* и *гуманизм*. В период между 1300 и 1500 гг. схоластика и гуманизм господствовали в интеллектуальном - в том числе богословском - мире. Хотя можно утверждать, что к 1500 г. схоластика была уже в упадке, она все еще пользовалась огромным влиянием во многих европейских университетах, например в Парижском университете. Понять оба эти движения важно для любой попытки разобраться в развитии Христианского богословия в этот период, или понять религиозные и Интеллектуальные тенденции, впоследствии породившие Реформацию. Эти два движения взаимосвязаны, поскольку последнее обычно считается реакцией на культурную нищету и слишком сильную богословскую детализацию первой. Ниже мы попытаемся прояснить некоторые термины, используемые в литературе, касающейся этого важного периода Христианского богословия.

Средние века

Термин "средние века" введен авторами эпохи Возрождения и стал общепринятым к концу XVI века. Авторы Возрождения стремились дискредитировать период, вставший между славой классической древности и их собственным временем. Поэтому они изобрели термин "средние века" для обозначения неинтересной и застойной фазы, разделяющей два важных творческих периода. Прилагательное "средневековый" означает "относящийся к средним векам". Термин "средневековое богословие" стал общепринятым; обычно используется в значении "западноевропейское богословие периода между окончанием темных веков и XVI веком". Следует, однако, помнить, что этот термин следует признать неточным, спорным и подверженным различным толкованиям.

Когда в Западной Европе наконец закончились так называемые темные века, 'была подготовлена почва для возрождения в каждой области академической деятельности. Восстановление в некоторой степени политической стабильности во Франции в конце XI века способствовало возникновению Парижского университета, который быстро стал признанным интеллектуальным центром Европы. Ряд богословских "школ" был основан на левом берегу Сены и на острове Ситэ под сенью незадолго до этого построенного Собора Парижской Богоматери.

Одна из таких школ, "Коллеж де ля Сорбонн" (College de la Sorbonne), со временем достигла такой славы, что "Сорбонна" стало кратким названием Парижского университета. Даже в XVI веке Париж широко признавался как ведущий центр богословских и философских исследований; в числе его студентов можно назвать такие выдающиеся личности как Эразм Роттердамский и Жан Кальвин. Подобные научные центры были вскоре основаны и в других местах Европы. Начался новый период развития богословия, основным содержанием которого стала консолидация интеллектуального, юридического и духовного аспектов жизни христианской Церкви.

В начале средневекового периода центром развития богословия стала Франция, Несколько монастырей дали выдающихся христианских авторов и мыслителей, среди которых необходимо отметить Ланфранка (ок. 1010-1089) и Ансельма (ок.1033-1109 гг.), оба из монастыря в Беке (Нормандия). Парижский университет вскоре утвердился как ведущий центр богословской мысли. В нем трудились такие ученые, как Пьер Абеляр (1079-1142 гг.), Альберт Великий (ок.1200-1280 гг.), Фома Аквинский (ок. 1225-1274 гг.) и Бонавентура (ок. 1217-1274 гг.). XIV и XV вв. стали свидетелями значительного распространения университетов по Европе - новые университеты основывались в Германии и в других местах.

Парижский университет сыграл главную роль в развитии интереса к богословию в средние века. Вскоре после 1140 г. в университет преподавателем прибыл Пьер Ломбар. Его главной заботой стало побудить студентов преодолевать тернистые тропы богословия. Он написал учебник - вероятно одну из самых трудных книг, когда-либо написанных. В "*Sententiarum libri quattuor*" или "Четырех книгах сентенций" собраны цитаты из Писания и творений отцов Церкви, расположенные тематически. Пьер ставил перед своими студентами простую задачу: разобраться с цитатами. Эта книга оказалась чрезвычайно важной в развитии наследия Августина, поскольку студенты должны были освоить его идеи и примирить явно противоречивые тексты, найдя подходящее богословское объяснение встречающимся несоответствиям.

Некоторые авторы стремились добиться запрещения книги, обращая внимание на некоторые неосторожные высказывания (например, мнение о том, что Христос не существовал как Личность, взгляд получивший известность как "христологический нигилизм"). Однако, к 1215 г. эта книга прочно заняла место самого важного учебника того времени. Для богословов стало обязательным комментировать работу Ломбара. Возникающие в результате этого произведения, известные как "Комментарии на сентенции", стали одним из наиболее распространенных богословских жанров средних веков. Выдающимися примерами этого жанра можно назвать работы Фомы Аквинского, Бонавентуры и Дунса Скота.

Возрождение (Ренессанс)

Французский термин "Ренессанс" в настоящее время повсеместно используется для обозначения литературного и художественного возрождения в Италии в XIV и XV вв. В 1546 г. Паоло Джовио назвал XIV век "счастливым столетием, в котором можно считать, что латинская ученость возродилась" (*renatae*). Некоторые историки, в частности Яков Буркхардт, утверждали, что Возрождение породило современную эру. Именно в этот век, заявлял Буркхардт, люди стали впервые воспринимать себя как индивидуумы. Во многом, определение Возрождения в чисто индивидуалистичных терминах, данное Буркхардтом, представляется спорным. Однако, в одном он несомненно прав: в период Ренессанса в Италии возникло нечто новое и волнующее, что смогло заморозить многие поколения мыслителей.

Не совсем ясно, почему именно Италия стала колыбелью этого замечательного нового движения в истории идей. Выделяют несколько факторов, которые имеют отношение к данному вопросу.

1. Схоластическое богословие - основная интеллектуальная сила средневекового периода - никогда не пользовалось особым влиянием в Италии. Хотя многие итальянцы достигли богословской славы (включая Фому Аквинского и Григория Риминийского), они жили и работали в Северной Европе. Таким образом, в XIV веке в Италии существовал интеллектуальный вакуум. Любой вакуум неизбежно заполнится, и этот конкретный вакуум был заполнен гуманизмом Возрождения.
2. Италия полна видимыми и осязаемыми следами величия древности. Развалины древнеримских строений и памятников были разбросаны по всей земле, и в период Возрождения вызвали определенный интерес к цивилизации древнего Рима, побуждая мыслителей к возрождению классической римской культуры в период, отмеченный духовной засухой и бесплодием.
3. По мере распада Византии - Константинополь пал в 1453 г. - начался исход грекоязычных интеллектуалов на Запад. Италия была расположена в удобной близости от Константинополя, и это привело к тому, что эти эмигранты обосновывались в итальянских городах. Таким образом, возрождение греческого языка стало неизбежно, а это, в свою очередь, повлекло за собой возрождение интереса к греческой классике.

Совершенно очевидно, что центральным компонентом мировоззрения итальянского Ренессанса послужило возвращение к культурной славе древности и отмежевание от культурных достижений средних веков. Авторы Возрождения считали, что эти достижения перевешивались великими достижениями древности. То, что относилось к культуре в целом, относилось и к богословию. Считалось, что произведения позднеклассического периода полностью затмевали богословские работы средневековья, как по существу, так и в вопросах стиля. Действительно, Возрождение в некотором смысле можно рассматривать как реакцию на тот тип подхода к рассмотрению вопросов, который все больше ассоциировался с гуманитарными и богословскими факультетами североевропейских университетов. Раздраженные профессиональной узостью языка и дискуссий схоластики, авторы Возрождения совершенно игнорировали ее. В случае христианского богословия, путь к будущему заключался в прямом соприкосновении с Писанием и работами патристического периода. Ниже этот вопрос будет рассмотрен несколько подробнее.

Схоластика

Схоластика представляется, вероятно, одним из наиболее презираемых интеллектуальных движений в человеческой истории. Так, английское слово "*dunce*" ("тупица") происходит от имени одного из величайших схоластических писателей Дунса Скота. Схоластических мыслителей - "школяров" - часто изображают серьезно, хотя и бессмысленно, спорящими о том, сколько ангелов могут танцевать на острие иглы. Хотя именно этого спора, какими бы интригующими ни были его результаты, в действительности не происходило, он четко отображает то, как в начале XVI в. воспринималась схоластика большинством людей и особенно гуманистами - как пустые, безжизненные мудрствования над мелочами. В конце XV в. Эразм Роттердамский, деятельность которого будет рассматриваться подробнее ниже, провел несколько семестров в Парижском университете, в котором в то время господствовала схоластика. Он подробно описал то, что вызывало у него отвращение в Париже: вши, плохая еда, зловонные общественные уборные и совершенно невыносимые споры, которые вели схоласты. Мог ли Бог стать не человеком, а огурцом? Может ли Он изменить прошлое, превратив проститутку в девственницу? Хотя за этими спорами стояли важные вопросы, жалящее остроумие Эразма отвлекало внимание от самих этих вопросов на тот фривольный и глупый способ, которым они обсуждались.

Можно утверждать, что само слово "схоластика" изобретено гуманистическими авторами, которые стремились дискредитировать это движение. Мы уже отмечали, что фраза "средние века", большей частью, также изобретение гуманистов, придуманная авторами XVI в. для пренебрежительного обозначения малоинтересного застойного периода между античностью

(классическим периодом) и современностью (Возрождением). "Средние века" рассматривались не более чем интермедия между культурным великолепием античности и его возрождением в период Ренессанса. Точно так же термин "схоластика" использовался гуманистами для обозначения, так же пренебрежительно, идей средних веков. В своем стремлении дискредитировать идеи средневекового периода с тем, чтобы усилить привлекательность классического периода, гуманисты мало интересовались различиями между разными типами "схоластики" - например, между томистами и скотистами. Таким образом, слово "схоластика" предвзято и неточно - и все же историки не могут избежать его использования.

Как можно определить схоластику? Как и многим другим значительным культурным терминам, таким как "гуманизм" или "Просвещение", этому слову трудно дать точное определение, способное отделить должные характерные позиции основных средневековых школ. Возможно, полезным окажется следующее рабочее определение: под схоластикой следует понимать средневековое движение, процветавшее в период между 1200 и 1500 гг., которое делало акцент на рациональном оправдании религиозной веры. Термин "схоластика" относится не к *особым системам верований*, а к *определенному способу организации богословия* - высокоразвитому методу представления материала, тонким разграничениям и попыткам достичь всеобъемлющего взгляда на богословие. Вполне понятно, почему с точки зрения ее гуманистических критиков, схоластика казалась выродившейся в не более чем мелочные рассуждения о малозначительных вещах.

Тем не менее, можно утверждать, что схоластика проделала важную работу в некоторых ключевых областях христианского богословия, особенно в связи с ролью разума и логики в богословии. Труды Фомы Аквинского, Дунса Скота и Вильяма Оккама, которых часто выделяют как трех наиболее влиятельных авторов-схоластов, внесли существенный вклад в эту область богословия, который служит ориентиром для всех последующих поколений.

Какие же существуют типы схоластики? Как и "гуманизм", термин "схоластика" определяет подход или метод, а не набор доктрин, которые возникают в результате применения этого метода. Поэтому, можно сказать, что существуют несколько типов схоластики. В настоящем разделе будут кратко рассмотрены основные типы, или "школы", обращая особое внимание на те, которые оказали влияние на развитие богословия в средние века. Начнем с проведения разграничения между "реализмом" и "номинализмом", двумя совершенно различными теориями познания, имевшими большое значение для развития схоластики.

Реализм и номинализм

Разграничение между "реализмом" и "номинализмом" имеет большое значение для понимания средневекового богословия, что обязывает нас остановиться на нем подробнее. В раннесхоластическом периоде (ок. 1200 - ок. 1350 гг.) преобладал реализм, в то время как в позднем периоде (ок. 1350-ок. 1500 гг.) преобладающим стал номинализм. Различия между этими двумя системами можно описать следующим образом. Представьте себе два белых камня. Реализм утверждает, что существует универсальная концепция "белизны", которую воплощают эти два камня. В то время как эти два конкретные камня существуют в пространстве и времени, универсалия "белизны" существует в другой метафизической плоскости. С другой стороны, номинализм утверждает, что универсальная концепция белизны является излишней и вместо этого утверждает, что мы должны сосредоточиться на частностях. Существуют эти два белых камня - и нет необходимости начинать рассуждения об "универсальной концепции белизны".

Идея об "универсалии", приведенная здесь без определения, нуждается в дальнейшем рассмотрении. Возьмем, например, Сократа. Он - человек и представитель человечества. Возьмем также Платона и Аристотеля. Они также люди и представители человечества. Мы могли бы еще долго продолжать, называя любое количество отдельных людей, одна структура повторялась бы: данный человек - представитель человечества. Реализм утверждает, что абстрактная идея человечества имеет реальное самостоятельное существование. Она является универсалией; конкретные люди - например Сократ, Платон и Аристотель - конкретные примеры этой

универсалии. Общая черта человечности, которая объединяет этих людей, имеет самостоятельное существование.

В раннесредневековый период преобладали две крупные схоластические "школы", находящиеся под влиянием реализма. *Томизм* и *ско-томизм* возникли из произведений соответственно Фомы Аквинского и Дунса Скота. В период поздней схоластики, однако, ведущее место заняли две другие школы, основывавшиеся уже не на реализме, а на номинализме. Они известны как "современный путь" (*via moderna*) и "современная августинианская школа" (*schola Augustiniana moderna*).

Современный путь

Термин "*via moderna*" - "современный путь" - в настоящее время получает все большее признание как наилучший способ обозначения движения, когда-то называемого "номинализм" и имевшего в числе своих последователей таких мыслителей XIV и XV вв. как Вильям Оккам, Пьер д'Эйи, Роберт Холкот и Габриель Биль. В XV в. "современный путь" проник во многие североевропейские университеты, например в Парижский, Гейдельбергский и Эрфуртский. Кроме философского номинализма, это движение приняло доктрину оправдания, которую многие его критики называли "пелагианской". Именно на этом фоне возникло богословие Лютера.

Современная августинианская школа

Одним из оплотов "современного пути" в начале XIV в. стал Оксфордский университет. Здесь проявилась первая крупная негативная реакция против этого движения. Она началась благодаря Томасу Бредвардину, позднее ставшему архиепископом Кентерберийским. В своей работе "Дело Бога против Пелагия" Бредвардин обрушился с суровой критикой на идеи оксфордского "нового пути". Он разработал такую теорию оправдания, которая представляет собой возвращение к взглядам Августина, изложенным в его антипелагианских работах.

Столетняя война 1337-1453 гг. привела к все большей изоляции такого важного центра богословских исследований, как Оксфорд от континентальной Европы. В то время как идеям Бредвардина предстояло найти в Англии последователя в лице Джона Виклифа, на континенте они были подхвачены Григорием Риминийским из Парижского университета. Григорий имел одно большое преимущество перед Бредвардином. Он был членом религиозного ордена (Ордена отшельников Августина, обычно называемого "Августинским орденом"). Точно так, как доминиканцы распространяли взгляды Фомы Аквинского, а францисканцы идеи Дунса Скота, августинцы стали распространять идеи Григория Риминийского. Именно эта передача августинианской традиции, восходящей к Григорию Риминийскому, и в настоящее время все больше приобретает название "*schola Augustiniana moderna*" ("современная августинианская школа"). Каковыми же были эти взгляды.

Во-первых, Григорий принял номиналистский взгляд на вопрос об универсалиях, как и многие мыслители того времени. Он имел мало общего с реализмом Фомы Аквинского или Дунса Скота. В этом отношении, у него было много общего с мыслителями "современного пути", такими, как Роберт Холкот и Габриель Биль. Во-вторых, Григорий разработал сотериологию, или доктрину спасения, которая отражает влияние Августина. В ней мы находим акцент на необходимости благодати, на падшести и греховности человечества, на божественной инициативе в оправдании и на божественном предопределении. Спасение понимается как полностью дело Божье, от начала до конца. В то время как сторонники "современного пути" считали, что люди сами могут начать свое спасение "стараясь по мере сил", Григорий настаивал, что только Бог может начать оправдание.

Сторонники "современного пути" считали, что большинство (но не все) источники спасения находятся внутри человеческой природы. Заслуги Христа служат всего лишь примером источника, лежащего вне человека; способность противостоять греху и обратиться к праведности представляется, с точки зрения таких авторов, как Биль, примером жизненно важного источника спасения, находящегося внутри человека. В отличие от данного мнения, Григорий Риминийский

утверждал, что эти источники находятся исключительно вне человеческой природы. Даже способность противостоять греху и обратиться к праведности возникает благодаря божественным действиям, а не человеческим усилиям.

Совершенно очевидно, что эти два подхода представляют собой два явно различных понимания человеческой и божественной роли в оправдании. Хотя академическое августицианство Григория особенно связано с августинским орденом, не все августинские монастыри и университетские школы придерживались этих идей. Тем не менее, представляется, что в позднем средневековье накануне Реформации существовала школа, имеющая сильный августицианский уклон. Во многом, можно считать, что виттенбергские реформаторы, с их особым акцентом на антипелагианских работах Августина Гиппонийского, открыли и оживили эту традицию.

Гуманизм

Термин "гуманизм" в настоящее время обозначает мировоззрение, которое отрицает существование или значение Бога, или которое представляет чисто мирские взгляды. В эпоху Возрождения это слово имело другое значение. Большинство гуманистов того периода были религиозными людьми, стремящимися к очищению и обновлению христианства а не к его уничтожению. Определить термин гуманизм оказывается достаточно сложно. В недавнем прошлом преобладали два понимания этого движения. Согласно первому, гуманизм был движением, посвятившим себя изучению классических языков и литературы; согласно второму, гуманизм был набором идей, заключающих в себе новую философию Возрождения.

Совершенно очевидно, что оба эти определения имеют серьезные недостатки. Например, не вызывает сомнений, что Ренессанс стал свидетелем подъема классической учености. Греческая и латинская классика широко изучались на языке оригинала. Поэтому, может показаться, что гуманизм был, по существу, движением ученых, занятых изучением классического периода. Однако такое понимание оставляет в стороне вопрос о том, почему гуманисты вообще ставили на первое место изучение классики. Имеющиеся свидетельства несомненно указывают на то, что такое изучение было средством, а не самоцелью. Целью являлось содействие современному устному и письменному красноречию. Иными словами, гуманисты изучали классику как модель письменного красноречия, ради вдохновения и поучения. Классическая ученость и филологическая грамотность были лишь орудиями, с помощью которых использовались сокровища древности. Как уже неоднократно указывалось, количество работ гуманистов, посвященных устному и письменному красноречию, значительно превосходит количество работ, посвященных классической науке или филологии.

По мнению некоторых недавних исследователей гуманизма, движение воплощало новую философию Возрождения, которая возникла как реакция на схоластику. Исходя из этого, утверждают, что Ренессанс был веком платонизма, в то время как схоластика была периодом аристотелианства. Другие утверждают, что Ренессанс представлял собой по существу антирелигиозное явление, предвосхищавшее секуляризм Просвещения в восемнадцатом веке.

Это несколько амбициозное понимание гуманизма сталкивается с двумя серьезными трудностями. Во-первых, представляется, что гуманисты были озабочены в первую очередь развитием красноречия. Хотя нельзя сказать, что гуманисты не сделали какого-либо существенного вклада в философию, остается фактом, что их в первую очередь интересовал мир букв. В сравнении с работами, посвященными красноречию, лишь очень немногие гуманистические произведения были посвящены философии; и те, как правило, носили любительский характер.

Во-вторых, глубокое изучение гуманистических произведений выявляет следующий интересный факт: "гуманизм" оказывается чрезвычайно разнородным движением. Например, многие гуманистические течения действительно склонялись к платонизму, однако другие весьма благосклонно относились к аристотелианству. Хотя некоторые итальянские гуманисты действительно проявляли антирелигиозные чувства, однако большинство их были глубоко религиозными людьми. Некоторые гуманисты действительно придерживались республиканских

убеждений, однако другие имели совершенно иные политические взгляды. Недавние исследования обратили внимание на менее привлекательную сторону гуманизма - одержимость некоторых гуманистов магией и суевериями, которую трудно согласовать с традиционным взглядом на это движение. Короче говоря, становится все более очевидным, что в "гуманизме" отсутствовала какая-либо последовательная философия. Это движение не характеризовалось какой-либо одной преобладающей политической или философской идеей. Многие считают, что термин "гуманизм" следует убрать из исторического лексикона, поскольку он не имеет значимого содержания. Называя писателя гуманистом, мы мало что говорим о его или ее философских, политических или религиозных взглядах.

Более реалистическим подходом, который в настоящее время получает все большее признание, можно признать взгляд на гуманизм как на культурное или образовательное движение, интересующееся, в первую очередь, содействием красноречию в различных его формах. Его интерес к морали, философии и политике имеет вторичное значение. Быть гуманистом значило в первую очередь заботиться о красноречии, а затем уже обо всем остальном. Гуманизм можно назвать по существу культурной программой, которая обращалась к классической древности как модели красноречия. В искусстве и архитектуре, как и в устном и письменном слове, древность считалась источником культурных ценностей, из которого мог черпать Ренессанс. Гуманизм, таким образом, сосредотачивался на том, как идеи были получены и выражены, а не их фактическим содержанием. Гуманист мог быть платоником или аристотелианцем - в обоих случаях, интересующие его идеи происходили из древности. Гуманист мог быть скептиком или верующим - в обоих случаях он отстаивал свою точку зрения, исходя из древности.

Североевропейский гуманизм

Особое значение для развития богословия приобрел гуманизм североевропейский, а не итальянский. Поэтому, мы должны в первую очередь рассмотреть, какую именно форму и характер приняло это североевропейское движение.

В настоящее время становится все более очевидным, что североевропейский гуманизм находился под сильным влиянием итальянского гуманизма на каждой ступени своего развития. Можно выделить три основных канала проникновения методов и идеалов итальянского Возрождения в северную Европу:

1. Благодаря североевропейским ученым, которые посещали Италию, чтобы учиться в итальянских университетах, или в составе дипломатических миссий. Возвращаясь на родину, они привозили с собой дух Ренессанса.
2. Благодаря зарубежной переписке итальянских гуманистов. Гуманизм, как известно, проявлял значительный интерес к развитию письменного красноречия, и написание писем рассматривалось как средство воплощения в жизнь и распространения идеалов Возрождения. Итальянские гуманисты вели обширную переписку практически со всеми частями Северной Европы.
3. Благодаря печатным книгам, поступающим из таких источников как Альдинский печатный дом в Венеции. Эти работы часто перепечатывались североевропейскими издательствами, в первую очередь расположенными в г. Базеле в Швейцарии. Итальянские гуманисты часто посвящали свои работы североевропейским покровителям, обеспечивая, таким образом, внимание к ним в потенциально влиятельных кругах.

Хотя внутри североевропейского гуманизма существовало широкое разнообразие взглядов, два идеала получили широкое признание во всем движении. Во-первых, мы обнаруживаем тот же интерес к устному и письменному красноречию, по образцу классического периода, что и в итальянском Возрождении. Во-вторых, мы обнаруживаем религиозные стремления, направленные к возрождению целостности христианской Церкви. Латинский лозунг "Christianismus renascens" ("христианство возрождаемое") суммирует цели этого движения и указывает на его связь с "возрождением" учености, которая в целом характерна для Ренессанса.

Ввиду важности гуманизма для Реформации в Европе рассмотрим различные его местные варианты, уделяя особое внимание Швейцарии, Франции и Англии.

Швейцарский гуманизм

Возможно, в связи со своим географическим положением, Швейцария оказалась особенно восприимчивой к идеям итальянского Возрождения. Венский университет привлекал большое количество студентов из этого региона. "Дворцовый переворот" на факультете гуманитарных наук, устроенный, в основном, благодаря влиянию Конрада Цельтиса, привел к тому, что в конце XV в. Вена стала центром гуманистической учености, привлекая таких людей, как великий гуманистический автор Иоахим фон Ватт, псевдоним - Вадриан. Добившись в Вене всех академических почестей, Вадриан вернулся в свой родной город Сен-Галлеи, став в 1529 г. его ведущим гражданином (бургомистром). В 1510-е годы аналогичной репутации добился и Базельский университет, ставший центром гуманистической группы (обычно называемой братством), которая образовалась вокруг таких людей, как Томас Витенбах.

Швейцарский гуманизм достаточно хорошо изучен и его шкала ценностей вполне понятна. С точки зрения его ведущих представителей христианство представляется в первую очередь образом жизни, а не набором доктрин. Церковь действительно нуждалась в реформе, однако эта реформа прочно связывалась, главным образом, с нравственностью всей Церкви и духовным обновлением отдельных верующих. Реформа церковной доктрины не считалась острой необходимостью.

Шкалу ценностей швейцарского гуманизма можно охарактеризовать как глубоко моралистичную, причем Священное Писание рассматривалось как руководство к правильному нравственному поведению христиан, а не как повествование об обетованиях Божьих. Это имело ряд последствий, особенно в связи с доктриной оправдания. Во-первых, вопросы, которые возбуждали интерес Лютера к этой доктрине, в кругах швейцарских богословов практически не рассматривались. Оправдание не считалось важным вопросом. Во-вторых, когда этот вопрос приобрел большое значение в Германии, в 1520-е годы в швейцарских гуманистических кругах стало проявляться определенное беспокойство по поводу лютеровской доктрины оправдания. С точки зрения швейцарских гуманистов Лютер разрабатывал идеи, которые представляли серьезную угрозу нравственности и характерному этосу их движения.

Эти замечания имеют особое значение в связи с Ульрихом Цвингли, который получил образование в Венском (1498-1502 гг.) и Базельском (1502-1506 гг.) университетах. Реформы, начатые Цвингли в 1519 г. в Цюрихе, несут на себе печать швейцарского гуманистического морализма. Августин, "богослов благодати", начинает занимать заметное место в мыслях Цвингли лишь в 1520-е гг. (Причем его влияние относилось, в первую очередь, к вопросу о таинствах). В конце концов, Цвингли порвал с морализмом швейцарских гуманистов (вероятно, около 1523 г., но никак не позднее 1525 г.), однако до этого момента его реформы основывались на моралистическом образовательном мировоззрении, характерном для швейцарских гуманистических братств того периода.

Французский гуманизм

В начале XVI в. во Франции изучение права находилось в процессе радикального пересмотра. При Франциске I абсолютная французская монархия с ее усиливающимся стремлением к административной централизации считала правовую реформу важной для модернизации Франции. Для того, чтобы ускорить процесс реформ, имеющий целью создать правовую систему, действующую на территории всей Франции, она покровительствовала группе ученых из университетов в Бурже и Орлеане, которые занимались теоретическими аспектами общих правовых кодексов, основанных на всеобщих принципах. Пионером среди них был Гийом Буде, который ратовал за прямое возвращение к римскому праву как средству удовлетворения новых правовых нужд Франции, которое справедливо считалось одновременно красноречивым и экономичным. В отличие от итальянской традиции (*mos italicus*) прочтения классических правовых текстов в свете комментариев средневековых юристов, французы разработали

процедуру (*mos gallicus*) обращения к непосредственно классическим правовым первоисточникам на языке оригинала.

Прямым следствием обращения французских гуманистов непосредственно к истокам стало заметное пренебрежение к аннотациям и комментариям. Они считались не полезными орудиями изучения, а препятствием на пути к первоначальному тексту. Толкования классических римских правовых текстов, составленные такими авторами как Бартоль и Аккурсий стали считаться неправильными. Они считались искажающими фильтрами, стоящими между читателем и текстом. По мере того, как гуманистическая наука становилась все более уверенной в своих высказываниях, надежность Аккурсия и других авторов стала все больше вызывать сомнения. Великий испанский ученый Антонио Небриха опубликовал подробный список ошибок, которые он обнаружил в комментариях Аккурсия, а Рабле презрительно писал о "неуместных мнениях Аккурсия".

Следует отметить важность этого движения для Реформации. Одним из студентов в Бурже и Орлеане в период расцвета этого французского правового гуманизма был будущий церковный реформатор Жан Кальвин, который прибыл в Орлеан около 1528 г. Изучая гражданское право в Орлеане и Бурже, Кальвин непосредственно соприкоснулся с важным составляющим элементом гуманистического движения. Это знакомство, по крайней мере, сделало Кальвина компетентным юристом. Когда впоследствии ему пришлось участвовать в кодификации "законов и эдиктов" Женева, он широко пользовался своими знаниями по *corpus iurus civilis* в вопросах контрактного и имущественного права и юридической процедуры. Однако Кальвин научился у французского гуманизма не только этому.

Можно утверждать, что истоки методов Кальвина как, возможно, величайшего библейского комментатора и проповедника своего времени лежат в его изучении права в интеллектуальной атмосфере Орлеана и Буржа. Имеются все основания полагать, что Кальвин научился в Бурже необходимости быть компетентным филологом, подходить непосредственно к изучению первоисточников, истолковывать их в лингвистическом и историческом параметрах их контекста, а также применять их к нуждам своего времени. Именно такое отношение лежит в основе кальвиновского толкования Писаний, особенно в его проповедях, в которых он стремится слить воедино горизонты Писания и кругозор его слушателей. Французский гуманизм дал Кальвину как стимул, так и орудия, позволяющие использовать документы прошлого в конкретной ситуации города Женева в 1550-е годы.

Английский гуманизм

Вероятно, один из важнейших центров гуманизма в начале XVI в. в Англии находился в Кембриджском университете, хотя не следует недооценивать значение Оксфорда и Лондона. Кембридж стал колыбелью ранней английской Реформации, в центре которой находился "Кружок белой лошади" (по названию ныне не существующей таверны, расположенной вблизи Куинз Колледж), где в начале 1520-х гг. собирались такие люди как Роберт Барнес, чтобы прочесть и обсудить последние работы Мартина Лютера. Как и можно было ожидать, таверну вскоре прозвали "маленькой Германией", точно так же как позднее район Кинг-Стрит, где когда-то возникла Кембриджская коммунистическая партия, получил в 1930-е гг. известность как "маленькая Москва".

ВЕДУЩИЕ БОГОСЛОВЫ

Из множества крупных богословов, которые работали в этот грандиозный творческий период, следующие представляются особенно интересными и значительными.

Ансельм Кентерберийский (ок.1033-1109 гг.)

Ансельм родился в Северной Италии, однако вскоре переехал во Францию, которая в то время все больше завоевывала репутацию центра учености. Он быстро освоил искусство логики и грамматики и добился внушительной репутации как преподаватель в Норманском аббатстве в Беке. Работая на заре богословского возрождения в XII веке, Ансельм сделал решающий вклад в двух областях богословия: в области доказательств бытия Божьего и в области рационального истолкования смерти Христа на кресте.

Его работа "Proslogion" (это слово практически непереводимо, от греч. "к слову" - прим.ред.) вышла в свет около 1078 г. Ее вне всяких сомнений назвать замечательной книгой. В ней Ансельм ставит перед собой задачу формулировки аргументации, которая привела бы к вере в существование и характер Бога как высшего блага. Аналитические рассуждения, часто известные как "онтологический аргумент" доказывают существование Бога, исходя из утверждения, что Он "является Тем, выше Которого нельзя ничего представить". Хотя этот довод подвергался критике, он до сих пор остается одним из наиболее интригующих компонентов философского богословия. "Proslogion" также имеет значение благодаря своему четкому обращению к разуму в вопросах богословия и осознанию роли логики. Во многом эта работа предвосхищает наиболее яркие моменты схоластического богословия. Фраза Ансельма "*fides quaerens intellectum*" ("вера, ищущая понимания") стала широко использоваться.

После норманского завоевания Англии (1066 г.), в 1093 г. Ансельму предложили стать архиепископом Кентерберийским, обеспечивая тем самым утверждение норманского влияния на английскую церковь. Этот период его жизни нельзя назвать счастливым, поскольку он был омрачен рядом конфликтов между церковью и монархией по поводу земельных прав. В один из периодов, проведенных вдали от Англии в Италии, Ансельм написал, вероятно, одну из своих наиболее важных работ "Cui Deus homo" ("Почему Бог стал человеком"). В этой работе Ансельм стремился изложить рациональное объяснение необходимости того, что Бог стал человеком, а также анализ тех благ, которые получило человечество в результате воплощения и смирения Сына Божьего. Этот труд, который будет рассмотрен подробнее ниже, продолжает иметь основополагающее значение при любом разборе "теорий искупления" - для осознания смысла смерти и воскресения Христа и их значения для всего человечества. В этой книге также воплотились лучшие черты схоластики: обращение к разуму, логическое построение доводов, кропотливое исследование всей глубины идей, а также основополагающее убеждение, что по своей сути христианское Евангелие рационально и рациональность его доказана.

Фома Аквинский (ок. 1225-1274 гг.)

Фома Аквинский, младший сын графа Ландульфа Аквинского, родился в замке Роккасекка в Италии. Судя по его прозвищу - "бессловесный бык" - он был достаточно дородным человеком. В 1244 г., еще будучи юношей, Аквинат решил вступить в доминиканский орден, известный также как "орден проповедников". Его родители воспротивились этой идее: они надеялись, что он станет бенедиктинцем и, возможно, со временем займет пост настоятеля Монте Кассино - одну из наиболее престижных должностей средневековой церкви. Его братья насильно заключили его в одном из семейных замков, в течение года Стараясь убедить его изменить свое решение. И все же, несмотря на сопротивление семьи, он сделал по-своему, став в конце концов одним из важнейших религиозных мыслителей средних веков. Один из его учителей якобы сказал, что "мычание этого быка услышит весь мир".

Аквинат начал свое образование в Париже, а затем в 1248 г. переехал в Кельн. В 1252 г. он вернулся в Париж, чтобы изучать богословие. Спустя четыре года, ему было предоставлено разрешение преподавать богословие в этом университете. В течение трех следующих лет он читал лекции по Евангелию от Матфея и начал писать свою работу "Summa contra Gentiles" ("Сумма доводов против язычников"). В этой важной работе Аквинат привел существенные доводы в пользу христианской веры для миссионеров, работающих среди мусульман и евреев. В 1266 г. он начал работу над самым знаменитым своим произведением, обычно известным по его латинскому названию "Summa Theologiae". В этой работе Фома Аквинский проводит подробное исследование ключевых аспектов христианского богословия (например, роль разума и веры), а также детальный анализ ключевых доктринальных вопросов (например, о божественности Христа) Работа

разделена на три части, причем первые две части в свою очередь подразделяются на два раздела. Часть первая рассматривает Бога как Творца; во второй части рассматривается восстановление связи человека и Бога; часть третья рассматривает то, как Личность и труды Христа приводят к спасению человечества.

Аквинат объявил 6 декабря 1273 г., что не может более писать. "Все, что я написал, кажется мне соломинкой". Возможно, у него был срыв, вызванный, вероятно, слишком интенсивной работой. Он скончался 7 марта 1274 г..

Среди основных заслуг Аквината в области богословия, следующие имеют особое значение и будут подробнее рассмотрены далее в настоящей книге:

- "пять путей" (аргументы в пользу существования Бога) (см.стр.132-135);
- принцип аналогии, который представляет собой богословское основание для познания Бога через творение;
- отношение между верой и разумом.

Дунс Скот (ок. 1266-1308 гг.)

Дунса Скота без преувеличения можно назвать одним из величайших умов средневековья. За свою короткую жизнь он успел преподавать в Кембридже, Оксфорде и Париже и написал три версии "Комментарий на сентенции". Известный как "богослов тонкостей", благодаря тонким разграничениям, которые он часто проводил между возможным значением терминов; он внес существенный вклад в ряд направлений христианского богословия. Здесь можно упомянуть лишь о трех из них.

1. Скот был сторонником теории познания, которая прочно связывалась с Аристотелем. В период раннего средневековья преобладала другая теория познания, восходящая к Августину Гиппонийскому и известная как "иллюминационизм". В ней познание понималось как возникающее из просветления человеческого разума Богом. Скот подверг этот взгляд, сторонниками которого числились такие авторы, как Генрих Гентский, уничижительной критике.
2. Скот считал, что Божественная воля имеет приоритет над Божественным разумом - доктрина, часто называемая волюнтаризмом. Фома Аквинский утверждал первенство Божественного разума; Скот проложил дорогу новым подходам к богословию, основанным на предположении о приоритете Божественной воли. Приведем пример. Рассмотрим идею заслуг - то есть нравственных действий человека, которые Бог считает достойными награды. На чем основывается такое решение? Аквинат утверждал, что Божественный разум признает достоинство человеческого нравственного поступка. После этого он предписывает воле должным образом наградить это действие. Скот рассуждал по-другому. Божественное волеизъявление о награде предшествует какой-либо оценке достоинства поступка. Этот подход имеет большое значение в связи с доктринами оправдания и предопределения и будет подробнее рассмотрен ниже.
3. Скот придерживался мнения о непорочном зачатии Марии, матери Иисуса, и отстаивал эту доктрину. Фома Аквинский утверждал, что Мария разделяла общее греховное состояние человечества. Как и все остальные, за исключением Христа, она была запятнана грехом (лат. *macula*). Скот, однако, утверждал, что Христос, достоинством совершенных Им дел искупления, смог избавить Марию от пятна первородного греха. Влияние Скота оказалось таковым, что к концу средних веков "положение о непорочности" (англ. *"immaculate position"*, от лат. *immacula* - "безгрешная, непорочная") стало господствующим.

Вильям Оккам (ок. 1285-1347 гг.)

Во многом, можно считать, что Оккам разрабатывал некоторые из тем, связанные со Скотом. Особое значение имеет его последовательная защита волонтаристской позиции, признающей приоритет Божественной воли над Божественным разумом. Однако, вероятно, именно его философская позиция заслужила ему выдающееся место в истории христианского богословия. Следует отметить два важных элемента учения.

1. "Лезвие Оккама", часто называемое "принципом экономии". Оккам настаивал на том, что простота - как философская, так и богословская добродетель. Его "лезвие" отсекало всякие гипотезы, которые не представлялись абсолютно необходимыми. Это имело большое значение для его богословия оправдания. Ранние средневековые богословы (включая Фому Аквинского) утверждали, что Бог вынужден оправдывать грешное человечество посредством "сотворенных одеяний благодати" - иными словами, промежуточной сверхъестественной субстанции, вводимой Богом в человеческую душу, которая позволяла объявить грешника оправданным. Таким образом, открывался путь для более личностного подхода к оправданию, связанного с ранней Реформацией.

2. Оккам выделялся настойчивой приверженностью идеям номинализма. Частично, это явилось результатом использования его "лезвия": универсалии были объявлены совершенно ненужной гипотезой и, поэтому, отброшены. Распространение учения "современного пути" по Западной Европе, во многом, его заслуга. Одним из аспектов его мысли, который оказался особенно важным, стала "диалектика между двумя силами Божьими". Это позволило Оккаму сравнивать то, как обстоят дела, с тем, как они могли бы обстоять. Подробное рассмотрение данной проблемы будет представлено ниже; здесь же достаточно отметить, что Оккам внес решающий вклад в дискуссию о Божественном всемогуществе, которая сохраняет свое значение по сей день.

Эразм Роттердамский (ок. 1469-1536 гг.)

Дезидерий Эразм обычно считается наиболее значительным гуманистическим автором Возрождения. Он оказал глубокое влияние на христианское богословие первой половины XVI века. Ни одним образом не будучи протестантом, Эразм многое сделал, чтобы заложить интеллектуальный фундамент Реформации, причем в немалой степени благодаря своей редакционной работе, включавшей издание первого печатного текста греческого Нового Завета. Его "*Enchiridion militis Christiani*" (Оружие христианского воина) стало вехой в издании религиозной литературы. Хотя эта работа была впервые напечатана в 1503 г., а затем перепечатана в 1509 г., основное влияние оказало ее третье издание в 1515 г. Начиная с этого момента ее популярность постоянно росла, выдержав двадцать три издания. Она напрямую обращалась к образованным мирянам, которых Эразм считал самым важным достоянием Церкви. Ее поразительная популярность позволяет предположить, что она привела к радикальному изменению в самосознании мирян - едва ли можно пройти мимо того факта, что реформационное движение в Цюрихе и Виттенберге началось вскоре после того как "*Enchiridion*" приобрел популярность.

В книге "*Enchiridion*" выдвинут революционный тезис о том, что Церковь тех дней могла быть реформирована коллективным возвращением к творениям отцов Церкви и Писанию. Регулярное чтение Писания выдвигается как ключ к новому мирскому благочестию, на основании которого Церковь можно было обновить и реформировать. Эразм воспринимал свою работу как руководство к Писанию для мирянина, содержащее простое, однако ученое изложение "философии Христа". Эту философию можно в действительности назвать своего рода практической моралью, а не академической философией: Новый Завет затрагивает вопрос о добре и зле, с тем, чтобы человек мог избегать последнего и любить первое. Новый Завет это *lex Christi*, "закон Христов", которой христиане призваны соблюдать. Христос представляется примером, которому христиане призваны подражать. Однако Эразм понимает христианскую веру не как простое внешнее соблюдение нравственного кодекса. Его характерно гуманистический акцент на внутренней религии приводит его к предположению, что чтение Писания преображает читателя, давая ему новый мотив к любви к Богу и ближним.

Некоторые черты этой книги имеют особое значение. Во-первых, по мнению Эразма, будущая жизненность христианства заключается в мирянах, а не духовенстве. Духовенство рассматривается как учителя, чья функция - позволить мирянам достичь такого же уровня понимания как и у них. Он исключает всякие суеверия, закрепляющие превосходство духовенства над мирянами. Во-вторых, сильный акцент Эразма на "внутренней религии" приводит к такому пониманию христианства, которое не оставляет места для церкви - ее обрядов, священников или институтов. Зачем исповедоваться в своих грехах другому человеку, только потому, что он священник, спрашивает Эразм, когда можно обратиться непосредственно к Богу?

Наряду с этими радикальными предложениями, Эразм Роттердамский предпринял ряд обширных научных исследований. Два из них имеют особое значение для развития христианского богословия:

1. Подготовка первого греческого Нового Завета. Как было отмечено выше, это дало богословам прямой доступ к первоначальному тексту Нового Завета, что привело к взрывным результатам.
2. Подготовка надежных изданий патристических произведений, включая творения Августина. Таким образом, богословы получили доступ к полному тексту этих работ, вместо того, чтобы довольствоваться вторичными цитатами, часто вырванными из контекста. В результате стало развиваться новое понимание богословия Августина, что оказало большое влияние на развитие богословия в тот период.

ОСНОВНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ ВОПРОСЫ

Крупное возрождение в богословии, произошедшее в течение рассматриваемого периода, коснулось ряда вопросов, из которых особое значение имеют следующие. В настоящем разделе они лишь перечисляются, а подробнее будут рассмотрены далее. Первые шесть из них связаны со схоластикой, вторые два с гуманизмом.

Консолидация патристического наследия

Когда "темные века" закончились, христианские богословы старались продолжить там, где остановились великие патристические авторы. Поскольку Западная церковь была латиноязычной, вполне естественно, что ее богословы занялись сбором произведений Августина Гиппонийского и рассматривали их как точку отсчета для формирования их собственного богословского мировоззрения. "Сентенции" Петра Ломбарда можно считать критическим собранием цитат ("сентенций"), взятых, в основном, из творений Августина, на которые средневековые богословы считали своей обязанностью сделать свои комментарии.

Изучение роли разума в богословии

Стремление подвести надежное основание под христианские богословские построения привело к исследованиям роли разума в богословии. Указанная тема стала главной темой схоластики. В процессе богословского возрождения раннего средневековья стали преобладать два направления: необходимость систематизировать и расширить христианское богословие, и необходимость доказать присущую ему рациональность. Хотя в основном раннесредневековое богословие не вышло, практически, за рамки повторения взглядов Августина, ширилось стремление систематизировать идеи Августина, а затем идти дальше. Но как можно было это сделать? Срочно возникла необходимость в "теории метода". К тому же, встал вопрос о том, на основании какой философской системы стало бы возможным доказать рациональность христианского богословия.

В XI в. Ансельм Кентерберийский выразил эту основополагающую уверенность в рациональности христианской веры в двух фразах, которые стали связываться с его именем: "*fides quaerens intellectum*" ("вера, ищущая понимания") и "*credo ut intellegam*" ("верую, чтобы понимать"). Его основополагающий взгляд заключался в том, что, хотя вера предшествует пониманию, содержание

этой веры тем не менее рационально. Эти определяющие формулировки утверждали приоритет веры над разумом, точно так же, как и полную разумность веры. В предисловии к своей работе "*Monologium*" Ансельм ясно выразил, что он не собирается ничего устанавливать в Писании на основании самого Писания; он скорее стремится устанавливать все на основании "рациональных свидетельств и в естественном свете истины". Тем не менее, Ансельм не был рационалистом; разум имеет свои границы!

Весь XI и начало XII веков стали свидетелями растущего убеждения в том, что философия может оказать огромную помощь христианскому богословию в двух различных направлениях. Во-первых, она может доказать разумность веры и, таким образом, защитить ее от нехристианских критиков. Во-вторых, она предлагает пути систематического исследования и расположения догматов веры с тем, чтобы они стали более понятны. Однако встал вопрос о том, какой философией следовало воспользоваться. Ответом послужили вновь открытые в конце XII и начале XIII веков произведения Аристотеля. Примерно к 1270 г. Аристотель был признан как "Философ". Его идеи стали господствующими в богословской мысли, несмотря на настойчивое сопротивление со стороны более консервативных кругов.

Благодаря влиянию таких авторов как Фома Аквинский и Дуне Скот, идеи Аристотеля утвердились как лучшее средство консолидации и развития христианского богословия. Таким образом, идеи христианского богословия были систематизированы на основании аристотелевских исходных посылок. Точно так же, рациональность христианской веры доказывалась на основании идей Аристотеля. Так, некоторые из знаменитых доказательств бытия Божьего Фомы Аквинского в действительности основываются на принципах аристотелевской физики, а не на какой-либо характерно христианской идее.

Первоначально, эта тенденция встретила теплый прием; многие считали, что она обеспечивает важное средство защиты рациональности христианской веры, что легло в основу дисциплины, которая с тех пор стала известна как "апологетика" (от греческого слова "apologia" - "защита"). Работа Фомы Аквинского "*Summa contra Gentiles*" может служить ярким примером богословской работы, основанной на аристотелианстве. Временами, рассуждения выглядят следующим образом: "Если вы согласны с аристотелевскими идеями, представленными в данной работе, то вы должны стать христианином". Поскольку Аристотель пользовался большим уважением у мусульманских ученых этого Периода, можно сказать, что Фома Аквинский воспользовался апологетическим потенциалом этого философа.

Эта тенденция, однако, стала вызывать беспокойство у ряда позднесредневековых авторов, например, у Гуголино Орвиетского. Казалось, что из-за широкого использования идей и методов языческого философа, теряются некоторые главные идеи христианства. Особую озабоченность вызывала доктрина оправдания. Идея о праведности Божьей стала обсуждаться в свете аристотелевской идеи о "дистрибутивной справедливости". "Праведность" (*iustitia*) определялась как "предоставление кому-либо того, что он заслужил". Казалось, что это приводит к доктрине об оправдании по заслугам. Иными словами, оправдание происходит на основании права, но не благодати. Можно без труда показать, что именно эти соображения стояли за растущим неприятием Аристотеля Мартином Лютером и его последующим разрывом со схоластическими доктринами оправдания.

РАЗВИТИЕ БОГОСЛОВСКИХ СИСТЕМ

Мы уже отмечали стремление к консолидации патристического, и, особенно, августианианского наследия. Это стремление к систематизации, являющееся составной частью схоластики, привело к возникновению сложных богословских систем, которые известный историк того периода Этьен Жильсон назвал "соборами разума". Эта тенденция, вероятно, лучше всего прослеживается в работе Фомы Аквинского "*Summa Theologiae*", представляющей собой один из наиболее убедительных примеров всеобъемлющего характера этого подхода к христианскому богословию.

Развитие богословия таинств

В ранней Церкви существовали некоторые расхождения относительно учения о таинствах. Разногласия проявлялись как относительно того, как определить таинства, так и того, что должно быть включено в список таинств. В соответствии с общепризнанным убеждением крещение и евхаристия единодушно признавались таинствами; относительно всего остального мнения расходились. Однако после богословского возрождения средних веков, Церковь стала играть все более важную роль в жизни общества. От Церкви все больше требовалось поставить свои богослужебные акты на прочное интеллектуальное основание и консолидировать теоретические аспекты богослужения. В результате, в этот период богословие таинств получило значительное развитие. Было достигнуто согласие по поводу определения таинства, количества таинств и точного их содержания.

Развитие богословия благодати

Центральный элемент августинианского наследия - богословие благодати. Однако августинианское богословие благодати было изложено в ходе полемики. Иными словами, Августин вынужден был излагать свое богословие благодати в пылу споров, часто в ответ на вызовы и провокации своих оппонентов. В результате, его произведения по данному предмету были часто лишены системы. Иногда Августин приходил к выводам в ответ на потребности момента, не давая им должного богословского обоснования. Богословы средних веков поставили перед собой задачу консолидировать доктрину благодати Августина, поставив ее на более надежное основание и исследуя ее последствия. В результате в этот период доктрины благодати и оправдания подверглись значительному развитию, заложив основание реформационным спорам по этим ключевым вопросам.

Роль Марии в плане спасения

Это оживление интереса к благодати и оправданию породило стремление понять роль Матери Иисуса Марии в спасении. Рост популярности поклонения Марии вместе с интенсивными богословскими исканиями по поводу природы первородного греха и искупления привели к повышенному вниманию богословов к личности Марии. Многие из них ассоциировались с именем Дунса Скота, который поставил мариологию (то есть область богословия, связанную с Марией) на значительно более солидное основание чем прежде. Жаркие споры разразились между "макулистами" (теми, кто считал, что Мария была подвержена первородному греху как и все остальные) и "иммакулистами" (которые считали, что Она не была запятнана первородным грехом). Дискуссия также разразилась по поводу того, можно ли считать Марию "Искупительницей" (то есть, можно ли ее, аналогично Христу, относить к действующим лицам искупления).

Возвращение к источникам христианского богословия

Центром устремлений гуманистов послужило возвращение к первоисточникам западноевропейской культуры в классическом Риме и Афинах. В богословии это нашло свое отражение в возвращении к источникам, в первую очередь, к Новому Завету. Как будет видно ниже (см. стр.53), идея возвращения сыграла огромную роль. Одним из важнейших ее последствий стало новое осознание основополагающего значения Писания как богословского источника. По мере развития интереса к Писанию, становилось все более ясным, что существующие латинские переводы этого источника неточны. Важнейшим из этих переводов была Вульгата, получившая широкое распространение и пользовавшаяся большим влиянием в период Средних веков. По мере пересмотра переводов, и особенно Вульгаты, становилось очевидным, что пересмотр богословия так же неизбежен.

Новые текстуальные и филологические методы выявили вопиющие несоответствия между Вульгатой и текстом, который она переводила, и таким образом проложили дорогу доктринальной реформе. Именно по этой причине гуманизм имеет решающее значение для развития

средневекового богословия: он доказал полную ненадежность этого перевода Библии и, следовательно, как гуманистам казалось, богословских систем, которые на нем основывались. Они считали, что по мере выявления ошибок в переводе, библейская основа схоластики распадается. Ниже мы рассмотрим этот вопрос подробнее, поскольку это несомненно одно из важнейших событий в истории богословия того периода.

Критика Вульгаты

Литературную и культурную сущность гуманизма можно свести к лозунгу "*ad fontes*" ("назад к источникам"). "Фильтр" средневековых комментариев - как в случае юридических текстов, так и в случае Писания - снимается, чтобы непосредственно подойти к текстам первоисточников. Применительно к христианской церкви, лозунг "*ad fontes*" означает непосредственное возвращение к истокам христианства - к патристическим авторам и, главным образом, к Писанию, изучаемым на языке оригинала. Это вызвало необходимость прямого доступа к греческому тексту Нового Завета.

Первое печатное издание греческого Нового Завета было опубликовано Эразмом в 1516 г. Текст Эразма оказался не таким надежным, каким он мог бы быть, поскольку он имел доступ лишь к четырем рукописям большей части Нового Завета и одной рукописи его заключительной части - Книги Откровения. Как оказалось, в этой рукописи отсутствовало четыре стиха, которые Эразму самому пришлось переводить на греческий язык с латинского перевода Вульгаты. Тем не менее, это издание оказалось литературной вехой. Богословы впервые получили возможность сравнить первоначальный греческий текст Нового Завета с позднейшим латинским переводом, помещенным в Вульгате.

Основываясь на работе, проведенной ранее итальянским гуманистом Лоренцо Валлой, Эразм показал, что перевод нескольких важных новозаветных мест, предлагаемый Вульгатой, неоправдан. Поскольку ряд средневековых верований и обрядов основывался на этих текстах, утверждения Эразма вызвали испуг у многих консервативных католиков (которые хотели сохранить эти верования и обряды) и большое удовлетворение у реформаторов (которые стремились от них избавиться). Три классических примера ошибок перевода помогут нам понять важность библейских трудов Эразма.

1. Большая часть средневекового богословия оправдывала включение брака в число таинств на основании новозаветного текста, который - по крайней мере в переводе Вульгаты - называл брак "*sacramentum*". Эразм указал, что греческое слово "*mysterion*", переведенное здесь как "таинство", означает всего лишь "тайна". В действительности здесь не содержалось никаких указаний на то, что брак относится к таинствам. Таким образом, один из классических текстов, используемых средневековыми богословами для оправдания включения брака в число таинств, оказался по сути бесполезным.

2. Вульгата переводила начальные слова служения Иисуса (Мф.4.17) как "творите покаяние, ибо приблизилось Царствие Небесное". Этот перевод наводил на мысль, что пришествие Царства Небесного напрямую связано с таинством покаяния. Эразм, вновь идя по стопам Баллы, указал, что соответствующее греческое место должно переводиться: "Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное". Иными словами, там, где, казалось, Вульгата подразумевала внешний обряд (таинство покаяния), Эразм настаивал на том, что имелось в виду внутреннее психологическое настроение - состояние покаяния. Вновь ставилось под сомнение важное обоснование системы таинств средневековой Церкви.

3. Согласно Вульгате, Гавриил приветствовал Марию словами: "полная благодати" (*gratia plena*) (Лк. 1.28), наводя, таким образом, на мысль о сосуде, полном благодати, из которого можно время от времени черпать. Однако, как указал Эразм, в греческом оригинале имеется в виду лишь "благодатная", или "та, которая обрела благодать". И вновь, гуманистические новозаветные исследования вошли в противоречие с одним из важнейших положений средневекового богословия.

Эти исследования подорвали веру в перевод Вульгаты, прокладывая путь к пересмотру богословия на основе лучшего понимания библейского текста. Они также продемонстрировали важность библейских исследований для богословия. Нельзя было позволить богословию основываться на ошибках перевода! Таким образом, признание жизненно важной роли библейской науки для христианского богословия относится ко второму десятилетию XVI в. Оно также проложило дорогу богословским устремлениям Реформации, к которой мы сейчас обращаемся.

Ключевые имена, слова и фразы

К концу настоящей главы вы уже столкнулись со следующими терминами, которые будут повторяться в ходе работы. Убедитесь в том, что они Вам знакомы.

апологетика Возрождение (Ренессанс)

* волюнтаризм Вульгата гуманизм непорочное зачатие

* онтологическое доказательство

"пять путей"

средневековый

средние века

схоластика

* теории искупления *ad fontes*

Термины, отмеченные звездочкой, будут рассмотрены подробнее далее в настоящей работе.

Вопросы ко второй главе

1. На каком языке говорило большинство западных богословов этого периода?
2. "Гуманисты были людьми, интересующимися изучением классического Рима." Насколько верно это определение?
3. Каковыми были основные темы схолистического богословия?
4. Почему в средние века наблюдался такой интерес к богословию таинств?
5. Каково значение лозунга "*ad fontes*"?

ГЛАВА 3. ПЕРИОД РЕФОРМАЦИИ И ПОСТРЕФОРМАЦИИ ОКОЛО 1500-1700 ГГ.

Термин "Реформация" используется историками и богословами по отношению к западноевропейскому движению, в центре которого стояли такие фигуры, как Мартин Лютер, Ульрих Цвингли и Жан Кальвин, озабоченные нравственным, богословским и организационным реформированием христианской Церкви. На первом этапе, до 1525 г. можно считать, что Реформация сосредотачивалась вокруг Мартина Лютера и Виттенбергского университета, расположенного на территории современной северо-восточной Германии. Однако, в 1520-х гг. движение стало набирать силу, вначале независимо от каких-либо особых центров, а затем в швейцарском городе Цюрихе. Вследствие определенного ряда событий, цюрихская Реформация постепенно подверглась политическим и богословским изменениям и впоследствии стала ассоциироваться в первую очередь с городом Женевой (ныне частью современной Швейцарии, а в то время независимым городом-государством) и личностью Жана Кальвина.

Реформационное движение отличалось сложностью и неоднородностью, а его цели далеко выходили за рамки реформирования доктрины Церкви. Оно обращалось к основополагающим социальным, политическим и экономическим вопросам, которые слишком сложны для подробного рассмотрения на страницах настоящей книги. Направления Реформации в различных странах отличалась друг от друга: в одних основное внимание уделялось богословским вопросам (например в Германии), в то время как в других они привлекли к себе незначительный интерес (например в Англии).

Откликаясь на события Реформации, католическая церковь стала наводить порядок в собственном доме. Папе Павлу III, которому долгое время мешала собрать собор политическая нестабильность в Европе, возникшая из-за напряженности между Францией и Германией, наконец удалось созвать Тридентский Собор (1545 г.). Собор поставил перед собой задачу прояснения католической богословской мысли и обрядов, и их защиты от евангелических оппонентов.

Сама Реформация представляла собой западноевропейское явление, которое сосредоточилось главным образом в центральной и северной частях этого региона, хотя кальвинизм проник на востоке до самой Венгрии. Однако, эмиграция большого количества людей в Северную Америку, которая, начиная с 1600 г., стала приобретать все больший масштаб, привела к переносу в этот регион постреформационного протестантского и католического богословия. Гарвардский колледж представляет пример раннего центра богословского образования в Новой Англии. Общество Иисуса также начало активную миссионерскую деятельность на Дальнем Востоке, включая Индию, Китай и Японию. Христианское богословие стало постепенно выходить за рамки Западной Европы и превращаться в глобальное явление - тенденция, которая окончательно утвердилась в современный период, к которому мы вскоре обратимся. Сейчас же мы хотели бы обратить внимание на рассмотрение терминов, связанных с периодами Реформации и Постреформации.

ПОЯСНЕНИЕ ТЕРМИНОВ

Термин "Реформация" имеет несколько значений, и, поэтому, полезно провести разграничение между ними. В этом определении могут присутствовать четыре элемента, каждый из которых будет кратко рассмотрен ниже: лютеранство; реформатская церковь, часто называемая "кальвинизмом"; "радикальная Реформация", до сих пор часто называемая "анабаптизмом"; и "Контрреформация" или "католическая Реформация". В самом широком смысле, термин "Реформация" используется по отношению ко всем четырем движениям. Этот термин также часто используется в более ограниченном смысле, обозначая "протестантскую Реформацию", исключая

Реформацию католическую. В этом смысле он обозначает три вышеуказанные протестантские движения. Во многих научных работах, однако, термин "Реформация" используется в отношении так называемой "магистерской Реформации" или "Реформации основного течения" - то есть связанной с лютеранской и реформатской церквями, включая англиканство и исключая анабаптистов.

Необычная фраза "магистерская Реформация" требует некоторых пояснений. Фраза привлекает внимание к отношениям, которые сложились у реформаторов основного течения со светскими властями, например князьями, магистратами или городскими советами. В то время как радикальные реформаторы считали, что эта власть не должна иметь авторитета в Церкви, реформаторы основного течения утверждали, что Церковь, по крайней мере в некоторой степени, подвластна светским органам власти. Магистрат имел право авторитета в Церкви, точно так же как Церковь могла полагаться на авторитет магистрата в поддержании дисциплины, подавлении ереси и сохранении порядка. Фраза

"магистерская Реформация" призвана привлечь внимание к близкой связи между светской властью и Церковью, которая находилась в центре реформационной деятельности таких авторов, как Мартин Лютер и Мартин Букер. В ходе чтения книг по христианскому богословию можно столкнуться со всеми тремя значениями термина "Реформация". Термин "магистерская Реформация" в настоящее время все больше используется по отношению к первым двум аспектам (то есть "лютеранство" и "реформатская церковь"), а термин "радикальная Реформация" - по отношению к третьему аспекту ("анабаптизм").

Термин "протестант" требует некоторых комментариев. Он возник после рейхстага в Шпейере (февраль 1529 г.), который проголосовал за прекращение терпимости к лютеранству в Германии. В апреле того же года шесть немецких князей и четырнадцать городов протестовали против этого шага, отстаивая свободу совести и права религиозных меньшинств. Термин "протестант" происходит от этого протеста. Поэтому, не совсем правильно употреблять этот термин по отношению к конкретным людям до апреля 1529 г., или говорить о событиях, произошедших до этого времени как о "протестантской Реформации". Термин "евангелический" часто употребляется применительно к реформационным кругам Виттенберга и других мест (например Франции или Швейцарии) до этой даты. Хотя термин "протестантский" часто используется по отношению к этому раннему периоду, такое употребление можно назвать в строгом смысле этого слова, анахронизмом.

Лютеранская Реформация

Лютеранская Реформация связана, в первую очередь, с немецкими Территориями и убедительным личным влиянием одной харизматической личности - Мартина Лютера. Лютера особенно волновала доктрина оправдания, которая составляла центр его богословской мысли. Лютеранская Реформация была первоначально академическим движением, заинтересованным, в первую очередь, в реформировании преподавания богословия в Виттенбергском университете. В Виттенберге находился Малозначительный университет, и реформы, проведенные Лютером и его коллегами на богословском факультете, привлекли мало внимания. Именно личная деятельность Лютера - например, вывешивание его знаменитых "95 тезисов" (31 октября 1517 г.) - привлекла значительный интерес широкой общественности к виттенбергским идеям. "95 тезисов" представляли собой протест против практики продажи индульгенций с целью сбора средств на строительство базилики Св. Петра в Риме. Теория, лежащая в основе продажи индульгенций, выглядела явно запутанной, однако, представляется, что она базировалась на идее о благодарности грешника за прощение грехов. После получения грешниками уверения в прощении грехов церковью, действующей от имени Христа, они вполне естественно захотят каким-нибудь положительным образом выразить свою благодарность. Постепенно, жертвование денег на благотворительность, в том числе и непосредственно церкви, стало считаться нормальным способом выражения благодарности за прощение. Следует осознать, что это не понималось как покупка прощения грешником. Жертвование денег представлялось результатом, а не условием прощения. Однако, ко времени Лютера эта практика получила неправильное истолкование. Люди, казалось, поверили, что индульгенция - быстрый и удобный способ приобретения прощения

грехов. Лютер протестовал. Прощение представляло собой изменение отношений между грешником и Богом, а не финансовую спекуляцию. Идея о прощении грехов по благодати превратилась в идею о покупке божественного благоволения.

В строгом смысле слова, лютеранская Реформация началась лишь в 1522 г., когда Лютер возвратился в Виттенберг после вынужденной изоляции в Вартбурге. На заседании рейхстага в Вормсе в 1521 г. Лютер подвергся осуждению за "лжеучение". Опасаясь за его жизнь, определенные высокопоставленные сторонники тайно перевезли его в замок, известный как Вартбург, где он оставался до тех пор, пока угроза его жизни не миновала. В его отсутствие Андреас Боденштейн фон Карлштадт, один из академических коллег Лютера по Виттенбергскому университету начал проводить в Виттенберге реформы, которые, казалось, перерождалась в хаос. Убежденный в том, что его присутствие необходимо для спасения дела Реформации от неумелых действий Карлштадта, Лютер покинул свое убежище и возвратился в Виттенберг.

На этой стадии, намерения Лютера по академической реформе превратились в намерения реформировать Церковь и общество. Областью деятельности Лютера уже не был университетский мир идей; он оказался в положении лидера религиозного, социального и политического реформационного движения, которое казалось некоторым современникам путем к новому социальному и религиозному порядку в Европе. Фактически, программа реформ Лютера была гораздо более консервативна, чем программы его реформатских коллег, таких как Ульрих Цвингли. Кроме того, ей сопутствовал значительно меньший успех чем ожидалось. Движение осталось привязанным к немецким территориям и, не считая Скандинавии, так и не добилось признания в зарубежных землях, которые казались уже созревшими яблоками, готовыми упасть к его ногам. Лютеровское понимание роли "благочестивого князя" (что обеспечивало власть монарха над Церковью), похоже, не получило ожидаемого признания, особенно в свете республиканских настроений таких реформатских мыслителей как Кальвин. Англия оказывается в этом отношении особенно показательной: здесь, как и в Нидерландах, протестантское богословие явилось продолжателем реформатских, а не лютеранских идей.

Кальвинистская Реформация

Истоки кальвинистской Реформации, которая породила реформатские церкви (например пресвитериан) лежат в Швейцарской федерации. В то время как лютеранская Реформация возникла в академической обстановке, реформатская церковь обязана своим происхождением ряду попыток реформировать нравственный облик и богослужение церкви (но не обязательно ее учение) в соответствии с библейской моделью. Следует подчеркнуть, что, хотя именно Кальвин придал этому типу Реформации его характерный стиль, его истоки следует искать у более ранних реформаторов, таких как Ульрих Цвингли и Генрих Буллингер из города Цюриха.

Хотя большинство ранних реформатских богословов, таких как Цвингли, происходило из академической среды, их реформационная деятельность не была академической по своей природе. Она была обращена к церкви в том виде, в каком она существовала в таких швейцарских городах как Цюрих, Берн и Базель. В то время как Лютер был убежден, что доктрина оправдания имела центральное значение для его программы социальных и религиозных реформ, ранние реформатские мыслители проявляли относительно мало интереса к доктринам вообще, не говоря уже о какой-либо одной доктрине. Их реформационная деятельность носила организационный, социальный и этический характер, во многом сходной с требованиями реформ, которые доносились из гуманистических кругов.

Обычно считается, что консолидация реформатской церкви началась со стабилизацией цюрихской Реформации после смерти Цвингли в битве (1531 г.) при его преемнике Генрихе Буллингере, и закончилась в период деятельности Жана Кальвина в Женеве в 1550-е годы. Постепенное смещение центра реформатской церкви (первоначально из Цюриха в Берн, а затем из Берна в Женеву) произошло в течение 1520-х - 1560-х гг., и в конце концов утвердило преобладание в реформатской церкви города Женевы, его политической системы (республика) и религиозных мыслителей (первоначально Жана Кальвина, а после его смерти Теодора Безы). Данная тенденция

закрепилась благодаря учреждению Женевской академии (основана в 1559 г.), которая начала подготовку реформатских пасторов и служителей.

Термин "кальвинизм" часто употребляется по отношению к религиозным идеям реформатской церкви. Хотя такая практика все еще достаточно распространена в литературе о Реформации, становится все более очевидным, что реформатское богословие конца XVI в. основывается на источниках, отличающихся от идей самого Кальвина. Обозначение реформатской мысли конца XVI и XVII вв. термином "кальвинизм" предполагает, что она отождествляется с мыслями Кальвина, однако в настоящее время общепризнанно, что идеи Кальвина незаметно изменены его преемниками. Сейчас ученые предпочитают использовать термин "реформатский", как по отношению к церквам (в основном в Швейцарии, Нидерландах и Германии), так и к религиозным мыслителям (таким как Теодор Беза, Вильям Перкинс и Джон Оуэн), которые основывались на знаменитом учебнике Кальвина "Наставление в христианской вере" или на церковных документах (например знаменитом Гейдельбергском катехизисе), также связанных с ним.

Из трех составных частей протестантской Реформации - лютеранства, реформатства, или кальвинизма, и анабаптизма - именно реформатское крыло имеет особое значение для англоязычного мира. Пуританство, которое столь явственно фигурировало в английской истории XVII в. и имело такое основополагающее значение для религиозных и политических взглядов Новой Англии в семнадцатом веке и далее, представляет собой особую форму реформатского христианства. Для того, чтобы понять религиозную и политическую историю Новой Англии и мысли таких авторов, как Джонатан Эдварде, необходимо освоить хотя бы некоторые богословские взгляды и часть религиозного мировоззрения пуританства, лежащие в основе их социальных и политических настроений.

Радикальная Реформация (анабаптизм)

Термин "анабаптист" дословно означает "перекрещенец" и обозначает, вероятно, самый характерный аспект анабаптистской практики: утверждение о том, что основанием для получения крещения должно быть лишь личное, публичное исповедание веры. Представляется, что анабаптизм впервые возник в окрестностях Цюриха после проведения реформ Цвингли в этом городе в начале 1520-х годов. В центре движения стояла группа людей (среди них наиболее значительным был Конрад Гребель), которые утверждали, что Цвингли изменил своим же реформационным принципам. Он проповедовал одно, а на практике делал другое. Хотя Цвингли утверждал свою верность принципу *sola scriptura*, Гребель считал, что он сохранил ряд черт, - включая крещение младенцев, тесную связь между магистратом и церковью и участие христиан в войне, - которые не освящены Писанием. В руках таких мыслителей, как Гребель, принцип *sola scriptura* приобрел радикальные черты; реформатские христиане должны были верить и делать лишь то, что явно говорится в Писании. Цвингли был серьезно встревожен подобными устремлениями, видя в них дестабилизирующий фактор, угрожающий отрезать реформатскую церковь Цюриха от ее исторических корней и преемственности с христианской традицией прошлого.

Среди различных течений анабаптистского движения можно выделить ряд общих элементов: общее недоверие к внешнему авторитету; отрицание крещения младенцев в пользу крещения верующих; общее владение собственностью; акцент на пацифизме и непотворении. Возьмем, например, третью черту: в 1527 г. правительства Цюриха, Берна и Сен-Галлена обвинили анабаптистов в вере в то, что "истинные христиане не могут давать или брать капитал в рост, что все мирские блага являются общими и бесплатными, и все могут иметь на них право собственности". По этой причине анабаптизм часто называется "левым крылом Реформации" (Роланд Х. Бейнтон) или "радикальной Реформацией" (Джордж Ханстон Вильяме). С точки зрения Вильямса, "радикальную Реформацию" следовало бы отличать от "магистерской Реформации", под которой он понимал лютеранское и реформатское движения. В настоящее время эти термины получают все большее признание в исследованиях, посвященных Реформации, и вы столкнетесь с ними при чтении современных исследований этого движения.

Католическая Реформация

Этот термин часто используется для обозначения возрождения в римском католицизме в период, последовавший за открытием Тридентского собора (1545 г.). В устаревших научных работах это движение часто называется "Контрреформацией". Как видно из самого термина, представлялось, что католическая церковь искала средства борьбы с протестантской Реформацией, чтобы ограничить ее влияние. В настоящее время, однако, становится все более очевидным, что римско-католическая церковь частично противопоставила Реформации реформы в себе самой, чтобы лишить протестантскую критику основания. В этом смысле, движение представляло собой Реформацию римско-католической церкви в такой же степени, в какой оно было реакцией на протестантскую Реформацию.

Те же проблемы, которые лежали в основе протестантской Реформации в Северной Европе, привели к обновлению католической церкви, в особенности в Испании и Италии. Тридентский собор, явившийся важнейшей составной частью католической Реформации, прояснил католическое учение по многим запутанным вопросам, провел остро необходимые реформы в области поведения духовенства, церковной дисциплины, религиозного образования и миссионерской деятельности. Движение за реформы в церкви было в значительной степени вызвано преобразованием многих старых религиозных орденов и основанием новых (среди них орден иезуитов). Богословские аспекты католической Реформации будут рассмотрены более детально в связи с ее учением о Писании и предании, оправдании верой и таинствах. В результате католической Реформации, многие злоупотребления, лежащие в основе требований реформ - со стороны как гуманистов, так и протестантов - были искоренены.

ВЕДУЩИЕ БОГОСЛОВЫ

Период Реформации считается одним из наиболее плодотворных в истории христианского богословия. Обычно выделяются три богослова как имеющие особое значение: Мартин Лютер, Жан Кальвин и Ульрих Цвингли. Первые два представляются особенно значительными. Хотя Цвингли и можно назвать крупной фигурой в своем роде, творческий талант и богословское воздействие Мартина Лютера и Жана Кальвина оставляют его в тени.

Мартин Лютер (1483-1546 гг.)

Мартин Лютер получил образование в Эрфуртском университете, на факультете гуманитарных наук, а затем стал изучать богословие в местном августинском монастыре. В 1512 г. он был назначен профессором библейских исследований в Виттенбергском университете, где он читал лекции по Псалмам (1513-1515 гг.), Посланию к Римлянам (1515-1516 гг.), Посланию к Галатам (1516-1517 гг.) и Посланию к Евреям (1517-1518 гг.). В этот период в богословии Лютера можно проследить ряд изменений, особенно в связи с доктриной оправдания. Близкое знакомство с библейскими текстами вызывало все большую неудовлетворенность взглядами *via moderna* на этот вопрос.

Лютер впервые привлек к себе общественное внимание в 1517 г., в результате опубликования его "95 тезисов" об индульгенциях. Затем последовал Лейпцигский диспут (июнь-июль 1519 г.), в ходе которого Лютер заслужил репутацию радикального критика схоластики. В 1520 г. он опубликовал три трактата, которые еще больше укрепили его репутацию богословского реформатора. В "Обращении к христианскому дворянству немецкой нации" Лютер страстно призывал к реформе Церкви. Как в доктрине, так и на практике Церковь шестнадцатого века отошла от Нового Завета. Благодаря энергичной и остроумной немецкой речи Лютера серьезные богословские вопросы становились более привлекательными для множества простых людей. Воодушевленный замечательным успехом этой работы, Лютер написал следующую - "Вавилонское пленение христианской Церкви". В этом сильном произведении он высказывает мысль, что Евангелие стало пленником официальной Церкви. средневековая церковь, утверждал он, опутала Евангелие целой сетью священнослужителей и таинств, она стала хозяйкой Евангелия,

тогда как должна была стать его служанкой. Данная мысль получила дальнейшую разработку в трактате *"Свобода христианина"*, в которой Лютер исследовал значение доктрины оправдания верой для христианской жизни.

Лютера можно с полным основанием назвать наиболее плодовитым автором среди реформаторов. И все же, его значение не основывается на какой-либо крупной богословской работе. Большинство произведений Лютер написал в ответ на споры. Лишь два его катехизиса можно по-настоящему считать систематическим изложением основополагающих идей христианской веры. Их преимущественно пастырская роль, однако, мешает рассматривать их как серьезные научные богословские работы. Тем не менее, многие аспекты богословия Лютера оказали глубокое воздействие на западную христианскую мысль. Например, его "богословие креста", кратко изложенное в документе от 1518 г. ("Гейдельбергский диспут"), оказали значительное влияние на богословие XX в., на что указывают такие работы как *"Распяты́й Бог"* Юргена Мольтмана.

Жан Кальвин (1509-1564 гг.)

Кальвин родился в 1509 г. в Нуайоне (фр. Noyon), городке, расположенном к северо-востоку от Парижа. Прочувшись некоторое время в Парижском университете, находившемся в то время под властью схоластики, он перешел в более гуманистический Орлеанский университет, где изучал гражданское право. Хотя первоначально он склонялся к научной карьере, между двадцатью и тридцатью годами он пережил обращение, которое привело к его все более тесной связи с парижским реформационным движением и его последующему изгнанию в Базель.

Второе поколение реформаторов острее, чем первое, понимало необходимость работ по систематическому богословию. Кальвин, главная фигура второго периода Реформации, видел необходимость произведения, которое четко излагало бы основные идеи евангелического богословия, обосновывая их Священным Писанием и отстаивая их перед лицом католической критики. В 1536 г. он опубликовал небольшую работу, озаглавленную *"Наставления в христианской вере"* и состоящую всего лишь из шести глав. Кальвин работал над ней в течение следующей четверти века, добавляя главы и меняя расположение материала. Ко времени ее окончательного издания (1559 г.), работа состояла уже из восьмидесяти глав, разделенных на четыре книги.

В первой книге рассматривается Бог как Творец, и Его власть над творением. Вторая книга касается потребности человека в искуплении и способа, каким это искупление достигается Посредником Христом.

Третья книга рассматривает то, как люди это искупление получают, а последняя книга рассматривает Церковь и ее отношения с обществом. Хотя часто высказывается предположение, что в центре системы Кальвина находится доктрина о предопределении, в действительности это не так; единственным принципом, которым руководствуется Кальвин в построении своей богословской системы, является стремление быть верным Писанию, с одной стороны, и достичь максимальной ясности изложения, с другой.

Закончив в начале 1536 г. все свои дела в Нуайоне, Кальвин решает обосноваться в большом городе Страсбурге и заняться личными научными трудами. К сожалению, прямая дорога между Нуайоном и Страсбургом была отрезана из-за войны между французским королем Франциском I и императором Карлом V. Кальвину пришлось поехать в объезд через Женеву, которая недавно завоевала независимость от соседней Савойи. Женева находилась в то время в состоянии смуты, только что изгнав местного епископа и начав противоречивые реформы под руководством французов Гийома Фареля и Пьера Вире. Услышав, что Кальвин находится в городе, они потребовали, чтобы он остался и помог делу Реформации. Они нуждались в хорошем учителе. Кальвин неохотно согласился.

Его попытки дать Женевской церкви прочное доктринальное основание и дисциплину встретили сильное сопротивление. После нескольких ссор дело дошло до крайности в Пасхальный день 1538

г.: Кальвин был изгнан из города и нашел убежище в Страсбурге. Прибыв в Страсбург на два года позднее чем он рассчитывал, Кальвин начал наверстывать упущенное время. Одну за другой он написал ряд крупных богословских работ. Самым важным делом было, вероятно, исправление и дополнение его "Наставлений" (1539 г.) и подготовка первого французского перевода этой работы (1541 г.) Будучи пастором французской общины города, Кальвин приобрел опыт решения практических проблем, стоящих перед реформатскими пасторами. Благодаря своей дружбе со Страсбургским реформатором Мартином Букером, Кальвин смог развить свои мысли о взаимоотношениях между городом и церковью.

В отсутствие Кальвина религиозная и политическая ситуация в Женеве ухудшилась. В сентябре 1541 г. представители города обратились к нему с просьбой вернуться и восстановить порядок. Кальвин вернулся в Женеву уже более мудрым и опытным молодым человеком, значительно лучше подготовленным к решению стоящих перед ним задач, чем он был три года назад. Его страсбургский опыт придал реализм его теоретическим мыслям о природе Церкви, что отразилось в последующих его произведениях, посвященных этой теме. Ко времени своей смерти в 1564 г., Кальвин превратил Женеву в центр международного движения, которое стало носить его имя. Кальвинизм продолжает оставаться одним из наиболее мощных и значительных интеллектуальных движений в истории.

Ульрих Цвингли (1484-1531 гг.)

Швейцарский реформатор Ульрих Цвингли получил образование в Вене и Базеле, а затем получил приход в Восточной Швейцарии. Он проявлял большой интерес к христианскому гуманизму, особенно к произведениям Эразма Роттердамского, и пришел к убеждению в необходимости реформирования современной ему Церкви. В 1519 г. он занял должность пастора в Цюрихе, где он выступал с кафедры Великого Собора, крупнейшей церкви в городе, ратуя за свои взгляды. Первоначально они касались, главным образом, нравственности Церкви. Однако, вскоре они стали включать и критику существующего богословия, особенно богословия таинств. Термин "цвинглианство" используется в основном для обозначения убеждений Цвингли в том, что Христос не присутствует в евхаристии, которая считается лишь воспоминанием о Его смерти.

Цвингли сыграл особую роль в связи с ранним распространением Реформации, особенно в Восточной Швейцарии. Однако, он никогда не оказывал того воздействия, что Лютер или Кальвин, так как ему не доставало литературной плодовитости первого и системного подхода последнего. Читатель может столкнуться с широким разнообразием написания его имени на английском языке - "Ulrich", "Huldreich" и "Huldrych".

ОСНОВНЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ СОБЫТИЯ

Реформация представляла собой сложное движение, которое затронуло множество вопросов. Частично, дискуссия сосредотачивалась на источниках христианского богословия; частично на доктринах, которые явились результатом применения этих источников. Необходимо рассмотреть эти вопросы отдельно.

Источники богословия

Реформация "основного течения" была нацелена не на установление новой христианской традиции, а на обновление и исправление существующего. Утверждая, что христианское богословие, в конечном итоге, основано на Писании, такие реформаторы как Лютер и Кальвин высказывались за необходимость возвращения к Писанию как первоисточнику. Лозунг "только Писание" (*Sola Scriptura*) стал характерным для реформаторов, выражая их основополагающую веру в то, что Писание является единственным необходимым и достаточным источником для христианского богословия. Однако, как мы увидим ниже, это не означало, что они отвергали важность предания.

Этот новый акцент на Священном Писании приводил к некоторым выводам, из которых особенно важными представляются следующие:

1. Верования, которые нельзя было доказать на основании Писания, либо должны быть отвергнуты, либо объявлены необязательными. Например, реформаторы уделяли мало внимания доктрине о непорочном зачатии Марии (то есть вере в то, что дева Мария, будучи Матерью Иисуса, была зачата незапятнанной грехом). Они считали, что это необосновано Писанием и поэтому отбрасывали эту доктрину.
2. Новый акцент стал делаться на значении Священного Писания в жизни Церкви. Для Реформации стали характерны изъяснительные проповеди, библейские комментарии и работы, посвященные библейскому богословию (например "Наставления" Кальвина).

Доктрина благодати

В первый период Реформации господствовали личные взгляды Мартина Лютера. Убежденный в том, что Церковь неосознанно впала в пелагианство, Лютер провозглашал доктрину оправдания верой перед всеми, кто его слушал. Вопрос "Как я могу найти милостивого Бога?" и лозунг "только верой" (*sola fide*) нашли отклик в большей части Западной Европы и привлекли к Лютеру внимание значительной части католической церкви. Проблемы, затрагиваемые в этой доктрине сложны и будут детально рассмотрены ниже, в надлежащем для этого месте.

Доктрина оправдания верой связана, в первую очередь, с лютеровской Реформацией. Жан Кальвин, сохраняя уважительное отношение к этой доктрине, положил начало тенденции, которая стала более важной в позднем реформатском богословии: рассмотрение благодати в связи с доктриной предопределения, а не оправдания. С точки зрения реформатских богословов, окончательное утверждение "благодати Божией" следует видеть не в том, что Господь оправдывает грешников, а в том, что Он избрал человечество, не принимая во внимание предвиденные заслуги и достижения людей. Доктрина "безусловного избрания" стала рассматриваться как краткое утверждение незаслуженной природы божественной благодати.

Доктрина таинств

К 1520-м годам в кругах реформаторов получил широкое распространение взгляд, согласно которому таинства являются внешними знаками невидимой благодати Божьей. Установление связи между таинствами и доктриной оправдания (тенденция, связанная, в первую очередь, с Лютером и его коллегой по Виттенбергскому университету, Фидиппом Меланхтоном) привело к возрождению интереса к богословию таинств. Вскоре эта область богословия стала предметом споров, в ходе которых реформаторы выражали свое несогласие с католиками по поводу количества и природы таинств, а Мартин Лютер и Ульрих Цвингли яростно спорили друг с другом относительно реальности присутствия Христа в евхаристии.

Доктрина Церкви

Если главной заботой первого поколения реформаторов представлялся вопрос о благодати Божьей, то второе поколение обратило свое внимание на вопрос о Церкви. Порвав с господствующим мнением католической церкви по поводу доктрины благодати, реформаторы столкнулись с необходимостью выработать связную теорию Церкви, которая оправдала бы этот разрыв и послужила основанием возникновения в западноевропейских городах новых евангелических церквей. В то время как Лютер занимался, в первую очередь, с доктриной благодати, Мартин Букер и Жан Кальвин внесли решающий вклад в выработку протестантского понимания Церкви. Это понимание впоследствии приобрело огромное значение для мирового христианства и будет подробнее рассмотрено ниже.

ПОСТРЕФОРМАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ: КОНФЕССИОНАЛИЗМ И СХОЛАСТИКА

По-видимому, к общим правилам истории можно отнести следующее: за периодами творческого расцвета обычно следуют периоды застоя. Не составляет исключения и Реформация. Возможно из-за желания сохранить мировоззрение Реформации, постреформационный период стал свидетелем развития схоластического подхода к богословию. Зародилось явление, называемое "конфессионализмом", которое характеризовалось заботой о доктринальной чистоте. Новый акцент стал делаться на "исповеданиях веры" - то есть вероисповедальных заявлениях, таких как лютеранское "Аугсбургское исповедание" 1530 года. Возникли новые трения внутри протестантизма, особенно между последователями Лютера и Кальвина, поскольку каждая группа стремилась оправдать свою конкретную позицию. Термин "вера" все больше понимался как "набор верований", а не как "личное упование на Бога". Над динамичной верой реформаторов нависла угроза превращения в косную ортодоксальность. Благодаря систематическому изложению христианского богословия, взгляды реформаторов были кодифицированы и увековечены.

В период после смерти Жана Кальвина сильно возрос интерес к методу - то есть к системе организации и последовательности изложения идей. Реформатские богословы оказались вынужденными отстаивать свои идеи как против лютеранских, так и против римско-католических оппонентов. Аристотелианство, к которому Кальвин относился с определенной степенью подозрения, стало восприниматься как союзник. Становилось все более важным доказывать внутреннюю связность и последовательность кальвинизма. В результате многие кальвинистские авторы стали обращаться к Аристотелю в надежде найти в его произведениях намеки на то, как поставить их богословие на более прочное рациональное основание.

Можно отметить четыре характеристики нового направления, возникшего в результате этого нового подхода к богословию.

1. Человеческому разуму была отведена главная роль в исследовании и защите положений христианского богословия.
2. Христианское богословие было представлено как логически последовательная и рационально доказуемая система, выводимая из силлогистических умозаключений, основанных на известных аксиомах. Иными словами, богословие начиналось с основополагающих принципов, из которых выводились его доктрины.
3. Считалось, что богословие основано на аристотелианской философии, и в частности, на аристотелевских взглядах на природу метода; позднереформатских авторов скорее можно назвать философскими, а не библейскими богословами.
4. Богословие стало ориентироваться на метафизические и умозрительные вопросы, в частности, связанные с природой Бога, волей Божьей по отношению к человечеству и творению и, прежде всего, с доктриной предопределения.

Таким образом, исходной точкой богословия стали общие принципы, а не конкретное историческое событие. Контраст с Кальвином совершенно очевиден. С точки зрения Кальвина богословие основывалось и исходило из факта жизни Иисуса Христа, засвидетельствованного Писанием. Однако, в позднем кальвинизме общие принципы заняли место, прежде отводимое Христу.

Чрезвычайно важной в этой связи представляется политическая ситуация в Европе, и особенно в Германии, во второй половине шестнадцатого века. В 1550-е годы лютеранство и католичество прочно закрепились в различных областях Германии. Образовалась религиозная патовая ситуация, при которой дальнейшая экспансия лютеранства в римско-католические регионы стала уже невозможной. Поэтому, лютеранские авторы сосредоточились на защите лютеранства на академическом уровне посредством доказательства его внутренней последовательности и

верности Священному Писанию. Им казалось, что показав интеллектуальную респектабельность лютеранства, они сделают его более привлекательным для католиков, не удовлетворенных своей собственной системой верований. Однако, дело обернулось иначе. Римско-католические авторы откликнулись все более сложными работами по систематическому богословию, основанными на произведениях Фомы Аквинского. Общество Иисуса (основанное в 1534 г.) стремительно утверждалось как главная интеллектуальная сила римско-католической церкви. Его ведущие авторы, такие как Роберто Беллармин и Франциско де Суарес, внесли свой вклад в интеллектуальную защиту католичества.

В 1560-1570-е годы, когда кальвинизм стал вторгаться в прежде лютеранские территории, ситуация в Германии еще более усложнилась. В одной и той же местности утвердились три крупные христианские вероисповедания: лютеранство, кальвинизм и католичество. Все три предпринимали решительные шаги по самоопределению. Лютеране вынуждены были объяснять, в чем они отличаются от кальвинистов с одной стороны, и от католиков - с другой. Доктрины оказались наиболее надежным способом определения и объяснения этих различий: "Мы верим в это, а они верят в то". Период 1559-1662 гг., характеризующийся усилением акцента на доктринах, обычно называется "периодом ортодоксальности". По мере того, как в протестантских и римско-католических богословских кругах возникало стремление доказать рациональность и утонченность своих систем, как в одних, так и в других начала образовываться новая форма схоластики.

Лютеранство и кальвинизм были во многом похожи. Оба течения называли себя евангельскими и отвергали более или менее те же центральные аспекты средневекового католичества. Однако, их необходимо было отличать друг от друга. По большинству доктринальных вопросов между лютеранами и кальвинистами существовало широкое согласие. Однако, существовал один вопрос, по которому они радикально отличались: доктрина предопределения. Акцент, который делался на доктрине предопределения кальвинистами в период 1559-1662 гг. частично отражает тот факт, что эта доктрина наиболее четко отличала их от их лютеранских коллег.

Важность этого вопроса можно понять, сравнив ситуацию в Германии с ситуацией в Англии. Английская Реформация XVI в. при Генрихе VIII (1509-1547 гг.) имела мало общего с ее немецким эквивалентом. В Германии велась долгая и упорная борьба между лютеранством и католичеством за влияние в спорных регионах. В Англии Генрих VIII просто провозгласил, что в его королевстве будет всего одна официальная церковь. По королевскому указу, в Англии должна была существовать лишь одна христианская церковь. Английской реформированной церкви не нужно было определять свое отношение к другим христианским церквям в одной и той же местности. Обстановка, в которой зарождалась английская Реформация, не требовала какого-либо доктринального самовыражения, поскольку Церковь в Англии в социальном отношении занимала такое же место после Реформации, как и до нее, независимо от каких бы то ни было политических изменений. Этим ни в коей мере не подразумевается, что в период Реформации в Англии не проходили богословские споры; имеется в виду лишь то, что они не имели решающего значения. Они не считались определяющими.

Лютеранская церковь в Германии была вынуждена определять и отстаивать свое существование и границы с помощью доктрин, поскольку она оторвалась от средневековой католической церкви. Эта церковь продолжала существовать вокруг лютеранских областей, вынуждая лютеранство отстаивать свое существование. Церковь, основанная Генрихом VIII в Англии, однако, считала себя правопреемницей средневекового католичества. Английская церковь была достаточно хорошо определена как социальная единица, чтобы требовалось дальнейшее ее определение на доктринальном уровне.

При Елизавете I ситуация в Англии во многом оставалась такой же. В "Уложении Елизаветы" (1559 г.) определялось, что в Англии должна существовать лишь одна христианская церковь: англиканская, которая сохранила монополию предреформационной церкви, заменив ее церковью, которая признавала королевскую, а не папскую власть. Католичество, лютеранство и кальвинизм - три христианские церкви, боровшиеся за господство на европейском континенте - не должны были существовать в Англии вообще. Поэтому не существовало какой-либо особой причины

англиканской церкви волноваться из-за доктринальных вопросов. Королева Елизавета обеспечила ей в Англии отсутствие соперниц. Одним из предназначений доктрин служит разделение, между тем как в Англии не существовало ничего, от чего англиканская церковь должна была бы отделяться. Англия оказалась изолированной от тех факторов, которые делали доктрины столь важной на европейском континенте в период Реформации и непосредственно после него.

Следующие две тенденции, скорее всего, имеют особое значение для указанного периода.

1. *Новый интерес к методу.* Такие реформаторы, как Лютер и Кальвин проявляли мало интереса к вопросам метода. Для них, христианское богословие представлялось, в первую очередь, связанным с толкованием Священного Писания. Действительно, "Наставления" Жана Кальвина можно считать работой по "библейскому богословию", сводящей основные идеи Писания в упорядоченное изложение. Однако, в произведениях Теодора Безы, преемника Кальвина на посту директора

Женевской академии (учебного заведения, готовящего реформатских пасторов для всей Европы), проявляется новый интерес к вопросам метода. Логичность расположения материала и обоснованность исходных принципов приобретают первостепенное значение. Проявление этой тенденции представляется наиболее очевидным в том, как Теодор Беза рассматривал доктрину предопределения, о чем будет сказано ниже.

2. *Развитие работ по систематическому богословию.* Возрождение в лютеранских, кальвинистских и римско-католических кругах привело к появлению солидных работ по систематическому богословию, во многом сравнимых с работой Фомы Аквинского "Summa Theologia". Целью этих работ было утонченное и всеобъемлющее изложение христианского богословия, доказательство силы своей позиции и слабости позиций оппонентов.

Следует упомянуть следующих авторов, как имеющих особое значение для данного периода.

1. *Теодор Беза* (1519-1605 гг.), видный кальвинистский автор, с 1559 по 1599 гг. - профессор богословия Женевской академии. Его трехтомный труд "*Tractationes theologicae*" ("Богословские трактаты", 1570-1582 гг.) представляет собой последовательное описание основных элементов реформатского богословия с использованием аристотелевской логики. Результатом явилось тщательно аргументированное и рационально обоснованное изложение кальвинистского богословия, в котором проясняются некоторые его туманные вопросы (связанные главным образом с доктринами предопределения и искупления). Некоторые авторы высказывают предположение, что озабоченность Безы логической ясностью приводит его к неверному толкованию учения Кальвина по целому ряду жизненно важных вопросов; другие утверждают, что Беза лишь разгладил богословие Кальвина, отшлифовав некоторые шероховатости его учения.

2. *Иоганн Герхард* (1582-1637 гг.), лютеранский автор, в 1616 г. был назначен профессором богословия в Йене, где и трудился до конца своей преподавательской карьеры. Герхард признавал необходимость систематического изложения лютеранского богословия перед лицом сильной кальвинистской оппозиции. Основная форма лютеранских работ по систематическому богословию была задана в 1521 г., когда Филипп Меланхтон опубликовал первое издание своих "*Loci communes*" ("Общие места"), в которых предметы были расположены скорее тематически, чем систематически. Герхард продолжил эту традицию, однако, почувствовал себя вправе в большей степени опереться на аристотелевские работы по логике. Его "*Loci communes theologicif*" ("Богословские общие места") в течение долгих лет считались классикой лютеранского богословия.

3. *Роберта Беллармин* (1542-1621 гг.), римско-католический автор, в 1560 г. вступил в Общество Иисуса, а впоследствии, в 1576 г. стал профессором полемического богословия в Риме. Он занимал эту должность до 1599 г., когда был назначен кардиналом. Наиболее значительной его работой считается "*Disputationes de controversiis Christianae fidei*" ("Рассуждения о спорах относительно христианской веры", 1586-1593 гг.), в которой он настойчиво доказывал

рациональность католического богословия перед лицом протестантских (лютеранских и кальвинистских) критиков.

Один влиятельный элемент реформатского крыла церкви требует особого рассмотрения. Это движение, известное как пуританство, зародилось в конце XVI и начале XVII вв. в Англии и широко основывалось на богословском наследии Кальвина и Безы, проявляя в то же время значительную степень пасторской заботы и преданности. Термин "пуританский" вскоре стал оскорбительным; современный популярный стереотип этого движения представляет его блеклым и скучным морализмом. Однако, по мере того, как наука выявляет религиозный динамизм и широкое влияние этого движения, особенно в Северной Америке в XVII веке, этот стереотип постепенно отбрасывается. Среди ведущих английских представителей этого движения следует назвать Ричарда Бакстера (1615- 1691 гг.) и Джона Оуэна (1616-1683 гг.). В их произведениях виден острый интерес к отношениям между верой и опытом, предвосхищая некоторые позиции, позднее проявившееся в пиетизме, особенно, в пастырских аспектах христианской жизни. Работа Бакстера "*Реформатский пастор*" (1656 г.) до сих пор остается классической в своем роде.

ПИЕТИЗМ

По мере того, как ортодоксальность приобретала все большее влияние в основном течении протестантизма, ее недостатки становились все более очевидными. В своем лучшем виде ортодоксальность была направлена на рациональное обоснование положений христианской веры и доктринальную правильность. И все же, слишком часто это выливалось в академическую озабоченность логическими тонкостями, а не связью богословия с вопросами повседневной жизни. Термин "пиетизм" происходит от латинского слова "*pietas*" (наиболее удачным переводом которого представляется "благочестие" или "набожность") и первоначально служил унижительным названием, употребляемым противниками движения для обозначения его акцента на важности христианского учения в повседневной христианской жизни.

Обычно считается, что пиетистское движение началось после опубликования работы Филиппа Якова Шпенера "*Pia desideria*" ("Благочестивые желания", 1675 г.). В этом произведении Шпенер оплакивает состояние немецкой лютеранской церкви после окончания Тридцатилетней войны (1616-1648 гг.) и выдвигает предложения по оживлению церкви. Главным из них выделялось личное изучение Библии. Академические христианские богословы встретили эти предложения с насмешками, однако, они приобрели большое влияние в немецких церковных кругах, отражая растущее разочарование и неприятие бесплодия ортодоксальности перед лицом ужасающих социальных условий, существовавших во время Тридцатилетней войны. С точки зрения пиетизма, реформирование вероучения должно всегда сопровождаться реформированием жизни.

Пиетизм развивался по нескольким различным направлениям, особенно в Англии и Германии. Среди представителей этого движения следует особо отметить двух.

1. *Николай Людвиг граф фон Цинцендорф* (1700-1760 гг.) основал пиетистскую общину, известную как "Геррнгутер", по названию немецкой деревни Геррнгут. Отмеживавшись от того, что он считал сухим рационализмом и бесплодной ортодоксальностью своего времени, он подчеркивал важность "религии сердца", основанной на близкой и личной связи между Христом и верующим. Он сместил акцент на роль "чувства" (в противовес разуму или доктринальной ортодоксальности) в христианской жизни, что возможно рассматривать как основание романтизма в поздненемецкой религиозной мысли. Акцент Цинцендорфа на лично приобретаемой вере находит выражение в лозунге "живая вера", которую он противопоставлял мертвым вероисповедальным Заявлениям протестантской ортодоксии. Этим идеям суждено было получить дальнейшее развитие в одном направлении, благодаря трудам Ф. Д. Э. Шлейермахера, и в другом, благодаря Джону Уэсли, которого можно считать родоначальником пиетизма в Англии.

2. *Джон Уэсли* (1703-1791 гг.) является основателем методистского движения в англиканской церкви, которое впоследствии породило методизм как самостоятельное вероисповедание.

Убежденный в том, что него не было "веры, которой лишь одной мы спасаемся", Уэсли в 1738 г. посетил Геррнгут, и увиденное там произвело на него глубокое впечатление. Пиетистский акцент на необходимости "живой веры" и роли опыта в христианской жизни привел его к обращению во время собрания на Алдерсгейт-Стрит в мае 1738 г. Он почувствовал в своем сердце "странное тепло". Акцент Уэсли на эмпирической стороне христианской веры, который резко отличался от монотонности современного ему английского деизма, привел к крупному религиозному возрождению в Англии.

Несмотря на их отличия, различным ветвям пиетизма удалось привести христианскую веру в соответствие с эмпирическим миром простого верующего. Это движение можно считать реакцией на однобокость акцента на доктринарской ортодоксии, направленной к вере, которая затрагивает глубочайшие аспекты человеческой природы.

Ключевые имена, слова и фразы

* анабаптизм деизм евангелический

* кальвинистский

католическая

конфессионализм

лютеранский

методизм

ортодоксальность

протестантский

реформатский

Реформация

Термины, отмеченные звездочкой, будут рассмотрены подробнее далее в настоящей работе.

Вопросы к третьей главе

1. Что означает термин "Реформация"?
2. Кто из реформаторов особенно связан с доктриной оправдания одной верой?
3. Насколько важен был Гуманизм для возникновения и развития Реформации?
4. Почему реформаторы сосредоточили внимание на пересмотре существующих доктрин Церкви?
5. Какие факторы привели к возникновению (а) конфессионализма и (б) пиетизма?

ГЛАВА 4. СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД С 1700 Г. ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

Начиная с 1700 г., христианское богословие стало выходить за пределы Западной Европы, становясь глобальным явлением. Можно выделить несколько стадий этого процесса. Колонизация Северной Америки переселенцами из Западной Европы, особенно выходцами из Скандинавии, Германии и Англии, привела к укоренению на североамериканском континенте различных европейских школ богословия - лютеранской, реформаторской и анабаптистской. Джонатан Эдварде (1703-1758 гг.), активный деятель религиозного возрождения, получившего название Великого Пробуждения (ок. 1726-1745), является несомненно одним из наиболее значительных богословов, работавших в Ханной обстановке. Позднейшие волны иммиграции, особенно из Ирландии и Италии, усилили значение римско-католического богословия в Северной Америке.

Основание различными вероисповеданиями семинарий (например, Принстонской богословской семинарии пресвитерианами) укрепило значение Соединенных Штатов Америки как одного из ведущих центров христианского богословского образования и исследований. Однако, лишь начиная с середины XX в., Америка стала приобретать собственное значение в богословских дискуссиях; до этого момента преобладало немецкое и британское богословие, часто ввиду продолжающейся иммиграции европейских богословов в Соединенные Штаты. Такие богословы, воспитанные в европейском духе, стремились сохранять европейские приоритеты в своем преподавании и научной ориентации.

В других местах экспансия христианства продолжалась. Громадное влияние христианских миссий в Австралии и Южной Азии, Индии, на Дальнем Востоке и в Африке способствовало основанию и в этих регионах христианских богословских семинарий, школ и университетов, и их постепенному отрыву от западноевропейских корней. Возникновение "местных" богословских школ приобрело огромное значение в этих регионах, особенно после того, как естественный "европоцентризм" большей части христианских богословов стал подвергаться критике со стороны определенной части местных авторов.

Это относится в первую очередь к Латинской Америке, где нарастает реакция против римского католицизма, завезенного в этот регион конкистадорами. Возникновение "богословия освобождения" с его характерным подчеркиванием важности обычаев, изменения положения бедных и ориентации христианского богословия на политическое освобождение не смогло остановить отток людей из римско-католической церкви. Основную пользу из этого явления, похоже, извлекли евангельские и харизматические церкви этого региона.

Одной из основных черт западного богословия в современный период можно назвать интеллектуальную гегемонию немецкой богословской школы. Немецкоязычные страны Европы, прежде всего, Германия и Северная Швейцария, уже давно были источником богатой и плодородной богословской традиции. Две ведущие фигуры Реформации, Мартин Лютер и Ульрих Цвингли, - примеры значимости этой традиции для развития западноевропейского богословия. Начиная с эпохи Просвещения, влияние немецкоязычного богословия еще больше закрепляется. Список ведущих богословов современной западной школы, включающий Карла Барта, Рудольфа Бультмана, Юргена Мольмана, Вольфхарта Панненберга и Пауля Тиллиха, имеет ярко выраженный немецкий уклон.

Однако в последние годы ситуация изменилась. Новое поколение немецкоязычных богословов поистине глобального значения, которые могли бы стать преемниками таких авторов, как Бультман, Мольман и Панненберг, не сформировалось. Вместо этого наблюдается стабильный рост значения англоязычного богословия, особенно американского. С усилением роли английского языка как мирового *lingua franca* (уместной здесь кажется параллель с латинским

языком в средние века), представляется, что эта тенденция будет также усиливаться, по крайней мере до начала следующего тысячелетия.

Понятие "современность", как практически любой другой термин, употребляемый в настоящей работе, трудно четко определить. Что характерно для современного периода? Когда он начался? И закончился ли он сейчас? В определенном смысле, "современный" можно понимать как "недавний", и в этом случае бессмысленно говорить о "конце современности". Однако, для многих историков "современность" означает достаточно определенное мировоззрение, типичное для западной мысли, начиная с начала XVIII в. Оно отличается уверенностью в способности человека думать за себя. Вероятно, классическим выражением этого отношения можно назвать Просвещение, с его упором на способность человеческого разума без посторонней помощи постичь мир - включая те его аспекты, которые традиционно считались областью христианского богословия.

Современный период имеет громадное значение для богословия девятнадцатого и двадцатого веков. Он создал обстановку, в которой протекали многие события и споры, и зародились многие движения, которые продолжают существовать в сегодняшней церкви и науке. По этой причине, настоящая глава более, чем предшествующие уделяет место анализу движений, имеющих значение для рассматриваемого периода. Начнем с движения, которое преобладало в интеллектуальной атмосфере периода - с Просвещения.

ПРОСВЕЩЕНИЕ

Английский термин "Enlightenment" ("Просвещение") стал общепринятым лишь в последние десятилетия XIX века. Немецкий термин "die AufklSerung" (дословно означающий "раскрытие") и французский термин "les lumieres" ("огни") относятся к XVIII веку, однако, не несут в себе достаточного количества информации о рассматриваемом движении. "Просвещение" - свободный термин, не поддающийся четкому определению и охватывающий весь спектр идей и настроений, характерных для периода 1720-1780 гг., таких как свободное и конструктивное использование человеческого разума в попытке развеять старые мифы, которые, по мнению просветителей, сковывали людей и общества гнетом прошлого. Если и существует общий элемент, лежащий в основе движения, так это скорее всего то, *как* мыслители думали, чем то, *что* они думали.

Термин "век Разума", часто используемый в качестве синонима термина "Просвещение", вводит в заблуждение. Он предполагает, что до этого разум игнорировался или пребывал в стесненном положении. Однако, как мы видели ранее, средневековые можно назвать в такой же степени "веком Разума", как и Просвещение; основное различие заключалось в том, как использовался этот разум, и какие, с точки зрения представителей этих движений, ограничения накладывались на него. Восемнадцатый век также нельзя охарактеризовать последовательно рациональным во всех аспектах. Фактически, Просвещение охватывало замечательное разнообразие иррациональных увлечений, таких как месмеризм и масонские ритуалы. Тем не менее, акцент на способности человеческого разума постичь тайны мира справедливо считается характерной чертой Просвещения.

Термин "рационализм" также следует использовать по отношению к, Просвещению с большой осторожностью. Во-первых, следует отметить, что этот термин часто используется некритически и неточно для обозначения общей атмосферы оптимизма, основанной на вере в научный и социальный прогресс, которым пронизаны многие произведения того периода. Такое использование термина приводит к путанице и его следует избегать. Рационализм, в его правильном значении, лучше всего определить как доктрину о том, что внешний мир можно постичь с помощью разума, и только разума. Эта доктрина, характерная для таких ранних авторов, как Декарт, Лейбниц, Спиноза и Вольф, стала подвергаться суровой критике во второй половине восемнадцатого века, по мере распространения эмпирической эпистемологии Джона Локка. Кант, часто изображаемый сторонником достаточности чистого разума, в действительности прекрасно осознавал его ограничения. Теорию познания, разработанную в "Критике чистого разума" (1781

г.), можно считать попыткой синтеза мировоззрений чистого рационализма (полагающегося исключительно на разум) и чистого эмпиризма (обращающегося исключительно к опыту). Эту работу можно считать завершающей для раннего периода рационализма. Несмотря на подчеркивание роли разума в своей философской системе (см., например, "Религия в рамках одного разума"), Кант проявил тонкое понимание применения эмпирических акцентов в чувственном опыте. Тем не менее, рационалистские настроения сохранились и в XIX веке, составляя важный элемент общей критики христианства со стороны мыслителей эпохи Просвещения.

Просвещение положило начало периоду значительной неуверенности в судьбе христианства в Западной Европе и Северной Америке. Раны, нанесенные ему Реформацией и последующими религиозными войнами, едва успели зажить, как возникла новая и еще более серьезная угроза. Если Реформация XVI века поставила перед Церковью задачу переосмысления своих внешних форм и способа выражения своих верований, то эпоха Просвещения породила угрозу интеллектуальным основам самого христианства (а не какой-либо конкретной его формы) сразу с нескольких сторон. Истоки этой угрозы можно проследить в XVII веке, в зарождении картезианства в Европе и усилению влияния деизма в Англии. Как показали дальнейшие события, растущее увлечение выявлением рациональных корней религии оказало отрицательное воздействие на христианство.

Просвещение и протестантизм

Именно протестантское богословие, а не римско-католическое или православное, оказалось особенно подверженным влиянию новых философских течений, которые возникли в период Просвещения и после него. Можно выделить четыре фактора, которые, хотя бы частично, объясняют это положение.

1. *Относительная слабость протестантских церковных институтов.* Отсутствие авторитарной централизованной структуры, такой как папство, означало, что национальные и региональные протестантские церкви могли реагировать на изменение местных интеллектуальных и политических обстоятельств с большей свободой, чем римско-католические церкви. Точно так же, отдельные протестантские мыслители пользовались такой академической свободой, которая была предоставлена их римско-католическим коллегам лишь недавно. Дух творческой свободы, который характеризовал протестантизм с момента его зарождения, проявился в богословском творчестве и оригинальности, недоступных для других основных ветвей христианства.

2. *Природа самого протестантизма.* Хотя выражение "сущность протестантизма" продолжает вызывать споры, существует общее согласие в том, что дух протеста присутствовал в нем с момента зарождения Движения. Предрасположенность протестантов ставить под сомнение религиозный авторитет, а также преданность принципу "ecclesia reformata, ecclesia semper reformanda" ("Реформированная церковь должна быть церковью, всегда реформирующей себя") поддерживали дух критического исследования христианских догматов. Это настроение оказалось созвучным идеалам эпохи Просвещения и вовлекло многих протестантских авторов в это движение с принятием многих его методов и взглядов.

3. *Связь протестантизма с университетами.* С момента своего зарождения протестантизм признавал важность высшего образования в процессе подготовки своих служителей. Основание Женевской академии и Гарвардского колледжа являются наглядными примерами этому. В конце XVI и начале XVII вв. лютеранская и реформатская церкви Германии основали университетские богословские факультеты как средство обеспечения постоянного притока хорошо образованного духовенства. В течение восемнадцатого века политический протест в Германии подавлялся; единственным средством самовыражения для радикализма оставалась интеллектуальная деятельность.

Немецкие университеты стали, таким образом, центрами мятежа против старого режима. В результате этого, немецкие университетские богословы (которые почти все были протестантами)

примкнули к Просвещению, в то время как более консервативное церковное руководство Склонялось на сторону старого режима. Радикализм мог, таким образом, выразить себя на уровне идей. Хотя ему явно не удалось достичь каких-либо значительных социальных, политических или церковных перемен, радикализм смог бросить серьезный вызов идеям, которые лежали в основе церкви. Протестантское богословие оказалось, таким образом, в Значительной степени затронутым методами Просвещения, в то время как римско-католическое богословие оставалось свободным от них.

4. *Просвещение в других частях Европы.* Следует подчеркнуть, что Просвещение не является хронологически однородным движением. Хотя к XVIII веку Просвещение прочно закрепилось в Западной Европе, нельзя сказать, что оно утвердилось в России или странах Южной Европы (таких, как Испания, Италия или Греция) вплоть до второй половины XIX или даже начала XX века. Эти страны служили оплотами римского католичества или православия. Вследствие этого, богословы местных церквей не ощущали необходимости реагировать на интеллектуальные события, которые имели такое значение в регионах, исторически связанных с протестантизмом.

Критика христианского богословия со стороны мыслителей Просвещения: Общий обзор

Критика традиционного христианства со стороны представителей Просвещения основывалась на принципе всемогущества человеческого разума. Можно выделить ряд направлений этой критики. Во-первых, утверждали, что верования христианства рациональны, и таким образом, способны выдержать критическое исследование. Такой подход можно найти в работе Джона Локка "Разумность христианства" (1695 г.) и в ранней школе Вольфа в Германии. Христианство представлялось разумным приложением к естественной религии. Понятие о Божественном откровении, таким образом, сохранялось.

Другие считали, что основополагающие идеи христианства, будучи рациональными, могли быть выведены из построений самого разума. Нет необходимости призывать идею о Божественном откровении. Согласно этой идее, в том виде, в котором ее разработал Джон Толанд в работе "Христианство не таинственное" (1696 г.) и Вильямом Тиндалом в работе "Христианство, старое как творение" (1730 г.), христианство является, по существу, воспроизведением религии природы. Оно не выходит за рамки естественной религии, а является лишь ее примером. Вся так называемая "религия откровения" это ничто иное, как подтверждение того, что можно познать благодаря рациональным размышлениям о природе. "Откровение" - лишь рациональное подтверждение нравственных истин, уже доступных просвещенному разуму.

Кроме того, утверждали способность разума судить об откровении. Поскольку критический разум всемогущ, считалось, что он имеет верховное право судить о христианских верованиях и обрядах с целью избавления от всех иррациональных и суеверных элементов. Этот взгляд, связанный с Германом Самуелем Реймарусом в Германии и "philosophes" во Франции, ставил разум выше откровения и его символом можно считать интронизацию богини Разума в Соборе Парижской Богоматери в 1793 г.

Просвещение можно считать, прежде всего, европейским и американским явлением. Оно зародилось в культурах, в которых преобладающей формой религии было христианство. Этот исторический факт имеет большое значение. Критика религии в целом со стороны мыслителей Просвещения часто выливалась в критику христианства. Именно христианские доктрины подверглись беспрецедентной критической оценке. Именно священные книги христианства, а не ислама или индуизма, подверглись тщательному литературному и историческому разбору, в ходе которого Библия рассматривалась "как будто это обыкновенная книга" (Бенджамин Джоует). Именно жизнь Иисуса Назарейского, а не, скажем, Мухаммеда или Будды, подверглась критическому пересмотру.

Отношение Просвещения к религии отличалось значительным разнообразием, что, вероятно, отражало влияние ряда местных факторов. Одним из наиболее важных подобных факторов был пиеизм, вероятно, лучше всего известный в его англо-американской форме методизма. Как было

показано выше, движение делало значительный акцент на эмпирических аспектах религии - см., например, идею Джона Уэсли об "экспериментальной религии" (обратите внимание, что Уэсли использует слово "экспериментальный" в значении "эмпирический"). Это стремление к религиозному опыту сделало христианство понятным и доступным для широких масс, резко отличаясь от интеллектуализма, скажем, лютеранской ортодоксии, который воспринимался как неуместный. Пиетизм установил прочную связь между христианской верой и опытом, сделав, таким образом, христианство делом не только разума, но и сердца.

Как было отмечено выше, к концу XVII века пиетизм прочно укоренился в Германии, в то время как в Англии это произошло лишь в XVIII века, а во Франции этого вообще не случилось. Таким образом, в Англии Просвещение предшествовало возникновению пиетизма, в результате чего, великие евангельские возрождения XVIII века значительно подорвали влияние рационализма на религию. В Германии, Однако, Просвещение зародилось после возникновения пиетизма, и поэтому образовавшаяся ситуация была в значительной степени сформирована религиозной верой, хотя идеи Просвещения представляли серьезную угрозу формам и идеям этой веры. (Интересно отметить, что английский деизм стал пользоваться влиянием в Германии приблизительно в то же время, когда немецкий пиетизм стал оказывать влияние на Англию.) Наиболее значительные интеллектуальные силы немецкого Просвещения были, таким образом, направлены на изменение формы (а не на полное отрицание) христианской веры.

Во Франции христианство в широких кругах воспринималось как нечто гнетущее и неуместное. Поэтому деятели французского Просвещения - часто именуемые просто "les philosophes" - нередко склонны были полностью отвергать христианство как архаическую и дискредитированную систему верований. В своем "Трактате о терпимости" Дени Дидро утверждал, что английский деизм пошел на компромисс, позволив религии существовать, тогда как она должна полностью отвергаться.

Критика христианского богословия со стороны мыслителей Просвещения: Конкретные вопросы

Обрисовав в общих чертах ту угрозу, которую представляло для христианской мысли Просвещение, настало время исследовать ее влияние на конкретные доктринальные вопросы. Рациональная религия Просвещения вступила в противоречие с шестью главными пунктами традиционного христианского богословия.

1. *Возможность чудес*

Традиционная христианская апологетика, касающаяся личности и значения Иисуса Христа, основана на "свидетельствах о чудесах", содержащихся в Новом Завете, кульминацией которых является воскресение. Упор на механической упорядоченности вселенной, возможно, наиболее значительное интеллектуальное наследие Исаака Ньютона, породил сомнения в новозаветных рассказах о чудесах. Многие считали, что произведение Дэвида Юма "Очерк о чудесах" (1748 г.) доказывает очевидную невозможность чудес. Юм подчеркивал, что отсутствуют современные аналогии новозаветных чудес, таких как воскресение, и читателю остается лишь полностью полагаться на человеческое свидетельство об этих чудесах. Для Юма представлялось аксиомой, что никакой человеческий рассказ не может служить доказательством реальности чуда в отсутствие современных аналогий. Реймарус и Г. Э. Лессинг считали, что человеческого свидетельства о прошлых событиях (например о воскресении) недостаточно для подтверждения их достоверности, если они противоречат нашему опыту, как бы хорошо ни было документировано это событие.

Аналогичным образом, Дидро заявлял, что, даже если все население Парижа будет убеждать его в том, что мертвый человек воскрес, он не поверит ни слову. Этот растущий скептицизм в отношении "свидетельств о чудесах" в Новом Завете заставил традиционное христианство отстаивать доктрину о Божественности Христа на основаниях, не связанных с чудесами - это единственное, что в то время оно могло сделать. Следует, конечно, отметить, что и другие

религии, претендующие на чудеса, подвергались такой же скептической критике: христианству было уделено особое внимание лишь из-за того, что оно оказалось преобладающей религией той культурной среды, в которой развивалось движение Просвещения.

2. Понятие откровения

Концепция откровения имеет центральное значение для всего христианского богословия. В то время как многие христианские богословы (такие как Фома Аквинский и Жан Кальвин) признавали возможность естественного познания Бога, они настаивали на том, что такое познание должно быть дополнено сверхъестественным божественным откровением, таким, о каком свидетельствует Священное Писание. Эпоха Просвещения стала свидетелем развития критического отношения к самой идее о сверхъестественном откровении. Частично, это новое отношение было вызвано недооценкой истории в ту эпоху.

С точки зрения Лессинга, существует "огромная отвратительная пропасть" между историей и разумом. Откровение имело место в истории - однако какую ценность имеют случайные истины истории в сравнении с необходимыми истинами разума? Французские "философы" особенно утверждали, что история может, в лучшем случае, подтвердить истины разума, однако, она не в состоянии самостоятельно утверждать эти истины. Истины о Боге считались вневременными и доступными исследованию человеческим разумом, тем не менее, они не могут быть открыты в "событиях", таких как история Иисуса Назарейского.

3. Доктрина о первородном грехе

Мысль о том, что человеческая природа в каком-то смысле запятнана или испорчена, выраженная в доктрине о первородном грехе, встретила яростное сопротивление со стороны мыслителей Просвещения. Вольтер и Жан-Жак Руссо критиковали эту доктрину как порождающую пессимизм в отношении человеческих способностей, препятствуя, таким образом, социально-политическому развитию человечества и поощряя настроения в духе "laissez-faire". Мыслители немецкого просвещения критиковали доктрину на том основании, что своими историческими корнями она уходит в богословскую мысль Августина Гиппонского, то есть относится к четвертому или пятому векам, что, с их точки зрения, лишает ее непреходящей значимости.

Отрицание первородного греха имело большое значение, поскольку христианская доктрина искупления основывается на предположении, что человечество нуждается в освобождении от уз первородного греха. С точки зрения мыслителей Просвещения, именно идея первородного греха представляется тем гнетом, от которого нужно освободить человечество. Это интеллектуальное освобождение достигается критикой этой доктрины.

4. Проблема зла

Эпоха Просвещения стала свидетелем фундаментальных перемен в отношении к существованию зла в мире. С точки зрения средневековья, существование зла не представляет угрозу логической понятности христианства. Противоречие, заключавшееся в одновременном существовании как Божественного всемогущего благоволения, так и зла, не считалось препятствием вере, а лишь научной богословской проблемой. В эпоху Просвещения ситуация радикально изменилась: существование зла превратилось в угрозу достоверности и понятности самой христианской веры. Роман Вольтера "Кандид" представляет одну из многочисленных работ, вскрывающих трудности, которые вызывает для христианского мировоззрения существование природного зла (такого, как знаменитое лиссабонское землетрясение). Термин "теодицея", изобретенный Лейбницем, отражает растущее признание того, что существование зла приобретает новое значение в критике религии со стороны мыслителей Просвещения.

5. Статус и толкование Писания

В христианских кругах, как протестантских, так и римско-католических, Библия повсеместно считается богодухновенным источником доктрины и морали, который следует отличать от других типов литературы. Эпоха Просвещения стала свидетелем возникновения сомнений в этой исходной посылке, и развития критического подхода к Священному Писанию. Развивая идеи, уже высказанные представителями деизма, богословы немецкого Просвещения выработали тезис о том, что Библия представляет собой произведение многих авторов, временами проявляющих внутренние противоречия, и что ее можно исследовать с помощью тех же методов текстуального анализа и интерпретации, как и любое другое литературное произведение. Эти идеи можно увидеть в развитой форме в трудах Дж. А. Эрнести (1761 г.) и И. И. Землера (1771 г.). Следствием этих тенденций стало дальнейшее ослабление концепции "сверхъестественного откровения", и возникновение сомнений в непреходящем значении этих основополагающих документов для христианской веры.

6. Личность и значение Иисуса Христа

Последняя область, в которой эпоха Просвещения бросила вызов христианским верованиям, касается личности Иисуса Назарейского. Здесь можно выделить два особенно важных направления: истоки "поисков исторического Иисуса" и возникновение "нравственной теории искупления".

Как деизм, так и немецкое Просвещение разработали тезис о том, что существуют серьезные расхождения между реальным историческим Иисусом и новозаветной интерпретацией Его значения. В основе новозаветного портрета сверхъестественного Искупителя человечества лежит простая человеческая фигура, прославленный учитель здравого смысла. Хотя сверхъестественный искупитель неприемлем для рационализма Просвещения, это не относится к фигуре просвещенного нравственного учителя.

Эта мысль, особенно энергично разработанная Реймарусом, позволяет предположить, что возможно выйти за рамки новозаветного рассказа об Иисусе и выявить более простого, более человеческого Иисуса, Который стал бы приемлем для нового духа времени. И после этого начались поиски реального и более правдоподобного "исторического Иисуса". Хотя этим поискам суждено было окончиться неудачей, мыслители позднего Просвещения считали, что эти поиски явились ключом к правдоподобию Иисуса в контексте рациональной естественной религии. Нравственный авторитет Иисуса основывается на качестве Его учения и личности, а не на предположении, что Он является воплощенным Богом.

Вторая область, в которой был брошен вызов идеям христианства об Иисусе, касалась значения Его смерти. Христиане понимают смерть Иисуса на кресте с точки зрения воскресения (которое мыслители Просвещения не были готовы воспринимать как историческое событие) как путь, посредством которого Бог смог простить грехи человечества. В эпоху Просвещения эта теория искупления подверглась суровой критике, как включающая в себя произвольные и неприемлемые гипотезы, такие, как доктрина о первородном грехе.

Смерть Иисуса на кресте была перетолкована в свете высшего нравственного примера самопожертвования и преданности, рассчитанного на побуждение подобных чувств и у последователей Иисуса. В то время как христианство считает, что смерть и воскресение Иисуса имеют большее внутреннее значение, чем Его религиозное учение, Просвещение обходило стороной Его смерть и отрицало Его воскресение, подчеркивая вместо этого качество Его нравственного учения.

БОГОСЛОВСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ПОСЛЕ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Из всего сказанного выше становится понятным, что Просвещение оказало большое воздействие на христианское богословие, поставив ряд вопросов относительно его источников, методов и доктрин. Однако, Несмотря на продолжающееся влияние на весь современный период, обычно

считается, что Просвещение достигло зенита своего влияния приблизительно в период Французской революции. С тех пор, некоторые события увели в сторону христианское богословие от проблем этого движения, хотя в некоторых вопросах все еще можно усмотреть его влияние. Ниже мы рассмотрим основные направления в христианском богословии после эпохи Просвещения.

В ходе рассмотрения этих движений следует признать большой вклад нескольких крупных богословов. В частности, должно отметить следующих: Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (романтизм); Карл Барт (неоортодоксия); Пауль Тиллих (либеральный протестантизм). Современный период включает плеяду звезд, и мы предлагаем не выделять каких-либо авторов для отдельного рассмотрения.

Романтизм

В последнем десятилетии XVIII века стало все больше проявляться недоверие к сухости рационализма. Разум, который когда-то считался освободителем, все больше стал рассматриваться как духовный поработитель. Эти чувства выражались не столько на университетских философских факультетах, сколько в литературных и художественных кругах, особенно в прусской столице Берлине, где особым влиянием стали пользоваться братья Фридрих и Август Вильгельм Шлегель.

"Романтизм" чрезвычайно сложно определить. Это движение, вероятно, лучше всего рассматривать как реакцию на определенные главные темы Просвещения, в частности на утверждение, что реальность можно познать с помощью разума. Это сведение реальности к ряду рационализированных упрощений казалось романтикам преступным и грубым заблуждением. Там, где Просвещение обращалось к человеческому разуму, романтизм обращался к человеческому воображению, которое в состоянии признавать глубокий смысл таинственности, возникающей из понимания неспособности человеческого разума постичь даже конечный мир, не говоря уже о бесконечности. Эта черта хорошо выражена английским поэтом Вильямом Вордсвортом, который говорил о человеческом воображении в свете выхода за пределы человеческого разума, чтобы ощутить бесконечное через конечное. Он писал, что воображение:

Всего лишь имя абсолютной власти, Прозренья ясность и мысли широта, Божественного Разума явление.

Таким образом, романтизму были одинаково неприемлемы как традиционные христианские доктрины, так и рационалистические нравственные банальности Просвещения: и те, и другие не отдавали должное сложности мира, стремясь свести "тайну вселенной" - используя фразу, встречающуюся в произведениях Августа Вильгельма Шлегеля - к аккуратным формулам.

В подобных чувствах можно рассмотреть заметное ограничение способностей разума. Разум угрожает ограничить человеческое сознание лишь тем, что рационально выводимо; воображение способно освободить человеческий дух от этих добровольных уз и позволить ему открыть новые глубины реальности - расплывчатое и дразнящее "нечто", которое можно выделить из мира повседневной реальности. Бесконечное каким-то образом присутствует в конечном, и может быть познано посредством чувств и воображения. По словам Джона Китса: "Я не в чем не уверен, кроме святости сердечных чувств и истины воображения".

Реакция на сухость разума была, таким образом, дополнена акцентом на эпистемологическом значении человеческих чувств и эмоций. Под влиянием Новалиса (Фридриха фон Гарденберга), немецкий романтизм выработал две аксиомы касающиеся "*das Gefühl*". Этот немецкий термин лучше всего перевести словом "чувство", хотя оно и не передает весь спектр значений, связанных с оригиналом. По этой причине оно часто оставляется непереуведенным; однако читатели, которым не нравится употребление иноязычных терминов, могут заменить его словом "чувство". Во-первых, "чувство" относится к индивидуальному субъективному мыслителю, который осознает свою субъективность и внутреннюю индивидуальность. Рационализм мог обращаться к индивидуальному разуму; романтизм сохранил этот акцент на индивидуальном, однако заменил

разум воображением и личным чувством. Просвещение обращало свой взор внутрь к человеческому разуму; романтизм обращался внутрь к человеческим чувствам, видя в них "путь ко всем тайнам" (Новалис).

Во-вторых, "чувство" ориентировано на бесконечное и вечное, и является ключом к этим высшим сферам. Именно по этой причине Новалис заявляет, что Просвещение объявило воображение и чувство "еретичными" потому, что они открывали доступ к "магическому идеализму" бесконечного; своим упорным обращением исключительно к разуму Просвещение стремилось сухостью философии подавить знание об этих высших мирах. Человеческая субъективность и внутренний мир считались теперь зеркалом бесконечного. Новый акцент стал делаться на музыке как "откровении более высокого порядка чем мораль или философия" (Беттина фон Арним).

Возникновение романтизма оказало значительное воздействие на христианство в Европе. Те стороны христианства (особенно католичества), которые рационализм находил неприемлемыми, захватили воображение романтиков. Рационализм стал считаться эмпирически и эмоционально ущербным, неспособным удовлетворить человеческие нужды, которые традиционно удовлетворялись христианской верой. По словам Ф. Р. де Шатобриана, "существует необходимость в вере, жажда религиозного утешения, возникшая из столь долгого отсутствия этого утешения". Примеры аналогичных чувств можно привести и из немецких работ последних лет XVIII века.

То, что рационализму не удалось подорвать религию, ясно из событий, произошедших в Англии, Германии и Северной Америке. Сила немецкого пиетизма и английского евангелизма в XVIII веке является свидетельством того, что рационализму не удалось предложить убедительную альтернативу преобладающим человеческим чувствам личной нужды и смысла. Философия стала считаться бесплодной, академической дисциплиной в худшем смысле этого слова, поскольку она была оторвана как от внешних реальностей жизни, так и от внутренней жизни человеческого сознания.

Именно на этом фоне растущего разочарования в рационализме и растущего признания человеческого "чувства" следует рассматривать роль Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера (1768-1834 гг.). Шлейермахер извлек пользу из этого интереса к чувству. Он утверждал, что религия в целом, и христианство в частности является делом чувства или "самосознания". Его крупная работа по систематическому богословию "Христианская вера" (1821; пересмотренное издание 1834 г.) представляет собой попытку показать, как христианское богословие связано с чувством "абсолютной зависимости". Структура "Христианской веры" очень сложна. В центре ее находится диалектическая связь между грехом и благодатью. Книга разделена на три части. В первой рассматривается сознание Бога, сосредоточенное на таких вопросах как творение. Вторая часть рассматривает сознание греха и связанные с этим вопросы, такие как осознание возможности искупления. Заключительная часть касается сознания благодати и рассматривает такие вопросы как личность и труды Христа. Таким образом Ф. Д. Э. Шлейермахер приходит к утверждению, что "все связано с искуплением, достигнутым Иисусом Назаретским".

Вклад Шлейермахера в развитие христианского богословия является значительным и будет глубже рассмотрен в соответствующих местах настоящей книги. Обратим теперь наше внимание на движение, которое, хотя и нельзя назвать строго богословским - его скорее даже можно назвать антибогословским, - оказало большое воздействие на современное западное богословие. Этим движением является марксизм.

Марксизм

Марксизм, вероятно, одно из наиболее значительных мировоззрений, возникших в современный период. Он оказал большое воздействие на христианское богословие в течение прошлого века, и, вероятно, останется важным партнером для диалога в предстоящие годы. Под марксизмом следует понимать комплекс идей, связанных с немецким автором Карлом Марксом (1818-1883 гг.) До недавнего времени, однако, этот термин обозначал также государственную идеологию

восточноевропейских и некоторых других стран, которые считали христианство и другие религии реакционными и применяли насильственные меры по их искоренению.

Фундаментальное значение в марксизме имеет понятие материализма. Это не какая-нибудь метафизическая или философская доктрина, которая утверждает, что мир состоит лишь из материи. Это утверждение того, что понимание человека должно начинаться с материального производства. То, как люди реагируют на свои материальные нужды, определяет все остальное. Идеи, в том числе и религиозные идеи, представляют собой реакцию на материальную реальность. Они - надстройка на социально-экономическом базисе. Иными словами, идеи и система верований - это реакция на конкретный набор социально-экономических условий. Если эти условия радикально изменить (например, при помощи революции), то система верований, которую они породили и поддерживали, исчезнут вместе с ними.

Из этой первой мысли естественным образом вытекает вторая: отчуждение человека. Это отчуждение привносится в материальный процесс определенными факторами, из которых два наиболее значительных - разделение труда и существование частной собственности. Первый вызывает отчуждение работников от результата своего труда, в то время как второй приводит к возникновению ситуации, при которой интересы отдельного человека больше не совпадают с интересами общества. Поскольку средства производства принадлежат меньшинству населения, то из этого следует, что общества разделяются по классовому признаку; при этом политическая и экономическая власть находится в руках правящего класса.

Если этот анализ - правилен, как полагал Маркс, то из этого естественным образом вытекает следующее. Капитализм - только что описанный экономический порядок - из-за растущей напряженности производительных сил по природе своей нестабилен. В результате этих внутренних противоречий капитализм неизбежно должен пасть. Согласно некоторым течениям марксизма, это падение должно произойти без посторонней помощи. Другие представляют его результатом социальной революции, возглавляемой рабочим классом. Заключительные слова "Коммунистического манифеста" (1848 г.) наводят на мысль о последнем: "Рабочим нечего терять кроме своих цепей, а завоевать они могут весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!"

Какова же связь между этими идеями и христианским богословием? В своих политических и экономических рукописях от 1844 г. Карл Маркс разработал идею о том, что религия в целом (он не проводит разграничения между различными религиями) - прямое следствие социально-экономических условий. "Религиозный мир - лишь отражение реального мира". Здесь присутствует очевидная и важная связь с фейербаховской критикой религии, которую мы рассмотрим позднее. Так, Маркс утверждает, что "религия - это лишь воображаемое солнце, которое представляется человеку вращающимся вокруг него до тех пор, пока он не осознает, что он сам - центр своего обращения." Иными словами, Бог - лишь проекция человеческих интересов. Люди "ищут сверхчеловеческое существо, бытующее в фантастической реальности небес, однако, не находят там ничего кроме своего отражения".

Но почему же тогда вообще существует религия? Если Маркс прав, то почему люди продолжают верить в такую грубую иллюзию? Ответ Маркса сосредотачивается на понятии об отчуждении. "Люди создают религию; не религия создает людей. Религия представляет собой самосознание и самоуважение людей, которые либо еще не нашли себя, либо вновь себя потеряли". Религия - продукт социально-экономического отчуждения. Она возникает из этого отчуждения и в определенный момент начинает усиливать это отчуждение посредством духовного отравления, делающего массы неспособными осознать свое положение и изменить его. Религия - удобство, помогающее людям терпеть свое экономическое отчуждение. Если бы такого отчуждения не было, то не было бы нужды и в религии.

Материализм утверждает, что события материального мира влекут за собой перемены в интеллектуальном мире. Религия, таким образом, - результат определенного набора социально-экономических условий. Если изменить эти условия, чтобы исчезло экономическое отчуждение, и религия перестанет существовать. Она перестанет выполнять какую-либо полезную функцию.

Несправедливые социальные условия порождают религию, которая, в свою очередь, поддерживает эти условия. "Таким образом, борьба против религии - это косвенно борьба против того мира, духовным ароматом которого она является."

Маркс утверждает, что религия будет существовать лишь до тех пор, пока она удовлетворяет жизненные потребности отчужденных людей. "Религиозное отражение реального мира может... лишь тогда исчезнуть, когда практические условия повседневной жизни предложат человеку лишь совершенно понятные и разумные отношения с другими людьми и природой." Иными словами, чтобы избавиться от религии, необходимо встряхнуть реальный мир. Маркс утверждает, что когда коммунизм принесет с собой не отчуждающую экономическую и социальную среду, нужды, которые породили религию исчезнут. А с исчезновением этих социальных нужд, прекратится и духовный голод.

В реальности марксизм практически не пользовался влиянием вплоть до периода первой мировой войны. Это можно отчасти объяснить некоторыми разногласиями в движении, а также отсутствием реальных возможностей политической экспансии. Особенный интерес представляют внутренние проблемы. Предположение о том, что рабочий класс мог сам освободиться от угнетения и произвести политическую революцию вскоре оказались иллюзорными. Становилось все более ясным, что сами марксисты происходят не из рядов политически сознательного рабочего класса, а (как и сам Маркс) принадлежат к среднему классу. Осознавая эту проблему, Ленин разработал идею об "авангарде партии". Рабочие настолько политически наивны, что нуждаются в руководстве со стороны профессиональных революционеров, которые могут составить общую картину и осуществить практическое руководство, необходимые для проведения и поддержания мировой революции.

Русская революция дала марксизму необходимый прорыв. Однако, хотя в Советском Союзе марксизм утвердился в несколько видоизмененной форме (марксизм-ленинизм), в других местах его постигла неудача. Успехи в Восточной Европе после второй мировой войны можно объяснить, в основном, военной силой и политической дестабилизацией. Его успехи в Африке можно объяснить, в основном, привлекательностью тщательно продуманной Лениным концепции "империализма", которая позволяла отчужденным элементам в некоторых африканских и азиатских странах объяснять свою отсталость безжалостной систематической эксплуатацией со стороны западного капитализма, а не какими-либо внутренними недостатками.

Экономические неудачи и политический застой, возникшие в 1970-1980-е гг., когда такие страны стали экспериментировать с марксизмом, вскоре привели к разочарованности в новой философии. В Европе марксизм оказался замкнутым в спираль упадка. Его основные поборники все больше превращались в абстрактных теоретиков, оторванных от рабочих корней и не имеющих практически никакого политического опыта. Идея о социалистической революции постепенно потеряла свою привлекательность и правдоподобие. В Соединенных Штатах Америки и Канаде марксизм с самого начала не пользовался особой социальной привлекательностью, хотя его влияние на академический мир было более заметным. Советское вторжение в Чехословакию в 1968 г. привело к охлаждению энтузиазма в западных интеллектуальных кругах.

Однако, в значительно измененном виде идеи Маркса проникли в современное христианское богословие. Латиноамериканское богословие освобождения заимствовало многие марксистские взгляды, даже если само движение и нельзя назвать "марксистским". Мы рассмотрим богословие освобождения несколько подробнее ниже.

Либеральный протестантизм

Либеральный протестантизм - несомненно одно из наиболее важных направлений, возникших в современной христианской мысли. Его происхождение сложно определить, однако, в общем можно считать, что он возник в ответ на богословские взгляды, изложенные Ф. Д. Э. Шлейермахером, в частности в связи с его упором на человеческом "чувстве" и необходимости связи христианской веры с положением человека. Классический либеральный протестантизм

возник в Германии в середине XIX века, в обстановке растущего осознания того, что христианская вера и богословие нуждаются в переосмыслении в свете современных знаний. Положительное восприятие в Великобритании теории естественного отбора Чарльза Дарвина (известная также как "дарвинская теория эволюции") создало климат, в котором некоторые элементы традиционного христианского богословия (такие как доктрина о семи днях творения) казались все менее правдоподобными. С самого своего зарождения, христианский либерализм посвятил себя согласованию христианской веры с современными знаниями.

Либерализм требовал значительной степени гибкости от традиционного христианского богословия. Его ведущие авторы утверждали, что для того, чтобы христианство оставалось серьезной интеллектуальной силой в современном мире, необходима перестройка верований. По этой причине они требовали для себя определенной степени свободы по отношению к доктринальному наследию христианства с одной стороны, и традиционным методом толкования Библии - с другой. В тех случаях, когда традиционное толкование Священного Писания или традиционные верования казались противоречащими человеческим знаниям, необходимо было их отбросить или перетолковать, чтобы привести их в соответствие с тем, что уже известно о мире.

Эта смена ориентиров достаточно серьезно отразилась на богословии. Некоторые постулаты христианства стали считаться противоречащими современной культуре. С ними поступали двояко:

1. Их отбрасывали как основанные на устаревших или ошибочных посылах. Сюда можно отнести доктрину о первородном грехе, которая была объявлена неправильным толкованием Нового Завета в свете работ блаженного Августина, чье суждение по этим вопросам, по мнению либералов, было затуманено его слишком большим участием в фаталистической секте (манихейцев).
2. Их переосмысливали в манере, более соответствующей духу времени. Сюда можно отнести систему доктрин о личности Иисуса Христа, включая доктрину о Его Божественности (которую заменили утверждением, что Иисус был примером качеств, которые человечество в целом должно стремиться достичь).

Наряду с этим процессом переосмысления доктрин (которое продолжилось в движении "История догмы") можно рассмотреть еще одно стремление обосновать христианскую веру в мире человека - прежде всего, в человеческом опыте и современной культуре. Чувствуя потенциальные трудности в обосновании христианской веры только обращением к Священному Писанию и личности Иисуса Христа, либерализм стремился найти основу веры в человеческом обществе и истолковать ее так, чтобы это не противоречило современному мировоззрению.

Либерализм вдохновлялся видением человечества, восходящего к новым вершинам прогресса и процветания. Доктрина эволюции вдохнула новую жизнь в эту веру, питаемую убедительными доказательствами культурной стабильности, наступившей в Западной Европе в конце XIX века. Религия все больше воспринималась как связанная с духовными нуждами современного человечества и осуществляющая нравственное руководство обществом. Сильный этический оттенок либерального протестантизма особенно очевиден в произведениях Альбрехта Бенямина Ричля.

Для Ричля идея о "Царстве Божьем" имеет основополагающее значение. Ричль мыслил его как статичную область нравственных ценностей, которые должны лечь в основу развития немецкого общества в каждый момент его истории. Считалось, что история является движением к совершенству под божественным руководством. Цивилизация рассматривалась как часть этого процесса эволюции. В ходе человеческой истории появляется ряд личностей, признаваемых носителями особых божественных взглядов. В роли одной из таких личностей выступал Иисус Христос. Следуя Его примеру и разделяя Его внутреннюю жизнь, могут развиваться и другие люди. Движение проявляло громадный, неограниченный оптимизм в вопросе о человеческих способностях и возможностях. Утверждали, что религия и культура являются практически идентичными. Позднейшие критики этого движения, считающие, что оно находится в слишком

большой зависимости от принятых культурных норм, прозвали его "культурным протестантизмом" (Kulturprotestantismus).

Многие критики - такие, как Карл Барт в Европе и Рейнхольд Нибур в Северной Америке - считали, что либеральный протестантизм основан на безнадежно оптимистическом взгляде на человеческую природу. Они считали, что этот оптимизм был разрушен событиями первой мировой войны, и что с этих пор доверие культуры к либерализму подорвано. Такое суждение оказалось значительным заблуждением. В лучшем случае, либерализм можно считать движением, посвятившим себя переформулировке христианской веры в приемлемых для современной культуры формах. Либерализм продолжает считать себя посредником между двумя неприемлемыми альтернативами: простой переформулировкой традиционной христианской веры (называемой либеральными критиками "традиционализмом" или "фундаментализмом") и полным отрицанием христианства. Либеральные авторы страстно ищут средний путь между этими двумя альтернативами.

Вероятно, наиболее разработанное изложение либерального протестантизма содержится в произведениях Пауля Тиллиха (1886-1965 гг.), который достиг славы к концу своей жизни, в конце 1950-х и начале 1960-х годов в Соединенных Штатах, и который считается самым значительным американским богословом со времен Джонатана Эдвардса. Взгляды Тиллиха можно свести к термину "корреляция". Под "методом корреляции" Тиллих понимает задачу современного богословия по установлению диалога между человеческой культурой и христианским богословием. Тиллих с тревогой реагировал на богословские взгляды, изложенные Карлом Бартом, видя в них ошибочную попытку вбить клин между богословием и культурой. С точки зрения Тиллиха, экзистенциальные вопросы - или "окончательные вопросы" - как он часто их называл - поднимаются и раскрываются в человеческой культуре. Современная философия, литература и изобразительное искусство обращаются к вопросам, которые волнуют людей. Затем богословие формулирует ответы на эти вопросы и, таким образом, соотносит Евангелие с современной культурой. Евангелие должно обращаться к культуре, однако это возможно лишь в том случае, если вопросы, поднятые культурой, услышаны. С точки зрения Дэвида Трейси из Чикагского университета между Евангелием и культурой должен существовать диалог; этот диалог подразумевает взаимное исправление и обогащение. Таким образом, существует близкая связь между богословием и апологетикой, заключающаяся в том, что задача богословия понимается как истолкование ответа христианства на человеческие запросы, выявленные с помощью анализа культуры.

Термин "либерал", таким образом, вероятно, лучше всего понимать как относящийся к "богослову в традиции Шлейермахера и Тиллиха, озабоченному переделкой веры в соответствии с современной культурой"; в таком понимании он может служить определением для многих видных современных авторов. Следует, однако, отметить, что термин "либерал" многие считают неточным и запутанным. Британский богослов Джон Макварри отмечает это с характерной ясностью:

"Что подразумевается под "либеральным" богословием? Если имеется в виду, что названный таким образом богослов проявляет открытость к другим точкам зрения, то такие богословы присутствуют во всех богословских школах. Однако, если "либеральность" становится партийным ярлыком, то она часто оборачивается своей полной противоположностью".

Фактически, одним из наиболее любопытных парадоксов современного христианского богословия представляется то, что некоторые из самых догматичных его представителей претендуют на звание либералов! Либерализм, в традиционном и почетном значении этого слова, несет в себе неотъемлемое уважение и открытое отношение к взглядам других; как таковой, он должен стать основополагающим элементом каждой ветви христианского богословия (включая неоортоксию и евангелизм, которые будут рассмотрены ниже). Однако, в настоящее время этот термин приобрел другое значение, неся в себе оттенки подозрительности, враждебности и нетерпимости к формулировкам и доктринам традиционного христианства. Это можно совершенно четко увидеть в популярном использовании этого термина, часто включающем такие идеи, как отрицание воскресения и уникальности Христа.

Либерализм подвергается критике по нескольким направлениям, из которых типичными можно назвать следующие.

1. Слишком большое внимание к понятию о всеобщем человеческом религиозном опыте. Это достаточно туманное и неопределенное понятие, которое невозможно исследовать и ясно оценить. Существуют все основания предполагать, что "опыт" зависит от интерпретации в значительно большей степени, чем это допускает либерализм.
2. С точки зрения критиков, либерализм отводит слишком большую роль мимолетным культурным тенденциям, что приводит к тому, что он часто некритически руководствуется мирскими увлечениями.
3. Высказываются предположения, что либерализм, стремясь к приемлемости для современной культуры, слишком охотно готов расстаться с основополагающими христианскими доктринами.

Либерализм, вероятно достиг своего апогея в Северной Америке в конце 1970-х - начале 1980-х годов. Хотя он сохраняет заметное присутствие во многих семинариях и центрах религиозной мысли, в настоящее время широко распространено мнение, что влияние этого движения в современном богословии и церковной жизни в целом идет на убыль. Слабые стороны либерализма уже выявлены критиками из постлиберальной школы, которая будет вскоре рассмотрена. Большую часть этой критики можно адресовать и движению, известному как "модернизм", к которому мы сейчас обращаемся.

Модернизм

Термин "модернизм" впервые стал употребляться по отношению к римско-католической богословской школе, существовавшей в конце XIX века, которая критически и скептически относилась к традиционным христианским доктринам, особенно связанным с христологией и сотериологией. Движение положительно относилось к радикальной библейской критике и делало акцент на нравственных, а не богословских аспектах веры. Во многом модернизм можно рассматривать как попытку римско-католических авторов прийти к согласию с мировоззрением эпохи Просвещения, которое до этого их церковь в основном игнорировала.

"Модернизм", однако, является свободным термином, и не следует считать, что он подразумевает существование конкретной научной школы, использующей определенные методы или ведущей свое начало от общих учителей. Не вызывает сомнений тот факт, что большинство модернистских авторов стремились соединить христианскую мысль с духом Просвещения, особенно с новым пониманием истории и естествознания, которое в то время набирало силу. Точно так же, многие модернисты находились под влиянием таких авторов, как Морис Блондель (1861-1949 гг.), который утверждал, что сверхъестественное - неотъемлемая часть человеческого существования, или Анри Бергсона (1859-1941 гг.), который подчеркивал приоритет интуиции над разумом. Не существует достаточного сходства между французскими, английскими и американскими модернистами, или между римско-католическим и протестантским модернизмом, чтобы понимать этот термин как обозначение конкретной, хорошо определенной школы.

Среди римско-католических модернистских авторов особое внимание следует уделить Альфреду Луази (1857-1940 гг.) и Джорджу Тиррелу (1861-1909 гг.). В 1890-е годы Луази утвердился как критик традиционных взглядов на библейский рассказ о творении, считающий, что в Писании можно проследить реальное развитие доктрины. Наиболее значительная его публикация, *"L'evangile et l'eglise"* ("Евангелие и Церковь"), появилась в 1902 г. Эта важная работа была прямым ответом на взгляды Адольфа фон Гарнака на истоки и природу христианства, изложенные двумя годами ранее в книге "Что такое христианство". Луази отверг предположения Гарнака о том, что существует радикальный разрыв между Иисусом и Церковью. Однако он проявлял значительное снисхождение либерально-протестантскому рассказу Гарнака о происхождении христианства, включая признание роли и законности критики Библии в толковании Евангелий. В

результате выражения подобных идей, в 1903 г. римско-католическая церковь внесла эту книгу в список запрещенных.

Британский иезуитский автор Джордж Тиррел последовал за Луази в его радикальной критике традиционной католической догмы. Как и Луази он в своей работе "Христианство на распутье" (1909 г.) критиковал рассказ Гарнака о происхождении христианства, отвергая историческую реконструкцию Иисуса, сделанную Гарнаком, как "отражение либерально-протестантского лица на дне глубокого колодца". Он также защищает книгу Луази, утверждая, что "враждебность официальной римско-католической церкви к этой книге и ее автору создает впечатление, что это защита либерального протестантизма против римско-католических позиций, и что "модернизм" является лишь протестантизирующим и рационализирующим движением".

Частично, такое восприятие могло быть вызвано растущим влиянием модернистских взглядов в протестантских вероисповеданиях основного течения. В Англии в 1898 г. был основан Союз церковных деятелей, целью которого было содействие либеральной религиозной мысли; в 1928 г. его название было изменено на Союз современных деятелей Церкви. Среди тех, кто был особенно связан с этой группой, следует назвать Гастингса Рашдола (1858-1924 гг.) чья работа "Идея искупления в христианском богословии" (1919), иллюстрирует общее направление английского модернизма. Основываясь, несколько не критически, на ранних работах таких либеральных мыслителей как Ричль, Рашдол утверждал, что теория искупления, связанная со средневековым автором Пьером Абеляром, представляется более приемлемой для современных форм мысли, чем традиционные теории, обращавшиеся к понятию о заместительной жертве. Эта моралистическая и экземпляристская теория искупления, толковавшая смерть Христа почти исключительно как демонстрацию любви Божьей, оказала значительное воздействие на английскую и особенно американскую мысль 1920-30-х годов. Тем не менее, события первой мировой войны и последующее зарождение фашизма в Европе в 1930-е годы, подорвало доверие к модернизму. Лишь в 1960-е годы обновленный модернизм или радикализм стал отличительной чертой английского христианства.

Зарождение модернизма в Соединенных Штатах проходило аналогично. Рост либерального протестантизма в конце XIX и начале XX вв. широко воспринимался как прямой вызов более консервативной евангелической позиции. В работе Ньюмена Смита "Уходящий протестантизм и приходящий католицизм" (1908 г.) отмечалось, что римско-католический модернизм может многому научить американский протестантизм, по крайней мере в своей критике догмы и своем историческом понимании развития доктрины. Ситуация еще больше поляризовалась, когда в ответ на модернистские взгляды возник фундаментализм.

С первой мировой войной в американском протестантизме начался период самокритики, еще более усилившийся из-за радикального социального реализма таких авторов, как Г. Р. Нибур. К середине 1930-х годов модернизм сбился с пути. В широко известной статье, опубликованной в "The Christian Century" 4 декабря 1935 г., Гарри Эмерсон Фосдик провозгласил необходимость "выйти за рамки модернизма". В своей работе "Реалистическое богословие" (1934 г.) Уолтер Маршал Хортон писал о поражении либеральных сил в Америке. Однако, в послевоенную эпоху это движение получило новый импульс и достигло своего апогея в период вьетнамской войны.

Сейчас мы должны вновь вернуться к началу XX века, чтобы рассмотреть более раннюю реакцию на либерализм, которая связана, в первую очередь, с именем Карла Барта - неортодоксия.

Неортодоксия

Первая мировая война стала свидетелем разочарования, хотя и не полного отрицания, в либеральном богословии, которое связывалось с Шлейермахером и его последователями. Ряд авторов утверждал, что Шлейермахер свел христианство к не более чем религиозному опыту, сместив, таким образом, акцент с Бога на человека. Утверждали, что война подорвала доверие к такому подходу. Казалось, что либеральное богословие рассматривает лишь человеческие ценности - а как можно принимать их всерьез, если они приводят к таким глобальным

конфликтам? Подчеркивая "отличие" Бога, такие авторы, как Карл Барт (1886-1968 гг.) верили, что они смогут избежать обреченного, сосредоточенного на человеке богословия либерализма.

Эти идеи получили систематическое изложение в произведении Барта "Церковная догматика" (1936-1969 гг.), вероятно наиболее значительном достижении XX века. Барт не успел закончить эту работу, и поэтому рассмотрение доктрины искупления не представлено в ней в полной мере. Основной темой, проходящей красной нитью через "Церковную догматику", является необходимость серьезного отношения к самооткровению Божьему во Иисусе Христе через Священное Писание. Хотя может показаться, что это немногим более, чем простое повторение взглядов Кальвина и Лютера, Барт привнес в свою работу значительный элемент творчества, который утвердил его как крупного самобытного мыслителя.

Работа разделена на пять томов, каждый из которых подразделяется далее. Том первый рассматривает Слово Божье - для Барта это источник и точка отсчета как христианской веры, так и христианского богословия. Том второй рассматривает доктрину Бога, а том третий доктрину творения. Том четвертый рассматривает доктрину примирения, а незавершенный пятый том касается доктрины искупления.

Наряду с термином "бартианство" (который вполне оправдан, однако несет в себе мало информации), еще два термина используются для обозначения подхода, связанного с Бартом. Термин "диалектическое богословие" происходит от идеи о "диалектической связи между временем и вечностью" или "диалектической связи между Богом и человечеством", особенно ясно выраженной в комментарии на Послание к Римлянам, написанном Бартом в 1919г. Этот термин привлекает внимание к характерному акценту Барта на том, что между Богом и человечеством существует противоречие или диалектическая связь. Второй термин, "неоортодоксия", привлекает внимание к сходству между Бартом и произведениями периода реформатской ортодоксии, особенно написанными в XVII веке. Во многом, Карла Барта можно считать вступившим в диалог с несколькими ведущими реформатскими авторами этого периода.

Вероятно, наиболее характерной чертой подхода Барта можно назвать его "богословие Слова Божьего". По мнению Барта, богословие является дисциплиной, стремящейся сохранить соответствие официальных заявлений христианской Церкви ее основанию в Иисусе Христе, каким Он открывается нам в Священном Писании. Богословие нельзя считать ответом на человеческие вопросы или реакцией на мирскую ситуацию; оно - отклик на Слово Божье, требующее отклика по самой своей природе.

В 1930-е годы неоортодоксия достигла значительного влияния в североамериканском богословии, особенно, благодаря работам Рейнгольда Нибура и других, которые критиковали оптимистические предпосылки большей части либерально-протестантской общественной мысли того времени.

Неоортодоксия подвергалась критике по целому ряду вопросов. Наиболее значительными из них представляются следующие.

1. Ее акцент на трансцендентности и "отличии" Бога приводит к взгляду на Бога как на нечто отдаленное и потенциально малозначительное. Возможно, что это приводит к крайнему скептицизму.
2. Системе доказательств положений неоортодоксии свойственна замкнутость: ее положения основываются только на божественном откровении, и в то же время их истинность можно проверить лишь обращением к этому же откровению. Иными словами, не существует признанных внешних исходных точек, по которым можно было бы проверить истинность утверждений неоортодоксии. Это привело многих критиков к предположению о том, что это определенная форма фидеизма - то есть системы верований, которая непроницаема для какой-либо критики извне.

3. Неоортодоксия не дает никакого ответа тем, кого привлекают другие религии, которые она игнорирует как искажения. Другие богословские подходы в состоянии объяснить существование таких религий и показать отношения между ними и христианской верой.

Феминизм

Феминизм стал существенной частью современной западной культуры. По своей сути, феминизм - глобальное движение, направленное на эмансипацию женщин. Более старое название этого движения - "женское освобождение" - выражает тот факт, что оно направляет свои усилия на достижение равенства для женщин в современном обществе, особенно посредством устранения препятствий - верований, ценностей, отношений - которые мешают этому процессу. В последнее время это движение становится все более разнородным, частично из-за готовности признавать разнообразие взглядов женщин разных культур и этнических групп. Так, работы темнокожих женщин Северной Америки все больше приобретают название "черного женского богословия".

Феминизм вступил в конфликт с христианством (как и с большинством остальных религий), поскольку его представителям кажется, что религии обращаются с женщинами, как с людьми второго сорта. Это выражается как в той роли, которую религии отводят женщинам, так и в понимании ими образа Бога. Произведения Симон де Бовуар - такие как *"Второй пол"* (1945 г.) - подробно рассматривают эту идею. Значительная часть внехристианских феминисток, включая Мери Дейли в ее работе *"За пределами Бога Отца"* (1973 г.) и Дафну Хемпсон в ее книге *"Богословие и феминизм"* (1990 г.), утверждают, что христианство с его мужскими образами Бога, мужской фигурой Спасителя и длительной историей, когда его лидерами и мыслителями были исключительно мужчины, настроено против женщин и не ведет к искуплению. Женщины, утверждают они, должны покинуть его гнетущую среду. Другие, например, Кэрол Крайст в своей книге *"Смех Афродиты"* (1987 г.) и Наоми Рут Гольденберг в *"Смена богов"* (1979 г.) утверждают, что женщины могут найти религиозное освобождение в возрождении древних культов богинь (или изобретении новых), полностью отойдя от традиционного христианства.

И все же, феминистская оценка христианства является далеко не такой однообразно враждебной, как можно было бы представить из чтения этих авторов. Феминистские авторы подчеркивают, что женщины играли важную роль в развитии христианства, начиная с новозаветных времен, и играли видные руководящие роли на всем протяжении христианской истории. Действительно, серьезные феминистские авторы показали необходимость переосмыслить христианское прошлое и отдать должное всем благочестивым женщинам, чьи дела, защита и провозглашение своей веры остались незамеченными большей частью христианской Церкви и ее историков (в основном мужчин).

Можно утверждать, что наиболее значительный вклад феминизма в христианскую мысль заключается в вызове, который он бросил традиционным богословским формулировкам. Утверждают, что они часто являются патриархальными (то есть они отражают взгляд о превосходстве мужчин) и сексистскими (то есть настроенными против женщин). В этой связи, особое значение имеют следующие области богословия.

1. Мужской пол Бога. Настойчивое использование в христианской традиции местоимений мужского рода для Бога является мишенью для критики у многих феминистских авторов. Утверждают, что использование местоимений женского рода, по крайней мере, столь же логично, как и использование мужского, а также могло бы сыграть положительную роль в ослаблении упора на мужской ролевой модели Бога. В своей работе *"Сексизм и разговор о Боге"* (1983 г.) Розмари Редфорд Рюттер высказывает мысль, что термин "Бог/иня" (*God/ess*) - политически правильное определение Бога, хотя языковая громоздкость этого термина вряд ли позволит ему получить широкое признание.

В книге Салли МакФейг *"Метафорическое богословие"* (1982 г.) высказывается необходимость возрождения идеи о метафоричности таких мужских наименований Бога, как "Отец": аналогии подчеркивают сходство между Богом и людьми; метафоры утверждают, что кроме этих сходств имеются и существенные различия между Богом и людьми (например, в области рода).

2. Природа греха. Многие феминистские авторы предполагают, что такие проявления греха, как гордость, честолюбие или чрезмерное самоуважение - фундаментально мужские по своей ориентации. Утверждают, что они не соответствуют чувствам женщин, которые переживают грех как отсутствие гордости, честолюбия или самоуважения. Особое значение в этом смысле имеет обращение феминисток к идее о несостязательных взаимоотношениях, избегающей такие понятия, как низкое самоуважение и пассивность, которые были характерными чертами традиционного женского поведения в обществах, где господствуют мужчины. Эта мысль особенно энергично высказывается в работе Джудит Пласков *"Пол, грех и благодать"* (1980 г.), представляющей собой глубокую критику богословия Нибура с феминистской точки зрения.

3. Личность Христа. Многие феминистские авторы, и в первую очередь Розмари Редфорд Рютер в книге *"Сексизм и разговоры о Боге"*, утверждают, что христология служит основной почвой для проявления сексизма в христианстве. В своей работе *"Рассмотрим Иисуса: Волны обновления в христологии"* (1990 г.) Элизабет Джонсон исследовала то, как мужское начало Христа подверглось богословским злоупотреблениям, и предложила соответствующие исправления. Здесь можно отметить две области, имеющие особое значение.

Во-первых, мужское начало Христа иногда использовалось в качестве богословского основания для мнения, что только мужчины могут адекватно представлять Бога, или что только мужчины могут служить ролевыми моделями или аналогиями Бога. Во-вторых мужское начало Христа иногда использовалось в качестве основания для сети верований, касающихся человеческих норм. На основании мужского начала Христа утверждалось, что человеческая норма - мужской пол, а женщины - второсортны, или менее идеальные люди. Фома Аквинский, который называет женщин незаконнорожденными мужчинами (очевидно, на основании устаревшей аристотелевской биологии), - пример этой тенденции, которая оказала большое воздействие на вопросы руководства Церковью.

В ответ на эти утверждения, феминистские авторы считают, что мужское начало Христа - условная черта Его личности так же, как и Его еврейская национальность. Это условный элемент Его исторической реальности, а не существенный аспект Его личности. Поэтому нельзя позволить, что бы это служило основанием для господства мужчин над женщинами, точно так же как евреев над не евреями, или плотников над водопроводчиками.

Оценка феминистской критики традиционного богословия будет дана ниже, в соответствующих местах данной книги.

Постмодернизм

Постмодернизм обычно считается неким порождением культуры, без абсолютов, точных определений или оснований, находящим удовольствие в плюрализме и расхождении мнений, и мыслящим категориями радикальной "ситуативности". Постмодернизм - расплывчатое и плохо определенное понятие, которое лучше всего описать как общее интеллектуальное мировоззрение, возникающее из распада модернизма. Хотя многие авторы все еще считают, что модернизм жив и активно действует, такой взгляд начинает встречаться все реже.

Далее следует отметить, что модернизм - расплывчатое понятие. Можно утверждать, что сама идея постмодернизма "предполагает, что наш век достаточно цельный, чтобы говорить о его окончании". (Давид Кольб); однако большая часть западной культуры этому не соответствует. Трагедия Освенцима - ярчайшее осуждение "претензий на новое творение, ненависти к традиции и поклонения своему "я" (Кольб), характерных для модернизма. Именно модернизм, с его настойчивым стремлением порвать с прошлым, породил нацистскую трагедию и сталинские чистки. Произошло общее падение доверия к вере Просвещения в способность разума служить основанием для всеобщего познания мира, включая Бога. Разуму не удастся обеспечить нравственность, подходящую для мира, в котором мы живем. И после этого падения доверия к всеобщим и необходимым критериям истины, пышно расцвели релятивизм и плюрализм.

Дать полное определение постмодернизма практически невозможно; тем не менее, можно определить его основные общие черты, которые скорее всего могут встретиться студентам христианского богословия, особенно в североамериканских колледжах и университетах. Это предрасположенность к релятивизму или плюрализму в вопросах об истине. Используя язык, ставший характерным для этого движения, можно сказать, что постмодернизм представляет ситуацию, в которой обозначение заменило обозначаемое в качестве центра ориентации и ценностей.

В свете структурной лингвистики, первоначально разработанной Фердинандом де Соссюром, а впоследствии Романом Якобсоном и другими, признание произвольности лингвистического знака и его взаимозависимости с другими знаками означает конец возможности фиксированных, абсолютных значений. Такие авторы, как Жак Деррида, Мишель Фуко, Жан Бодрийяр утверждают, что язык причудлив и капризен и не отражает каких-либо всеобъемлющих, абсолютных законов. Он произволен и неспособен раскрывать смысл. Бодрийяр утверждал, что современное общество запуталось в бесконечной сети искусственных знаковых систем, которые ничего не обозначают, а лишь увековечивают систему взглядов тех, кто создал их.

Одним из аспектов постмодернизма, особенно хорошо иллюстрирующим эту тенденцию, указывая в то же время на ее одержимость текстами и языком, является деконструкция - критический метод, который по существу заявляет, что личность и намерения автора текста не имеют значения для толкования этого текста, поскольку в любом случае в нем нельзя выделить смысл. Все толкования одинаково правильны или одинаково бессмысленны (в зависимости от вашей точки зрения). Как заявлял Пол де Мен, один из ведущих американских сторонников этого взгляда, сама идея "смысла" имеет привкус фашизма. Она подразумевает, что кто-то обладает властью определять, как следует понимать то или иное литературное произведение, отвергая тем самым право других свободно толковать его и ущемляя их творчество. Такие академические Ученые как де Мен, Джеффри Гартман, Гарольд Блум и Дж. Хиллис Миллер придали этому подходу, получившему расцвет в культурной среде поствьетнамской Америки, интеллектуальную респектабельность.

В богословском отношении следует выделить следующие две тенденции как имеющие особое значение. Хотя еще не совсем ясно, каким может быть их долгосрочное влияние, они скорее всего сохранят свое значение до конца этого века.

1. *Толкование Библии.* В традиционном академическом толковании Библии преобладал историко-критический метод. Этот подход, возникший в XIX веке, подчеркивал важность применения критических исторических методов, таких как установление "Sitz im Leben" (культурно-исторический фон, букв. нем. "место в жизни") евангельских рассказов. Развитие структурализма и постструктурализма в 1970-1980-х годах поставило этот метод под сомнение.

Ряд ведущих литературных критиков 1980-х годов (таких, как Гарольд Блум и Фрэнк Кермоуд) вторглись в область толкования Библии, высказали свои сомнения по поводу таких понятий как "официально узаконенное" или "научно респектабельное" толкование Библии. Постмодернизм крайне подозрительно относится к тому, что в библейском тексте есть смысл, указанный церковными властями, либо академическими кругами.

Среди конкретных влияний на толкование Библии, следующие представляют особый интерес. Анализ силовых взаимоотношений между толкователем и общественностью, проведенный Мишелем Фуко, поднял ряд вопросов о потенциально репрессивной роли "официальных" толкователей Библии. Работы Жака Дерриды поставили вопрос о том, как различные толкования библейских текстов могут привести к противоречивым прочтениям Священного Писания. Жан-Франсуа Лиотар высказал предположение, что то, что он назвал "*les grands recits*", великие библейские повествования, служат лишь увековечению светских идей, свободно основанных на этих повествованиях. Это поставило вопрос о том, как можно истолковать Библию, таким образом, чтобы опровергнуть, а не подтвердить исходные посылки западного мышления (хотя работы латиноамериканских богословов освобождения - см. ниже - наводят на мысль, что эта проблема значительно менее серьезна, чем считает Лиотар).

2. *Систематическое богословие*. Постмодернизм по самой своей природе враждебно относится к "систематизации" или любым претензиям на истолкование "смысла". Работа Марка Тейлора "*Блуждание*" представляет отличный пример воздействия постмодернизма на систематическое богословие. Образ "блуждания" - вместо более традиционных подходов к построению богословских систем - приводит Тейлора к антисистематическому богословию, предлагающему многозначные подходы к вопросам об истине и смысле. Исследование Тейлора представляет собой рассмотрение последствий ницшеанского объявления о "смерти Бога". На основании этого Тейлор призывает к исключению таких концепций, как самость, истина и смысл. Язык ни к чему не относится, истина ничему не соответствует.

Богословие освобождения

Термин "богословие освобождения" теоретически можно применить к любому богословию, обращающемуся или рассматривающему обстановку угнетения. В этом смысле, феминистское богословие можно считать формой богословия освобождения, о чем говорит его прежнее название "женское освобождение". Точно так же, черное богословие несомненно касается вопроса освобождения. Однако на практике этот термин используется для обозначения конкретной формы богословия, истоки которого лежат в Латинской Америке 1960-1970-х гг. В 1968 г. римско-католические епископы Латинской Америки собрались на конгресс в Медельине, в Колумбии. Это собрание - часто называемое CELAM II - всколыхнуло весь регион, признав, что церковь часто становилась на сторону деспотических правительств региона и объявив, что в будущем она станет на сторону бедных.

Это пастырское и политическое заявление было вскоре дополнено прочным богословским обоснованием. В своей книге "*Богословие освобождения*" (1971 г.) перуанский богослов Густаво Гутиерез представил характерные проблемы, которым суждено было стать определяющими для этого движения, и которые мы сейчас рассмотрим. Список других известных авторов включает бразильца Леонардо Боффа, уругвайца Хуана Луиса Сегундо и аргентинца Хосе Мигеля Бонино. Этот последний необычен тем, что представляет протестантский (точнее методистский) голос в разговоре, в котором доминируют римско-католические авторы.

Основные темы латиноамериканского богословия освобождения можно свести к следующим.

1. Богословие освобождения ориентировано на бедных и угнетенных. "Бедные - истинный богословский источник для понимания христианской веры и практики" (Собрино). В Латинской Америке церковь приняла сторону бедных: "Бог ясно и недвусмысленно стоит на стороне бедных" (Бонино). Этот факт приводит к дальнейшим выводам: бедные занимают особенно важное место в интерпретации христианской веры. Все христианское богословие и вся миссия церкви должны основываться на "взгляде снизу", на страданиях и бедствиях бедных.

2. Богословие освобождения требует критического подхода к практике. Как говорит Гутиерез, богословие - это "критическое рассмотрение христианской практики в свете Слова Божьего". Богословие не оторвано и не должно быть оторвано от социального участия и политических действий. В то время как классическое западное богословие считает действие результатом размышлений, богословие освобождения меняет этот порядок. Действие происходит первым, а за ним следует критическое размышление. "Богословие должно перестать объяснять мир и начать преобразовывать его" (Бонино). Истинное знание о Боге никогда не может быть беспристрастным и оторванным от мира, но приходит через преданность делу бедных. Здесь просматривается фундаментальное отрицание взгляда эпохи Просвещения о том, что пристрастность служит препятствием знанию.

Здесь становится очевидным влияние на богословие освобождения со стороны марксизма. По этой причине многие западные наблюдатели критикуют это движение, считая его нечестивым союзом между христианством и марксизмом. Богословы освобождения настойчиво защищают свое использование учения Карла Маркса. Во-первых, марксизм рассматривается как "инструмент социального анализа" (Гутиерез), который позволяет составить представление о современном

положении латиноамериканского общества, и как средство, которым можно исправить ужасающее положение бедноты. Во-вторых, он дает политическую программу, посредством которой можно разрушить нынешнюю несправедливую социальную систему, и на ее месте создать более справедливое общество. На практике, богословие освобождения чрезвычайно критически относится к капитализму и поддерживает социализм. Богословы освобождения указывают на использование Фомой Аквинским взглядов Аристотеля и утверждают, что они лишь делают то же самое - используют взгляды светского философа, чтобы придать форму фундаментальным христианским верованиям. Следует подчеркнуть, что богословие освобождения объявляет, что любовь Бога к бедным и их предпочтение - основополагающий аспект Евангелия, а не какой-то случайный взгляд, вытекающий из латиноамериканской обстановки или основанный исключительно на марксистской политической теории.

Совершенно ясно, что богословие освобождения имеет большое значение для современной богословской дискуссии. Два ключевых богословских вопроса можно считать иллюстрацией его влияния.

1. *Библейская герменевтика.* Священное Писание прочитывается как повествование об освобождении. Особый акцент делается на освобождении Израиля из египетского плена, на пророческих обличениях угнетения, на провозглашении Иисусом евангелия бедным и отверженным. Писание читается не с точки зрения желания понять Евангелие, а с целью применения его освободительных взглядов в конкретной южноамериканской обстановке. Западное академическое богословие относится к этому подходу с некоторой раздражительностью, считая, что библейское исследование и интерпретация соответствующих отрывков не оставляет места для такого рода выводов.

2. *Природа спасения.* Богословие освобождения проявляет тенденцию к уравниванию спасения и освобождения, и подчеркивает социальные, политические и экономические аспекты спасения. Это движение делает особый упор на понятии о "структурном грехе", отмечая, что именно общество, а не отдельные люди, испорчено и нуждается в искуплении. С точки зрения своих критиков, богословие освобождения свело спасение к чисто мирскому делу и пренебрегло его трансцендентными и вечными аспектами.

Черное богословие

"Черное богословие" является движением, особенно значительным в Соединенных Штатах Америки в 1960-1970-е годы, которое было озабочено отражением реалий негритянского опыта на богословском уровне. Первое крупное свидетельство движения к богословскому освобождению среди американской чернокожей общины датируется 1964 годом, когда была опубликована работа Джозефа Вашингтона "*Черная религия*", смелое утверждение индивидуальности негритянской религии в североамериканской обстановке. Вашингтон подчеркнул необходимость интеграции и ассимиляции негритянских богословских взглядов в рамках основного течения протестантизма. Однако этот подход остался в стороне после появления работы Альберта Клиджа "*Черный Мессия*". Клидж, пастор церкви Черной Мадонны в Детройте, призвал чернокожих освободиться от белого богословского гнета. Утверждая, что Священное Писание предназначалось чернокожими евреями, Клидж заявлял, что евангелие Черного Мессии было извращено Павлом в его попытках сделать его приемлемым для европейцев. Несмотря на значительные перекосы этой работы, книга "Черный Мессия" стала отправной точкой для чернокожих христиан, стремящихся утвердить свою индивидуальность.

В 1969 г. движение сделало несколько серьезных заявок на богословскую индивидуальность. "Черный манифест", выпущенный заседанием Межрелигиозного фонда за общинную организацию в Детройте, штат Мичиган, поставил на повестку дня вопрос о негритянском опыте в богословии. В заявлении Национального Комитета чернокожих верующих подчеркивалась тема освобождения как центральный мотив негритянского богословия:

"Черное богословие - богословие негритянского освобождения. Оно стремится к рассмотрению положения чернокожих в свете божественного откровения в Иисусе Христе с тем, чтобы чернокожая община могла увидеть, что Евангелие напрямую связано с достижением человеческого отношения к черным. Именно это утверждение человеческого достоинства черных, освобождает их от белого расизма, обеспечивая, таким образом, подлинную свободу как черных, так и белых людей."

Хотя существует явное сходство между этим заявлением и целями, и акцентами латиноамериканского богословия освобождения, следует отметить, что на этом этапе не существовало какого-либо взаимодействия между двумя движениями. Богословие освобождения родилось, в первую очередь, в римско-католической церкви в Южной Америке, в то время как черное богословие возникало в чернокожих протестантских общинах в Северной Америке.

Истоки этого движения можно проследить к возникновению самосознания черных, ставшего характерной чертой американской истории в 1960-е годы. В развитии этого движения можно условно выделить три основные стадии:

1. 1966-1970 гг. На этой стадии развития черное богословие возникло как существенный аспект борьбы за гражданские права в целом, и как реакция против преобладания белых как в семинариях, так и в церквях. На этом этапе черное богословие развивалось внутри возглавляемых чернокожими церквей и не было особенно академичным в своем мировоззрении. Основное внимание уделялось вопросам об использовании насилия в достижении справедливости и о христианской любви.

2. 1970-1977 гг. В этот период консолидации движение по мере приобретения признания в богословских кругах переместилось из церквей в семинарии. Его основные интересы переместились с чисто практических вопросов на богословские проблемы, такие как природа освобождения и смысл страдания.

3. С 1977 года и далее. Большое значение в черном богословии приобрело осознание развития освободительных движений в других частях света, особенно в Латинской Америке. Наряду с этим новым чувством перспективы, пришло новое стремление служить негритянским церквям и устанавливать братство и сотрудничество между этими христианскими церквями.

Общепризнанно, что наиболее значительным автором этого движения является Джеймс Г. Коун, чья работа *"Черное богословие освобождения"* (1970 г.) строилась на понятии о Боге, проявляющем интерес к борьбе чернокожих за свое освобождение. Отмечая предпочтение, которое Иисус отдавал угнетенным, Коун утверждал, что "Бог чернокожий" - то есть отождествляемый с угнетенными. Однако использование Коуном бартианских категорий было подвергнуто критике: почему, спрашивали, должны чернокожие богословы использовать категории белого богословия для отражения негритянского опыта? Почему он более полно не воспользовался негритянской историей и культурой? В позднейших работах Коун отреагировал на такую критику убедительнее определив "негритянский опыт" как основной источник черного богословия. Однако он сохранил бартианский акцент на центральности

Христа в самооткровении Божьем (называя Его, в то же время, "Черным Мессией") и авторитете всего Священного Писания в истолковании человеческого опыта в целом.

Постлиберализм

Одним из наиболее значительных течений в христианском богословии после 1980 г. стал растущий скептицизм по поводу достоверности либерального мировоззрения. Этот отход от либерализма сопровождался возникновением различных обстоятельств, наиболее значительным из которых, вероятно, стало возрождение более консервативного мировоззрения. Одним из таких течений явился постлиберализм, который в первую очередь связан с Йельской богословской школой (Yale Divinity School). Его основа - повествовательные подходы к богословию, такие, как

разработанный Гансом Фреем, и школы социального толкования, которые делают упор на важность культуры и языка в выработке и истолковании опыта и мысли.

Основываясь на работах таких философов, как Аласдер Мак-Ин-тайер, постлиберализм отрицает как традиционное обращение Просвещения к "всеобщей рациональности", так и предположение либерализма о непосредственном религиозном опыте, общем для всего человечества. Утверждая, что всякая мысль и всякий опыт исторически и социально опосредованы, постлиберализм основывает свои богословские построения на возвращении к религиозным традициям, чьи ценности ориентированы на внутреннюю жизнь человека. Таким образом, постлиберализм антифундаментален (поскольку он отвергает понятие о всеобщем основании знания), имеет коммунитаристский (поскольку он обращается к ценностям, опыту и языку всего сообщества, а не отдельного человека) и историцистский (поскольку он настаивает на важности традиций и соответствующих им исторических сообществ в формировании опыта и мысли).

Наиболее значительным изложением постлиберальных взглядов остается работа Джорджа Линдбека "*Природа доктрины*" (1984 г.). Отвергая "познавательные-предположительные" подходы к доктрине как предмодернистские, а либеральные "опытно-выразительные" подходы как не принимающие во внимание многообразие человеческого опыта и посредническую роль культуры в человеческой мысли и опыте, Линдбек разрабатывает "культурно-лингвистический" подход, который воплощает ведущие черты постлиберализма.

Культурно-лингвистический подход отвергает существование какого-то непосредственного человеческого опыта, который существует вне человеческого языка и культуры. Напротив, он подчеркивает, что сущность религии лежит в жизни в рамках конкретной историко-религиозной традиции и восприятия ее идей и ценностей. Эта традиция основывается на исторически опосредованном наборе идей, для которых повествование - особенно подходящее средство передачи.

Постлиберализм имеет особое значение в связи с двумя областями христианского богословия.

1. *Систематическое богословие.* Богословие понимается как, в первую очередь, описательная дисциплина, занимающаяся исследованием нормативных основ христианской традиции, передаваемых посредством библейского повествования об Иисусе Христе. Истину можно, по крайней мере частично, проверить по определенным доктринальным традициям христианской веры. Это вызывало у критиков постлиберализма обвинение в отходе с общественной арены в какое-то христианское гетто. В связи с тем, что христианское богословие, как считает постлиберализм, является внутрисистемным (то есть, занимающимся исследованием внутренних взаимоотношений в христианской традиции), то о его правильности следует судить в свете его собственных внутренних стандартов, а не какого-либо общественно согласованного или всеобщего критерия. И вновь, это вызвало критику со стороны тех, кто утверждал, что богословие должно иметь внешние критерии, доступные публичной проверке, по которым следует судить о его достоверности.

2. *Христианская этика.* Стенли Хауервас был одним из авторов, которые исследовали постлиберальные взгляды на этику. Отвергая идею Просвещения о всеобщем наборе нравственных идеалов и ценностей, Хауервас утверждает, что христианская этика занимается определением нравственного мировоззрения исторического сообщества (церкви) и воплощением этого мировоззрения в жизни своих членов. Таким образом, этика внутрисистемная, поскольку она занимается внутренними нравственными ценностями сообщества. Быть нравственным означает знать моральные воззрения конкретного исторического сообщества, принимать эти нравственные ценности и практиковать их внутри этого сообщества.

Евангелизм

Термин "евангелический" родился в XVI веке, когда он использовался для обозначения католических авторов, которые хотели вернуться к более чистым библейским верованиям и

обрядам чем те, что бытовали в позднесредневековой церкви. Особенно распространен он был в 1520-е годы, когда термины "*evangelique*" (французский) и "*evangelisch*" (немецкий) стали постоянно фигурировать в полемических произведениях ранней Реформации. В настоящее время термин широко используется для обозначения межденоминационной тенденции в богословии и духовности, делающей особый акцент на месте Священного Писания в христианской жизни. Евангелизм в настоящее время основывается на четырех главных предпосылках:

1. Авторитетности и достаточности Священного Писания.
2. Уникальности искупления через смерть Христа на кресте.
3. Необходимости личного обращения.
4. Необходимости, уместности и актуальности евангелизации.

Все остальные вопросы считаются адиафорой, то есть "несущественными вопросами", по которым можно примириться со значительной степенью разногласий.

Особое значение имеет вопрос об экклесиологии, который будет рассмотрен позднее в этой книге. Исторически, евангелизм не был привержен какой-либо конкретной теории церкви, считая, что Новый Завет можно в этом вопросе толковать различно, и рассматривая деноминационные различия как имеющие второстепенное значение в сравнении с самим Евангелием. Это ни в коей мере не означает, что евангелисты равнодушно относятся к Церкви как Телу Христову; это означает, что евангелисты не являются приверженцами какой-либо одной теории церкви. Коллективная концепция христианской жизни не понимается как связанная с каким-либо одним деноминационным пониманием природы Церкви. В одном смысле, это "минималистская" экклесиология; в другом, она представляет собой признание того, что сам Новый Завет точно не оговаривает какую-либо одну форму церковного управления, которая была бы обязательной для всех христиан. Это имело несколько серьезных последствий, очень важных для понимания этого движения.

1. Евангелизм можно охарактеризовать как трансденоминационное движение. Он не ограничивается каким-либо одним вероисповеданием и не является сам по себе самостоятельным вероисповеданием. Нет ничего непоследовательного в том, чтобы говорить об "англиканских евангелистах", "пресвитерианских евангелистах", "методистских евангелистах" и даже "римско-католических евангелистах".
2. Евангелизм не относится к самостоятельным вероисповеданиям со своей характерной экклесиологией, а представляет собой тенденцию в основных вероисповеданиях.
3. Евангелизм представляет собой экуменическое движение. Среди евангелистов существует естественное родство, независимо от их деноминационных связей, возникающее из общей приверженности ряду верований и взглядов. Характерный евангелический отказ признать какую-то одну экклесиологию нормативной, одновременно уважая те из них, которые четко основаны на Новом Завете и христианском предании, означает, что потенциально разделительный вопрос о церковном устройстве и управлении считается второстепенным.

Важный вопрос, который в настоящий момент требует пояснения, - это взаимоотношения между фундаментализмом и евангелизмом. Фундаментализм возник как реакция в некоторых американских церквях на развитие светской культуры. С самого своего начала он был и остается контркультурным движением, использующим главные доктринальные положения как средство для определения культурных границ. Определенные главные доктрины - в первую очередь, об абсолютном буквальном авторитете Священного Писания и о втором пришествии Христа перед кончиной века (доктрина, обычно называемая "о премиллениарном возвращении Христа") - рассматривались как барьеры, рассчитанные как на отчуждение от светской культуры, так и на то, чтобы дать фундаменталистам чувство единства и смысла. Менталитет осажденных вскоре стал

характерной чертой этого движения; фундаменталистские "контрсообщества" считали себя огражденными городами, отстаивающими самобытность перед лицом атеистической культуры.

Акцент на втором пришествии Христа особо важен. Этот взгляд имеет долгую историю; однако ему не придавалось какое-либо особое значение вплоть до XIX века. Фундаментализм же обнаружил в этой идее важное оружие против либерально-христианской идеи о царстве Божьем на земле, которого следует достичь посредством социальных действий. "Диспенсациализм", особенно премиллениарного типа, стал составной частью фундаментализма.

Однако, в конце 1940-х и в начале 1950-х годов волнения в американском фундаментализме стали очевидны. Стал возникать неоевангелизм (как он стал впоследствии называться), целью которого стало исправление неприемлемой ситуации создавшейся из-за возникновения фундаментализма. Разграничение между фундаментализмом и евангелизмом можно провести на трех основных уровнях.

1. На библейском уровне фундаментализм полностью враждебен идее библейской критики в какой бы то ни было форме и отвержен буквальному толкованию Писания. Евангелизм принимает принцип библейской критики (хотя и настаивая на том, что она должна применяться разумно) и признает разнообразие литературных форм внутри Священного Писания.

2. На богословском уровне фундаментализм узко привержен набору доктрин, некоторые из которых евангелизм считает, в лучшем случае, периферийными (например те, которые связаны с диспенсациализмом), а в худшем, совершенно неуместными. Существует, однако, и сходство взглядов (например, на авторитет Писания), которое может легко скрыть глубокие различия в мировоззрении и темпераменте.

3. На социологическом уровне фундаментализм является реакционным "контркультурным" движением со строгими критериями для членства, основную часть которого составляют "синие воротнички" (то есть трудящиеся). Евангелизм же является культурным движением со все более свободными критериями самоопределения, большую часть его членов составляют "белые воротнички" (то есть служащие). Элемент иррационализма, содержащийся в фундаментализме, отсутствует в евангелизме, который дал значительные работы в области философии религии и апологетики.

Разрыв между фундаментализмом и неоевангелизмом, произошедший в конце 1940-х - начале 1950-х годов, изменил как природу, так и общественное восприятие последнего. Билли Грэм, вероятно наиболее заметный представитель нового евангелического стиля, стал широко известной фигурой в английском обществе, и примером для молодого поколения евангелистов. Начало общественного признания и общественной известности евангелизма в Америке относится к началу 1970-х годов. Кризис доверия в американском либеральном христианстве в 1960-е годы был широко истолкован как сигнал о необходимости рождения новой и более заслуживающей общественного доверия христианской веры. В 1976 г. в Америке прошел "Год евангелизма", когда возрожденный христианин (Джимми Картер) стал президентом, а средства массовой информации проявили беспрецедентный интерес к евангелизму; вместе с тем, наблюдалось растущее участие евангелизма в организованных политических акциях.

И все же, несмотря на широкое влияние в церквях, евангелизм пока еще не дал богослова поистине международного масштаба. Частично, это вызвано характерным акцентом этого движения: на определенном уровне, евангелизм можно считать, в первую очередь, сосредоточенной на Священном Писании духовностью. По этой причине богословие считается производным, имеющим второстепенное значение в сравнении с непосредственным чтением библейского текста. На момент написания данной книги, евангелизму еще предстоит оказать на мировое богословие влияние, которое в свое время оказали неоортодоксия и либерализм. Весьма вероятно, однако, что в следующем поколении ситуация радикально изменится.

Ключевые имена, слова и фразы

богословие освобождения

диалектическое богословие

евангелизм

либерализм

модернизм

неоортодоксия

"Поиски исторического Иисуса"

постлиберализм

Просвещение

романтизм

феминизм

черное богословие

Вопросы к четвертой главе

1. Каковы основные черты Просвещения?
2. Какие области богословия подверглись наибольшему влиянию со стороны идей Просвещения? Почему?
3. Назовите основные черты следующих движений: либеральный протестантизм, неоортодоксия, евангелизм, богословие освобождения?
4. С какими богословскими движениями ассоциируются у вас следующие богословы: Карл Барт, Леонардо Боффа, Джеймс Коун, Стэнли Хауервас, Розмари Радфорд Рютер, Ф. Д. Э. Шлейермахер?
5. Приводимый ниже список богословов включает представителей следующих богословских школ или групп авторов: Каппадокийские отцы, гуманизм, либеральный протестантизм, средневековая схоластика, реформаторское богословие. Некоторые категории представлены несколькими представителями. Назовите, к каким группам относятся следующие богословы: Ансельм Кентерберийский, Василий Кесарийский, Жан Кальвин, Эразм Роттердамский, Григорий Назианин, Фома Аквинский, Пауль Тиллих, Вильям Оккам.

ЧАСТЬ II. ИСТОЧНИКИ И МЕТОДЫ. ГЛАВА 5. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СВЕДЕНИЯ

Цель настоящей главы состоит в том, чтобы представить обзор некоторых общих вопросов, лежащих в основе христианского богословия. Перед тем, как заниматься идеями христианского богословия, представляется важным исследовать как эти идеи были выведены. На чем они основаны? Как они возникают? Эти вопросы будут рассмотрены в настоящей и последующих главах, а затем, в третьей части данной работы, мы перейдем к изучению самой сущности христианского богословия.

РАБОЧЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ БОГОСЛОВИЯ

Слово "теология" (богословие) легко разбить на два греческих слова "*theos*" (Бог) и "*logos*" (слово) (ср. рус. "богословие") Таким образом, богословие представляет собой рассуждения о Боге, во многом так же, как "биология" является рассуждениями о жизни (гр. "*bios*"). Если существует один Бог и именно этот Бог есть "Бог христиан" (заимствуя выражение автора II в. Тертуллиана), то природа и круг идей богословия оказываются относительно четко и ясно определенными: "Богословие представляет собой рассуждения о Боге, которому поклоняются христиане".

Христианство, однако, возникло в политеистическом мире, где была широко распространена вера в множество богов. Частью задачи ранних христианских авторов представляется отделение христианского Бога от других богов на "религиозном рынке". В какой-то момент неизбежно встал вопрос о том, о каком боге говорили христиане, и как соотносить этого бога с "Богом Авраама, Исаака и Иакова", Который занимает столь видное место в Ветхом Завете. Представляется, что доктрина о Троице была частично вызвана к жизни необходимостью определить того бога, о котором говорили христианские богословы.

Постепенно, многобожие стало считаться устаревшим и достаточно примитивным. К началу средних веков в Европе, положение о том, что существует всего один Бог, Который идентичен христианскому Богу, получило столь широкое распространение, что стало представляться самоочевидным. Так, Фома Аквинский, работая над доказательствами бытия Божьего, не посчитал нужным доказывать, что бог, о котором он говорил, являлся именно "богом христиан"; действительно, разве мог вообще существовать другой бог? Доказательство бытия

Божьего становилось, по своей сути, доказательством существования христианского бога.

Богословие, таким образом, понималось как систематический анализ природы, замыслов и деятельности Бога. В его основе лежит мысль, что это попытка, хотя и неадекватная, говорить о Божественном существе, отличающимся от людей. Хотя богословие первоначально понималось как "доктрина о Боге" (в русском языке доктрина о Боге называется теологией, а богословие обозначает все христианские доктрины, между тем как в западноевропейских языках подобной разницы в настоящее время не существует, например, англ. термин *theology* относится как к богословию, так и к доктрине о Боге - прим, ред.), в XII и XIII вв., когда стал развиваться Парижский университет, это слово приобрело несколько иное значение. Необходимо было найти название для систематического изучения христианской веры на университетском уровне. Под влиянием таких парижских авторов, как Пьер Абеляр и Жильбер де ла Поре, латинское слово "*theologia*" стало означать "дисциплину священной науки", охватывающую все христианские доктрины, а не только доктрину о Боге.

Еще одно событие относится к более недавним временам. Начиная со времен эпохи Просвещения, и частично как отклик на возникновение социологии и антропологии, внимание стало перемещаться со всего, что лежит вне границ человеческого исследования, например с Бога, на исследование человеческого феномена в религии. "Религиозные исследования" или "религиоведение" занимается прежде всего изучением человеческих вопросов и проблем - например, верования и обрядов христианства и буддизма.

Это событие вызвало изменение в значении термина "богословие". Не все религии исповедуют веру в одного бога: например, Теравадийский буддизм и Адвайтинский индуизм представляются по сути радикально атеистичными, в то время как другие формы индуизма относятся к политеистичным религиям. Таким образом, богословие, которое когда-то считалось рассуждением о Боге, превратилось в анализ религиозных верований - даже если в этих верованиях не упоминается ни о каком боге или, наоборот, о целой группе богов, как например, в индуистском пантеоне. Даже полезное определение богословия, данное оксфордским богословом Джоном Маккварри, в этом вопросе достаточно уязвимо: "Богословие можно определить как науку, которая через принадлежность к религиозной вере и размышления о ней, стремится выразить содержание этой веры на наиболее четком и понятном языке". Атеистические авторы, особенно во времена расцвета движения "смерти Бога" в 1960-е годы, придумали термин "атеология" для обозначения системы верований, основанной на атеистических предпосылках. Кроме того, греческое слово "theos" мужского рода. В результате, слово "теология", похоже, подразумевает бога мужского рода. Этим оскорбились многие феминистские авторы, некоторые из которых призывают использовать вместо него термин "теалогия" (от греческого слова "*thea*" - "богиня").

Существуют альтернативные термины. Одним из них является староанглийское слово "*divinity*", которое обозначает как "Бога", так и "систему мысли, которая стремится рационально понять Бога". Тем не менее, несмотря на все возникающие проблемы, термин "теология" представляется достаточно прочно укоренившимся. Фраза "христианская теология" ("христианское богословие") используется на протяжении всей настоящей книги в смысле нейтрального в родовом отношении систематического изучения основополагающих идей христианского вероучения. "Богословие является наукой о вере. Это краткое и методическое объяснение и толкование Божественного откровения, полученного и принятого верой" (Карл Ранер).

СТРОЕНИЕ БОГОСЛОВИЯ

Этьен Жильсон когда-то сравнил великие системы схоластического богословия с "соборами разума". Это мощный образ, который наводит на мысль о постоянстве, прочности, организованности и структуре - качествах, которые высоко ценились авторами того периода. Вероятно, образ великого средневекового собора, вызывающего восхищение у грузеных фотоаппаратами туристов, представляется сегодня неуместным; самое большое, что могут ожидать в эти дни многие университетские преподаватели христианского богословия, это терпеливого и терпимого отношения. Однако, мысль о том, что богословие обладает структурой, остается важной, так как богословие является сложной дисциплиной, соединяющей в нелегком союзе целый ряд родственных областей знания. Некоторые из этих областей будут рассмотрены ниже.

Библейские исследования

Главный источник христианского богословия - Библия, которая свидетельствует об исторической обоснованности христианства как в истории Израиля, так и в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа. (Обратите внимание, что слова "Священное Писание" - "Библия" в христианском богословии употребляются как синонимы.) Как неоднократно указывается, христианство является скорее верой в Личность (Иисуса Христа), чем верой в текст (Священное Писание). Тем не менее, обе эти веры взаимосвязаны. Исторически, мы практически ничего не знаем об Иисусе Христе, кроме того, что мы узнаем из Нового Завета. Стремясь идентифицировать Иисуса Христа и

показать Его значение, христианское богословие вынуждено иметь дело с текстом, который передает нам знания о нем. В результате этого, христианское богословие входит в тесную связь с наукой библейской критики и толкования - иными словами, с попыткой оценить особую литературную и историческую природу библейских текстов и разобраться в них.

Важность исследований Библии для богословия легко доказать. Возникновение гуманистической библейской науки в начале XVI в. вскрыло ряд серьезных ошибок в латинских переводах Библии. В результате, возникла необходимость пересмотра некоторых христианских доктрин, основанных на тех местах из Священного Писания, которые когда-то считались подтверждающими их, однако, как оказалось на самом деле, говорили о чем-то совершенно ином. Вполне можно утверждать, что Реформация шестнадцатого века представляет собой попытку привести богословие в соответствие с Писанием, после периода, когда оно значительно отошло от него.

Систематическое богословие

Таким образом, систематическое богословие зависит от исследований Библии, хотя степень этой зависимости вызывает споры. Поэтому, читатель увидит в настоящей работе ссылки на современные научные рассуждения по поводу исторической и богословской роли Библии. Например, невозможно понять развитие современных направлений христологии, не поняв по крайней мере некоторых явлений в библейской науке в течение последних двух столетий. Можно утверждать, что керигматический подход к богословию Рудольфа Бульмана сводит воедино исследования Нового Завета, систематическое богословие и философию богословия (особенно экзистенциализм). Это служит примером жизненно важного постулата: систематическое богословие не существует в изоляции от явлений интеллектуальной жизни. Оно откликается на явления в других дисциплинах (особенно в науке о Новом Завете и философии).

Историческое богословие

Христианское богословие имеет свою историю. Этот взгляд часто игнорируется, особенно теми, кто больше склонен к философии. Богословие можно считать попыткой разобраться в основополагающих источниках веры в свете взглядов, доминирующих в каждую историческую эпоху. Это означает, что местные условия оказывают большое воздействие на богословские построения. Христианское богословие считает себя универсальным, поскольку оно рассматривает значение спасительных действий Божьих для каждого исторического периода. И все же, оно имеет частные особенности в восприятии спасительных действий Божьих в конкретных культурных обстоятельствах и формируется взглядами и рамками мышления людей, которые сами стремились жить согласно нормам Евангелия в конкретных исторических условиях. Таким образом, универсальность христианства дополняется его частными аспектами, а не противоречит им.

Историческое богословие можно отнести к той отрасли богословия, которая стремится исследовать историческую обстановку, в которой идеи развивались или формировались. Оно ставит своей целью выявление связи между исторической обстановкой и богословием. Например, оно показывает, что не случайно доктрина оправдания верой впервые приобрела основополагающее значение в период позднего Возрождения. Оно показывает как близко концепция спасения в латиноамериканском богословии освобождения связана с социально-экономической обстановкой в этом регионе. Оно показывает, как светские культурные тенденции - такие как либерализм и консерватизм - находят свое соответствующее выражение в богословии.

Может показаться самоочевидным, что христианство часто бессознательно воспринимает идеи и ценности из своего культурного окружения. Однако, это наблюдение имеет огромное значение. Оно указывает на тот факт, что в христианском богословии присутствует элемент временности и условности, который не подразумевается и не вытекает из его основополагающих источников. Иными словами, определенные идеи, которые часто считались христианскими, в действительности оказываются заимствованными из светского окружения. Классическим примером может послужить понятие о невозмутимости Божьей - то есть идея о том, что Бог не может страдать. Эта идея имела широкое распространение в кругах философов античной Греции.

Ранние христианские богословы, стремясь завоевать уважение и доверие в этих кругах, не оспаривали эту идею. В результате, она прочно вошла в христианскую богословскую традицию.

Изучение истории христианства вносит мощную поправку в статичность взглядов богословия. Оно позволяет увидеть, что:

1. Определенные идеи возникают при четко определенных обстоятельствах, и что иногда возможны ошибки.
2. Развитие христианского богословия нельзя назвать необратимым, ошибки прошлого могут быть исправлены.

Изучение истории богословия, таким образом, имеет элементы соблазна, так как вскрывает то, как легко богослов может быть введен в заблуждение "образами века сего" (Аласдер Мак-Интайер). Причем речь идет не только о прошлом! К сожалению, некоторые современные направления в богословии часто оказываются не более чем реакцией на сиюминутные веяния в культуре. Изучение истории открывает перед нами не только заблуждения прошлого, но и их повторение в настоящем. "История повторяется. Ей приходится это делать, потому что в первый раз к ней никто не прислушивается" (Вуди Аллен).

Именно по этой причине, цель данного тома заключается в том, чтобы дать читателям максимальное количество знаний по историческим предпосылкам современных богословских вопросов. К сожалению, богословские проблемы часто рассматриваются так, как будто дискуссия началась только вчера. Понимание того, как мы оказались там, где мы есть, представляется существенным условием компетентного обсуждения этих вопросов.

Пастырское богословие

Совершенно очевидно, что христианство занимает сегодня положение мировой религии благодаря ни университетским богословским факультетам, ни отделениям религиоведения. В христианстве существует сильная пастырская направленность, которая, как правило, не находит должного отражения в академических богословских рассуждениях. Действительно, многие ученые утверждают, что латиноамериканское богословие освобождения представляет собой запоздалую реакцию на чрезвычайно академический характер западного богословия, направленную в сторону общественной применимости и полезности. Богословие рассматривается здесь как наука о конкретных моделях преобразовательных действий, а не как чисто теоретические размышления.

Этот академический уклон, однако, проявился недавно. Пуританство дает отличный пример движения, которое ставило богословскую деятельность в один ряд с пастырской деятельностью считая, что каждая из них является неполной без другой. Произведения таких авторов, как Ричард Бакстер и Джонатан Эдварде пронизаны верой в то, что богословие находит свое подлинное применение в пастырской заботе, питании душ. В последние годы, это стремление к тому, чтобы богословие находило свое выражение в пастырском попечительстве, привело к возрождению интереса к пастырскому богословию. Это стремление отражено в настоящей книге, которая написана, исходя из предпосылки, что многие ее читатели, как и сам автор, горячо желают привнести в сферу пастырского служения все интеллектуальные ресурсы богословия.

Философское богословие

Христианское богословие представляет собой самостоятельную дисциплину, рассматривающую многие вопросы, которые волновали человечество с самого начала истории. Существует ли Бог? Каков Он?

Почему мы здесь? Такие вопросы возникают не только внутри христианской общины, но и за ее пределами. Какая связь существует между этими проблемами. Как связаны рассуждения христиан о Боге с построениями светских философов? Существуют ли у них общие черты? Философское

богословие занято тем, что можно назвать поиском "общих оснований" у христианской веры и других областей интеллектуальной деятельности, "пять путей" Фомы Аквинского (то есть пять доказательств бытия Божьего) часто приводятся в качестве примера философского богословия, в котором нерелигиозные аргументы или соображения приводят к религиозным выводам.

В настоящей книге мы рассмотрим некоторые области, в которых философские соображения оказали существенное воздействие на христианское богословие. Примерами могут послужить патристический анализ природы Бога, в котором сказалось заметное влияние классической греческой философии; доказательства бытия Божьего Фомы Аквинского, составленные под влиянием аристотелевской физики; христология таких авторов девятнадцатого века, как Давид Фридрих Штраус, основанная на гегельянском понимании исторического процесса; экзистенциальный подход к христологии, разработанный Рудольфом Бультманом. В каждом случае, философская система рассматривалась как источник или партнер в развитии богословской системы. Многие богословы исходят из того, что философия служит прочным основанием, на котором можно строить богословие.

Тем не менее следует отметить, что в христианском богословии существует тенденция крайне критически относиться к попыткам использования светских философских систем в вопросах богословия. Тертуллиан еще во втором веке ставил вопрос: "Что общего между Афинами и Иерусалимом? Или Академией и Церковью?" В более близкие нам времена те же критические настроения можно увидеть в работах Карла Барта, который утверждал, что использование философии в такой манере в конечном итоге делает Божественное Самооткровение зависимым от конкретной философии и связывает свободу Божью.

ВОПРОС О ПРОЛЕГОМЕНАХ

Каждый, кто начинает изучать незнакомый предмет, сталкивается с одной и той же проблемой: "С чего начать?". Существует такое множество путей подхода к таким предметам, как философия, естествознание и богословие, что некоторая путаница по этому вопросу неизбежна. В богословии споры о том, с чего должно начинаться богословие, получили название "вопроса о пролегоменах". Греческий термин "*prolegomena*" можно перевести как "предисловие" - иными словами, то, что должно быть сказано, прежде чем начать изучение самого христианского богословия.

Вопрос о том, какую исходную точку принять, представляет большое значение не только для христианского богословия, но и для ряда других связанных с ним предметов. Ярким примером здесь может послужить апологетика - дисциплина, ставящая своей целью обоснование истинности христианства перед представителями других религий. Например, апологеты второго века (такие авторы, как Иустин Мученик, целью которого было привлечь серьезное внимание к христианству со стороны его хорошо образованных оппонентов) прилагали значительные усилия к тому, чтобы найти чувства и верования, которые были у христиан общими с язычниками. Им казалось, что приняв такую исходную позицию, они смогут показать, как христианство основывается и дополняет эти общие ощущения и идеи.

Начиная с эпохи Просвещения, вопрос о пролегоменах приобрел особое значение. Прежде чем исследовать содержание христианского вероучения, необходимо показать, как вообще можно что-либо узнать о Боге. Рассуждения о том, как мы можем узнать что-либо о Боге приобретают такое же значение, как и о том, что мы знаем о Боге. Усиливающаяся секуляризация в Западной Европе и Северной Америке привела к тому, что богословы уже не могут рассчитывать на сочувственное отношение их слушателей к христианской вере. Соответственно, многие богословы считают жизненно важным найти какую-то общую точку отсчета, которая позволила бы тем, кто находится вне рамок веры, понять ее взгляды.

Среди направлений, стремящихся найти христианскому богословию прочное обоснование в человеческом опыте, особое значение приобрели следующие.

Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер утверждал, что общей чертой человеческого опыта является "чувство абсолютной зависимости". Христианское богословие понимает это основополагающее человеческое чувство как "чувство зависимости от Бога" и связывает его с христианскими доктринами греха и искупления.

Пауль Тиллих разработал "метод корреляции", основанный на его убеждении в том, что люди ставят определенные "основные вопросы" о своем существовании. "Используя метод корреляции, систематическое богословие делает следующее: оно проводит анализ жизненной ситуации, из которой возникают эти главные вопросы и показывает, что символы, используемые в христианском послании человеку, представляют собой ответы на них".

Карл Ранер обратил внимание на важность основополагающего стремления человека выйти за рамки человеческой природы. Люди осознают, что они сотворены для большего, чем они являются сейчас, или чего они могут надеяться достигнуть, благодаря собственным силам. Христианское откровение дает людям это "большее", о чем говорит человеческий опыт.

Однако, подобные взгляды (особенно разработанный Шлейермахером и его непосредственными последователями) вызвали враждебные отклики, из которых наиболее значительным был протест неоортодоксальной школы против того, что ей казалось сведением христианского богословия к человеческим нуждам и ограничением его рамками определенной философской системы, разработанной людьми.

Карл Барт заявил, что христианское богословие ни в коей мере не зависит от человеческой философии, но представляется автономным и самостоятельным. Бог в состоянии открыть Себя без какой-либо человеческой помощи. Термин "пролегомена" следует понимать не как "то, что должно быть сказано до того, как богословское построение станет возможным", а как "то, что должно быть сказано в богословии в первую очередь" - иными словами, как доктрину о Слове Божьем.

Таким образом, в христианском богословии нет единой точки зрения по этому вопросу. Всегда существовало искушение предположить, что философия каким-то образом в состоянии установить прочное основание, на котором можно строить богословие - причем особыми сторонниками этого взгляда были Эммануил Кант, Фридрих Гегель и Уайтхед. Это неизбежно означает, что достоверность таких богословских построений связывается с судьбой тех светских философских систем, к которым они привязаны.

Вопросы метода доминируют в современном богословии, причем в немалой степени это вызвано стремлением деятелей эпохи Просвещения установить надежное основание для знаний. Однако, как заметил Джеффри Стоут из Принстонского университета: "Озабоченность методом похожа на прочистку горла перед выступлением: это может продолжаться лишь до тех пор, пока вы не начнете терять слушателей". Таким образом, современный повышенный интерес к методу натолкнулся на ответную реакцию, особенно сильную в постлиберальных кругах. Такие авторы, как Ганс Фрей, Джордж Линдбек и Рональд Тейман утверждают, что христианская вера похожа на язык: вы либо говорите на нем, либо не говорите. Христианство рассматривается как возможный выбор в условиях плюралистического общества, без необходимости обращаться к всеобщим критериям или принципам доказательства. С точки зрения оппонентов, это можно назвать немногим более чем фидеизмом - то есть системой, чье существование оправдывается, исходя из ее собственных стандартов, которые далеко не обязательно должны разделяться кем-нибудь еще.

ПРИРОДА ВЕРЫ

Со времен эпохи Просвещения слово "вера" стало означать что-то вроде "низшей формы знания". Вера понималась как "частичное знание", характеризующее степень неопределенности и основанное либо на полном отсутствии свидетельств, либо на свидетельствах, которые недостаточны для того, чтобы полностью убедить в истинности данного положения. Кант

утверждал, что веру (*Glaube*) можно назвать по существу мнением, основания которого субъективно достаточны, однако, объективно недостаточны. Вера, таким образом, рассматривается как приверженность мнению, основание которого недостаточно с точки зрения имеющихся доказательств.

Хотя такое понимание веры может быть достаточным для многих целей, оно совершенно не соответствует целям христианского богословия. Вера, с точки зрения христианства, имеет как эпистемологический, так и сотериологический аспекты; то есть она касается того, как можно познать что-то (особенно что-то о Боге), а также того, как можно достичь спасения. Например, лютеровскую доктрину об оправдании одной верой невозможно понять, если под верой понимать "мнение, выходящее за рамки имеющихся доказательств".

Чтобы глубже рассмотреть этот вопрос, мы должны подробнее остановиться на этих двух аспектах веры. Познавательный, или эпистемологический аспект веры лучше всего рассматривать в свете трудов Фомы Аквинского, в то время как сотериологические аспекты веры лучше всего видны в ранних произведениях Мартина Лютера.

Вера и знание

Фома Аквинский принял крайне интеллектуалистский взгляд на веру, рассматривая ее как нечто, стоящее между знанием (*scientia*) и мнением. С его точки зрения, "*scientia*" означает "нечто, что есть самоочевидная истина", или "нечто, обоснованно выведенное из самоочевидной истины". В случае "*scientia*", истина вынуждает человеческий разум признавать ее либо по причине своей самоочевидности, либо потому, что она основывается на столь убедительных логических доводах, что ни один рациональный ум не может их не признать. В случае с верой, однако, свидетельств недостаточно, чтобы заставить человеческий разум принять ее.

Вера принимает догматы христианства, изложенные, например, в символах веры, как истинные. К объектам христианской веры относятся утверждения о Боге и о христианской вере в целом. "Иметь веру" означает принимать эти догматы как истинные, несмотря на то, что их Достоверность нельзя доказать на основании имеющихся свидетельств.

Аквинат настаивает на рациональности христианской веры. Иными словами, он подчеркивает, что можно показать совместимость содержания христианской веры с человеческим разумом. Его доказательства бытия Божьего ("пять путей") представляют собой в основе своей попытку показать, что христианская вера в Бога совместима с рациональными размышлениями о мире человеческого опыта. Тем не менее, Аквинат настаивает на том, что христианская вера и богословие являются в конечном итоге откликом на то, что выходит за рамки человеческого разума - Божественное откровение. Мы рассмотрим этот вопрос подробнее в соответствующем месте данной книги.

Таким образом, представляется, что в работах Фомы Аквинского общепринятое понимание веры как низшей формы знания получает прочное обоснование. Это оказало глубокое воздействие на философию религии, а также на популярное понимание природы христианской веры. Например, в популярном понимании, первое утверждение символа веры "Верую в Бога" означает немногим более чем "я верю, что существует какой-то бог". Однако, с началом Реформации шестнадцатого века была предпринята серьезная попытка возродить те аспекты библейского понимания природы веры, которые были заслонены стремлением схоластики к правильному знанию о Боге. Это особенно четко видно в акценте, который делал Лютер на сотериологических аспектах веры.

Вера и спасение

Наиболее существенный вклад в классическое евангелическое понимание веры несомненно внес Мартин Лютер. Его доктрина оправдания одной верой, правильно понимаемая, служит краеугольным камнем его духовности и богословия. К основополагающим постулатам Мартина Лютера относится то, что "грехопадение" (Быт. 1-3) является в первую очередь отпадением от

веры. Вера определяется как правильное взаимоотношение с Богом (ср. Быт. 15.6). Иметь веру означает жить так, как Бог хочет, чтобы мы жили.

Лютеровское понятие о вере состоит из трех частей.

1. Вера имеет личное, а не чисто историческое обоснование.
2. Вера подразумевает доверие к обещаниям Божиим.
3. Вера соединяет верующего с Христом.

Рассмотрим каждый из этих пунктов в отдельности.

1. Вера это не просто историческое знание. Лютер утверждает, что вера, которая довольствуется лишь уверенностью в исторической достоверности евангелий, ни в какой мере не может быть названа спасительной верой. Грешники тоже вполне могут доверять историческим деталям евангелий; однако, эти факты сами по себе недостаточны для истинной христианской веры. Спасительная вера заключается в уверенности и доверии к тому, что Христос родился лично для нас и для нас совершил Свои спасительные дела.

2. Вера включает элемент доверия (*fiducia*). Понятие о доверии занимает видное место в реформационной концепции веры, на что указывает морская аналогия Лютера: "Все зависит от веры. Человек, не имеющий веры похож на того, кому нужно пересечь море, однако, он так напуган, что не доверяет кораблю. Поэтому, он остается на месте и не спасается, потому что он не сел на корабль и не пересек море". Вера это не просто уверенность в том, что нечто провозглашается истиной; это готовность действовать по этой уверенности. Используя аналогию Лютера, можно сказать что вера это не просто уверенность в существовании корабля - это готовность ступить на борт и полностью довериться этому кораблю.

Чему же мы должны доверять? Должны ли мы просто иметь веру в веру? Вопрос можно сформулировать точнее: кому мы должны доверять? Для Лютера, ответ на этот вопрос был совершенно недвусмысленным: вера означает готовность довериться обещаниям Божиим, честности и верности Бога, Который дал эти обещания. Эффективность веры заключается не в ее интенсивности, а в надежности Того, Кому мы верим. Значение имеет не величина нашей веры, а величие Бога. По словам Мартина Лютера:

"Даже если вера моя слаба, я тем не менее имею то же сокровище и Того же Христа, что и другие. Разницы не существует... Это похоже на двух людей, у каждого из которых есть сто гульденов. Один может носить их в бумажном мешочке, другой - в железном сундуке. Однако, несмотря на эти различия, им принадлежит одинаковое состояние. Таким образом, Христос, Которого мы с вами имеем, есть Тот же, независимо от силы или слабости вашей и моей веры".

Содержание веры значит по крайней мере столько же, а вероятно и значительно больше, чем ее интенсивность. Бессмысленно страстно доверять кому-то, кто не достоин доверия; даже частица доверия к Тому, Кто абсолютно надежен, вне всякого сомнения представляется несравнимо более предпочтительной. Доверие, однако, нельзя отнести к чему-то временному и преходящему. Для Лютера, это неизменный доверительный взгляд на жизнь, постоянная убежденность в надежности обетовании Божьих.

3. Вера соединяет верующего с Иисусом Христом. Лютер совершенно четко излагает этот принцип в своей работе "Свобода христианина", написанной в 1520 г.

"Вера соединяет душу с Христом, как невеста соединяется с женихом. Как учит нас Павел, этим таинством Христос и душа становятся одной плотью (Еф.5.31-2). И если они становятся одной плотью, и если этот брак реален - он является самым совершенным из всех браков, человеческие браки можно охарактеризовать как всего лишь жалкие его подобию - то из этого следует, что все,

что они имеют, как добро, так и зло, носит общий характер. Верующий может пользоваться всем, чем обладает Христос, как если бы оно принадлежало ему; а все, что имеет верующий, Христос признает Своим. Давайте посмотрим, как это происходит, и какую пользу мы можем из этого извлечь. Христос полон благодати, жизни и спасения. Человеческая душа полна греха, смерти и осуждения. Если между ними встает вера, то грех, смерть и осуждение переходят к Христу, а благодать, вечная жизнь и спасение переходят к верующему в Него".

Вера, поэтому, не сводится к абстрактному набору доктрин. Ее можно сравнить с "обручальным кольцом" (Лютер), указывающим на взаимную преданность и союз между Христом и верующим. Это стремление всей личности верующего к Богу, которое, в свою очередь, приводит к реальному и личному присутствию Христа в верующем. Вера делает как Христа, так и Его блага - такие как прощение, оправдание и надежда - доступными верующему.

Сравнение Фомы Аквинского и Лютера

На основании этого краткого рассмотрения становится очевидным, что Фома Аквинский и Мартин Лютер имели совершенно различное понимание веры. Основные различия можно свести к следующему.

1. Аквинат склоняется к философскому подходу к вере, в то время как подход Лютера представляется более религиозным.
2. Аквинат склонен считать веру связанной с утверждениями о Боге, Лютер считает, что она связана с обетованиями Божьими.
3. Аквинат связывает веру со свидетельствами; Лютер связывает ее с личным доверием Богу.
4. Понятие о вере у Аквината можно назвать богословским, поскольку она связана у него с Самим Богом; лютеровское понятие о вере можно охарактеризовать как скорее христологическое по двум причинам Во-первых, потому что целью веры представляется соединение верующего с Христом. Во-вторых, потому что Христос стал историческим проявлением верности Бога Своим обетованиям.

МОЖНО ЛИ ДОКАЗАТЬ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА?

Взаимоотношения веры и разума часто рассматриваются в свете того, можно ли доказать существование Бога, и можно ли назвать такие доказательства достаточными для того, чтобы привести неверующего к вере. Хотя некоторые авторы утверждают, что дело состоит именно в этом, в христианском богословии существует общее согласие относительно того, что, хотя разум не приводит людей к вере в Бога, верующие несмотря на это, в состоянии привести сколько-нибудь рациональные причины своей веры в Него.

Большое значение имеет вклад, сделанный в эти рассуждения Фомой Аквинским. Хотя некоторые философы утверждают, что основной целью Аквината было именно доказательство существования Бога, дело состоит не в этом. Передо мной лежит экземпляр одного из стандартных изданий работы Фомы Аквинского "*Summa Theologiae*". В нем более четырех тысяч страниц. Его рассуждения о том, "существует ли Бог" занимают всего две страницы. В них отсутствует фраза "доказательства бытия Божия". Ее навязали рассуждениям Аквината позднейшие авторы. Совершенно ясно, что Аквинат не верит в Бога на основании каких-то рассуждений, о которых он упоминает так кратко; основным источником его веры в Бога служит Божественное откровение о Себе. Аквинат ожидает, что его читатели разделяют его веру в Бога, и им не нужно будет это с самого начала обосновывать. Австрийский философ Людвиг Витгенштейн совершенно ясно говорит об этом в своей работе "Культура и ценность":

"Доказательством существования Бога должно в действительности быть то, посредством чего можно убедить себя, что Бог существует. Однако, я полагаю, что верующие, которые привели такие доказательства, сделали это, чтобы провести интеллектуальный анализ своих "верований" и дать им интеллектуальное обоснование, хотя они сами никогда бы не пришли к вере в результате таких доказательств".

Классическая постановка этих вопросов, на которую делаются ссылки во всех современных трудах, содержится у Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского. Первый разработал то, что получило название "онтологического доказательства бытия Божия". Второй разработал "пять путей", утверждая, что бытие Бога как причины доказывается, исходя из природы как следствия. Рассмотрим каждую из этих двух концепций отдельно.

Онтологическое доказательство

"Онтологическое доказательство" было впервые выдвинуто в работе Ансельма Кентерберийского "*Proslogion*", которая датируется 1079 годом. (Термин "онтология" обозначает область философии, рассматривающую понятие о "бытии".) Сам Ансельм не называет свои рассуждения "онтологическим" доказательством. Для обозначения его подхода современники использовали название "довод Ансельма" (*ratio Anselmi*). Фактически, это доказательство, в том виде, в котором оно представлено Ансельмом, не имеет онтологического характера; да и Ансельм никогда не представлял свои рассуждения как "доказательство" существования Бога. "*Proslogion*" представляет собой размышления, а не логическое доказательство. В ходе своей работы Ансельм размышляет о том, насколько самоочевидной стала для него мысль о Боге, и какие следствия она может иметь.

Ансельм начинает с того, что дает крайне важное определение Бога. Бог является "Тем, выше Которого ничего нельзя представить". Это определение, которое казалось Ансельму Кентерберийскому самоочевидным (принимая во внимание его христианское понимание Бога) имеет ряд важных следствий. Ансельм выражает свою мысль в достаточно сложной форме, которая требует некоторых пояснений.

"Можно себе представить существо, которое нельзя себе представить как несуществующее. Это существо больше чем то, которое можно представить как несуществующее. Поэтому, если то существо, выше которого нельзя себе ничего представить, можно себе представить как несуществующее, то оно не может считаться тем, выше которого нельзя себе ничего представить. Однако, это непримиримое противоречие. Поэтому в действительности существует существо, выше которого нельзя себе ничего представить, и Ты и есть это Существо, О Господь Бог мой... Ибо если разум может себе представить существо, большее чем Ты, то тварь поднимется выше Творца, что представляется абсурдом".

За этим доказательством не так-то легко уследить, поэтому представляется полезным, если мы упростим доказательство, чтобы вскрыть его основную мысль.

Бог определяется как "Существо, выше которого нельзя себе ничего представить". Мысль о таком существе это одно; реальность совсем другое. Мыслить о стодолларовой банкноте далеко не то же самое, что держать эту банкноту в руках - к тому же значительно менее удовлетворяющим. Основная идея Ансельма заключается в следующем: мысль о чем-то всегда остается меньшим, чем реальность. Так что мысль о Боге как "существо, выше которого нельзя себе ничего представить" содержит противоречие - потому что реальность Бога должна превосходить эту идею. Иными словами, если это определение Бога верно и существует в человеческом разуме, то соответствующая реальность также должна существовать.

В этом доказательстве существуют явные логические погрешности (хотя следует еще раз подчеркнуть, что Ансельм не считал это в первую очередь доказательством). Они были четко выявлены критиком Ансельма Гаунило, который написал отклик на работу, получивший название "Ответ от имени глупца" (ссылка на стих Пс.14.1, цитируемый Ансельмом: "Глупец говорит в

сердце своем, что нет Бога"). Представьте, говорит он, остров, столь прекрасный, что более совершенного острова нельзя себе даже представить. С помощью того же доказательства, Гаунило утверждает, что такой остров должен существовать, поскольку реальность острова обязательно должна быть более совершенна чем сама идея. Точно таким же образом мы могли бы утверждать, что мысль о стодолларовой банкноте, согласно Ансельму, подразумевает, что мы держим такую банкноту в руках.

Однако, доказательство Ансельма не так-то легко отбросить. Часть его доказательства составляет утверждение, что существенным аспектом определения Бога является "Тот, выше Которого нельзя себе ничего представить". Бог принадлежит к совершенно другой категории чем острова или стодолларовые банкноты. К Его природе относится такое важное качество как выход за рамки всего остального. Когда верующий осознает, что означает слово "Бог", тогда Бог начинает для него существовать. Вот в чем основная мысль рассуждений Ансельма: отразить, как христианское понимание природы Бога укрепляет веру в Его реальность. Это доказательство не имеет силы вне контекста веры и Ансельм не предназначал его для использования в общепhilosophическом контексте.

"Пять путей" Фомы Аквинского

Аквинат считал, что указания на существование Бога присутствуют в общем человеческом восприятии мира. Какие же указания он находит? Основой рассуждений Аквината послужила мысль о том, что мир служит отражением Бога как своего Творца - мысль, которая получила более формальное выражение в его доктрине об "анalogии бытия". Точно так, как художник подписывает свою работу, Бог поставил на творении божественную "подпись". То, что мы наблюдаем в мире - например признаки упорядоченности - можно объяснить, исходя из существования Бога как Творца. Бог стал одновременно его первопричиной и проектировщиком. Бог вызвал существование мира и отразил в нем свой образ и подобие.

Где же в творении нам следует искать свидетельства существования Бога? Аквинат утверждает, что упорядоченность мира служит наиболее убедительным доказательством существования Бога и Его мудрости. Эта исходная посылка лежит в основе каждого из "пяти путей", хотя особое значение она имеет в случае "телеологического доказательства". Рассмотрим каждый из "путей" отдельно.

Первый путь начинается с наблюдения о том, что вещи в мире находятся в состоянии движения или перемен. Мир не статичен; он динамичен. Этому легко привести примеры. Дождь падает с неба. Камни скатываются в долины. Земля вращается вокруг солнца (факт, между прочим, Фоме Аквинскому неизвестный). Как же пришла в движение природа? Почему она не статична?

Аквинат утверждает, что все, что движется, движимо чем-то другим. Каждое движение имеет свою причину. Вещи сами не двигаются - они движимы. Каждая причина движения должна, в свою очередь, иметь причину. Таким образом, Аквинат утверждает, что в основе известного нам мира лежит целый ряд причин движения. Если не существует бесконечного числа этих причин, утверждает Аквинат, то должна существовать одна причина, находящаяся в начале этого ряда. Все остальные причины движения, в конечном итоге, восходят к этой причине. Это начало огромной цепи причинности, которую мы видим отраженной в нашем мире. Из того факта, что все находится в движении, Аквинат выводит существование единой первопричины всего этого движения, которая, заключает он, и есть Бог.

Второй путь начинается с идеи о причинности. Иными словами, Аквинат отмечает существование в мире причин и следствий. Одно событие (следствие) объясняется влиянием другого (причины). Идея о движении, которую мы кратко рассмотрели выше, служит хорошим примером причинно-следственной связи. Используя ряд доказательств, аналогичный приведенному выше, Аквинат утверждает что все следствия можно проследить к одной первопричине - Богу.

Третий путь касается существования случайных существ. Иными словами, мир содержит существа (например людей), чье присутствие нельзя назвать необходимостью. Аквинат противопоставляет

этому типу существ существо необходимое (присутствие которого - необходимость). В то время как Бог является существом необходимым, Аквинат утверждает, что люди относятся к существам случайным, и факт их присутствия требует объяснений. Почему мы здесь? Что вызвало наше существование?

Аквинат утверждает, что существо возникает потому, что нечто, уже существующее, вызывает его появление. Иными словами, наше появление вызывается другим существом. Мы представляем собой следствия целого ряда причинностей. Проследившая этот ряд к его истокам, Аквинат утверждает, этой первопричиной бытия может быть лишь Тот, Чье существование является необходимостью - иными словами, Бог.

Четвертый путь начинается с таких человеческих ценностей как истина, доброта и благородство. Откуда возникли эти ценности? Что вызвало их существование. Аквинат утверждает, что есть нечто, что само по себе истинно, благо и благородно, что порождает наши идеи об истине, доброте и благородстве. У истоков этих идей, заявляет Аквинат, находится Бог, их первопричина.

Пятый и последний путь - само "телеологическое доказательство". Аквинат отмечает, что в мире проявляются черты разумного замысла. Природные процессы и объекты кажутся приспособленными к определенным целям. Они представляются спроектированными. Однако, вещи не проектируют сами себя - они порождаются и проектируются кем-то или чем-то другим. Исходя из этого наблюдения, Аквинат приходит к выводу, что источник этого природного порядка заключается в Боге.

Совершенно очевидно, что большинство доказательств Аквината достаточно похожи один на другой. Каждое из них основано на прослеживании причинного ряда к его началу и отождествлении этого начала с Богом. В средние века "пять путей" Аквината подверглись критике со стороны Дунса Скота и Вильяма Оккама. Особое значение имеют следующие критические замечания.

1. Почему невозможна мысль о бесконечном причинном ряде? Например, доказательство от движения возможно лишь в том случае, если показать, что эта последовательность где-то прекращается. Согласно Аквинату, должен существовать Недвижимый Движитель, однако, он не обосновывает эту мысль.

2. Почему эти доводы доказывают существование лишь одного Бога? Доказательство от движения, например, может привести к вере в нескольких Недвижимых Движителей. Представляется, что нет причины утверждать, что существует всего один Бог.

3. Эти доводы не доказывают, что Бог продолжает существовать. Продолжающаяся последовательность событий не обязательно доказывает продолжающееся существование их причины. Доводы Фомы Аквинского, утверждает Оккам, могут привести к вере в то, что Бог существовал когда-то - но не обязательно существует сейчас. Пытаясь обойти эту трудность, Оккам разработал сложное доказательство, основанное на идее о том, что Бог продолжает поддерживать вселенную.

В конечном итоге, доводы Аквината лишь в некоторой степени подходят к утверждению, что разумно верить в Творца мира, или разумное существо, способное вызывать события в мире. Для этого все еще требуется определенная доля веры. Остается недоказанным, что этот творец или разумное существо и есть Бог, Которого знают и Которому поклоняются христиане. Доводу Аквината могут привести к вере в существование бога, напоминающего любимого греческим философом Аристотелем Недвижимого Движителя, который отдален от событий этого мира и не вмешивается в них.

ПРИРОДА БОГОСЛОВСКОГО ЯЗЫКА

Богословие - это "разговор о Боге". Но как можно описывать или обсуждать Бога на человеческом языке? Витгенштейн сформулировал это следующим образом: "Если человеческие слова не могут описать характерный аромат кофе, то как же они могут справиться с чем-то, настолько сложным как Бог?"

Аналогия

Ответ богословия на этот вопрос основан в первую очередь на идее, получившей название "принципа аналогии". Тот факт, что Бог сотворил мир, указывает на фундаментальную "аналогию бытия" ("*Analogia entis*") между Богом и миром. В связи с отображением бытия Божия в бытии мира, между Богом и миром существует определенная связь. По этой причине, использование сущностей внутри сотворенного порядка в качестве аналогий Бога вполне оправдано. Делая это, богословие не низводит Бога до уровня сотворенного объекта или существа; оно лишь утверждает, что существует сходство или соответствие между Богом и этим существом, что позволяет последнему служить обозначением Бога. Сотворенная сущность может быть похожа на Бога, не будучи идентичной Ему

Рассмотрим утверждение "Бог наш Отец". Аквинат говорит, что это следует понимать как то, что Бог похож на человеческого отца. Иными словами, Бог аналогичен отцу. В одном отношении, Бог похож на человеческого отца, в других отношениях не похож. Существуют черты подлинного сходства Бог заботится о нас, как человеческий отец заботится о своих детях (ср. Мф 7.9-11). Бог является изначальной причиной нашего существования, точно так как наши отцы - непосредственной причиной нашего рождения. Бог, как и человеческие отцы, имеет над нами власть. Вместе с тем, существуют и черты подлинного различия. Бог, например, ни в коей мере не человек. Равно как и необходимость человеческой матери не указывает на необходимость матери божественной.

Совершенно ясно, о чем хочет сказать Аквинат. Божественное Самооткровение использует образы и идеи, соответствующие нашему повседневному существованию в мире, которые, однако, не низводят Бога до уровня повседневного мира. Фраза "Бог наш Отец" не означает, что Бога можно назвать всего лишь еще одним человеческим отцом. Равно как и то, что Бог относится к мужчинам. Имеется в виду лишь то, что мысль о человеческих отцах помогает нам размышлять о Боге. Они служат в данном случае аналогиями. Как и все аналогии, в некоторых вопросах они расходятся. Тем не менее, они все же представляются чрезвычайно полезным и наглядным способом размышления о Боге, позволяющим нам использовать словарный запас и образы нашего мира в описании Того, Кто выходит за его рамки.

Говоря "Бог есть любовь", мы основываемся на нашей собственной способности любить, чтобы попытаться представить эту любовь во всем ее совершенстве в Боге. Мы не низводим "любовь Божью" до уровня человеческой любви. Имеется в виду лишь то, что человеческая любовь служит указанием на любовь Божью, которую она, в некоей ограниченной степени, может отражать.

Однако, как мы все знаем из опыта, аналогии имеют свой предел. Наступает момент, когда дальше проводить аналогии уже нельзя. Как же нам узнать, что они достигли своего предела? Чтобы проиллюстрировать эту проблему, вначале рассмотрим пример из другой области богословия, а затем перейдем к ее решению. В Новом Завете говорится о том, что Иисус отдал свою жизнь во "искупление" за грешников (Мк. 10.45; 1 Тим. 2.6). Что означает эта аналогия? Повседневное использование слова "искупление" ("выкуп") предполагает три возможных значения:

1. Освобождение. Выкуп называется тем, посредством чего достигается освобождения человека, находящегося в плену. Когда кого-то похищают, требуют выкуп, уплата этого выкупа ведет к освобождению.

2. Плата. Выкуп - это та сумма денег, которая выплачивается для достижения освобождения пленника.

3. Тот, кому выплачивается выкуп. Выкуп обычно выплачивается, тому, кто захватил пленника, или посреднику.

Таким образом, когда говорят о смерти Иисуса во искупление грешников похоже, подразумеваются эти три идеи. Однако, все ли они присутствуют в Писании? Не существует каких-либо сомнений в том, что Новый Завет провозглашает наше освобождение через смерть и воскресение Иисуса. Мы были освобождены от греха и страха смерти (Рим.8.21; Евр.2.15). Ясно также и то, что Новый Завет понимает смерть Иисуса как цену, которую нужно было заплатить, чтобы достичь нашего освобождения (1 Кор.10.45; 7.23). Наше освобождение было дорогим делом. В этих двух аспектах, библейское слово "искупление" соответствует повседневному использованию этого слова (в его современной форме "выкуп"). Однако, как обстоит дело с третьим аспектом?

В Новом Завете отсутствуют какие-либо намеки на то, что смерть Иисуса служила ценой, уплаченной кому-то (например, дьяволу) за наше освобождение. Некоторые авторы первых четырех веков, однако, доводили эту аналогию до конца, заявляя, что Бог освободил нас от власти дьявола, предложив Иисуса в плату за наше освобождение. Эта мысль часто встречается в патристических рассуждениях о значении смерти Христа. Однако, следует задать вопрос о том, не выходит ли эта аналогия за свои приемлемые пределы.

Как же узнать, не зашла ли аналогия слишком далеко? Как проверить пределы подобных аналогий? Эти вопросы волновали людей на всем протяжении христианской истории. Интересные рассуждения по этому поводу можно найти в книге британского философа религии XX в. Яна Т. Рэмси, озаглавленной *"Христианские рассуждения-Некоторые логические исследования"*. В этой работе выдвигается идея о том, что все модели и аналогии не могут быть самостоятельными, но взаимодействуют и определяют друг друга.

Рэмси утверждает, что Священное Писание не дает нам одну единственную аналогию (или "модель") для Бога или спасения, но использует целый спектр аналогий. Каждая из этих аналогий или моделей освещает определенные аспекты нашего понимания Бога или природы спасения. Однако, эти аналогии взаимодействуют между собой. Они определяют друг друга. Они помогают нам понять пределы других аналогий. Ни одна аналогия или притча не может быть исчерпывающей сама по себе; однако, при соединении вместе, аналогии и притчи дают нам всеобъемлющее и последовательное понимание Бога и спасения.

Для прояснения этого вопроса можно привести пример того, как эти образы взаимодействуют друг с другом. Возьмем такие аналогии как "царь", "отец" и "пастырь" ("пастух"). Каждая из этих аналогий несет в себе идею о власти, наводя на мысль, что это имеет фундаментальное значение для нашего понимания Бога. Цари, однако, часто действуют произвольно и не всегда во благо своих подданных. Таким образом, аналогию Бога как царя можно понять как указание на то, что Бог представляется в образе какого-то тирана. Однако, нежное сострадание отца к своим детям, предписанное Писанием (Пс.103.13-18) и полная самоотдача доброго пастыря своему стаду (Ин.10.11) показывают, что имелось в виду не это значение. Властью следует пользоваться нежно и мудро.

Таким образом, доктрина аналогии Фомы Аквинского имеет основополагающее значение для того, как мы мыслим о Боге. Она освещает манеру в которой Бог открывается нам через образы и аналогии Писания, позволяя нам понять, как Бог может стоять над миром и в то же время открываться в мире и через мир. Бог не есть объект в пространстве и времени, однако, такие лица и объекты могут помочь нам глубже понять характер и природу Бога. Бог, один из важнейших качеств Которого - бесконечность, может быть открыт посредством человеческих слов и конечных образов.

Метафора

Точная природа различий между аналогиями и метафорами продолжает вызывать споры. Аристотель определил метафору как переносное использование термина, в действительности принадлежащего чему-то другому. Такое определение представляется настолько широким, что включает в себя практически все обороты речи, включая и аналогию. В современном значении, слово "Метафора" означает нечто совершенно другое, причем полезным представляется следующее определение. Метафора относится к способам описания предмета в словах, которые наводят на мысль о другом предмете. Используя знаменитую фразу Нельсона Гудмена, это "обучение старого слова новым трюкам". Совершенно ясно, что такое определение включает и аналогию; так в чем же различия между ними?

Вновь необходимо отметить, что не существует единого мнения по этому вопросу. Возможно, рабочее решение этой проблемы можно сформулировать следующим образом: Аналогии представляются чем-то приемлемым, в то время как метафоры вызывают чувство удивления или первоначального недоверия. В качестве примера рассмотрим следующие утверждения:

1. Бог мудр.
2. Бог - лев.

В первом случае утверждается, что существует аналогическая связь между природой Бога и человеческим понятием о "мудрости". Подразумевается, что, как на лингвистическом, так и на онтологическом уровнях существует прямая параллель между человеческим и божественным понятиями о мудрости. Человеческая мудрость служит аналогией Божественной мудрости. Подобное же сравнение не вызывает никакого удивления.

Во втором случае сравнение может вызвать некоторую степень испуга. Не представляется приемлемым сравнивать Бога и льва. Как бы много не было сходных черт между Богом и львом, между ними существуют и очевидные различия. С точки зрения некоторых современных авторов, метафора смешивает сходства и различия, подчеркивая, что между двумя сравниваемыми объектами существуют как параллели, так и расхождения.

Имея в виду все вышесказанное, мы можем рассмотреть три черты метафор, которые привлекли внимание христианских богословов, последние десятилетия.

1. Метафоры подразумевают как сходство, так и различие двух сравниваемых предметов. Именно по этой причине в некоторых современных произведениях - в частности, принадлежащих перу Салли Мак-Фейг - подчеркивается метафорическая, а не аналогическая природа богословского языка. По словам Мак-Фейг:

"Метафора - это рассмотрение одного предмета как чего-то другого, представляя, что "это" является "тем", потому что мы не знаем, как мыслить или говорить об "этом", и поэтому используем "то" как способ что-то сказать об этом. Мыслить метафорически означает находить общую нить между двумя несхожими предметами, событиями и т.п., и использовать предмет, который известен больше как средство описания предмета, который известен меньше."

Говорить о "Боге как Отце" означает пользоваться метафорой, а не аналогией; она подразумевает существенные различия между Богом и отцом, а не прямое сходство между ними (как в случае с аналогией).

2. Метафоры нельзя свести к безусловным утверждениям. Вероятно, наиболее привлекательной чертой метафор для христианского богословия можно назвать их открытый характер. Хотя некоторые литературные критики утверждают, что метафоры можно свести к набору эквивалентных буквальным выражений, другие настаивают на том, что пределы степени сравнения установить нельзя. Так, метафору "Бог как Отец" нельзя свести к набору конкретных

утверждений о Боге, действительных для каждого места и времени. Она рассчитана на то, чтобы позволить будущим читателям и толкователям находить в ней новые значения. Метафора не просто изысканное описание или запоминающаяся формулировка чего-то, что мы уже знаем. Это приглашение открыть новые уровни значения, которые ускользнули от внимания других исследователей.

3. Метафоры часто имеют сильный эмоциональный подтекст. Богословские метафоры могут выразить эмоциональные аспекты христианской веры так, чтобы приспособить их для богослужения. Так, метафора "Бог как Свет" несет в себе сильный эмоциональный подтекст, включающий такие понятия как освещение, чистота и прославление. Ян Г. Барбур следующим образом описывает этот аспект метафорического языка:

"В то время как поэтические метафоры используются одновременно, в одном контексте, для целей непосредственного выражения, религиозные символы становятся частью языка религиозного сообщества в его писании и служении, и в его непрерывной жизни и мысли. Религиозные символы выражают человеческие эмоции и чувства, и служат мощным средством для вызова отклика и поклонения".

Аккомодация

Третий подход отвергает рассуждения о точной природе богословского языка и вместо этого сосредоточивается на общих принципах, лежащих в его основе. Основные принципы этого подхода восходят к классической греческой теории красноречия, усвоенной такими авторами как Ориген. Ориген высказывает предположение, что, обращаясь к греховному человечеству, Бог испытывал те же трудности, какие испытывает человеческий отец, общающийся с маленькими детьми. "Бог нисходит к нам, приспособляясь к нашим слабостям, как учитель говорящий "детским языком" со своими учениками, или отец, заботящийся о своих детях и приспособляющийся к их поведению." Разговаривая с маленькими детьми, вам необходимо понять, что их интеллектуальные возможности ограничены. Если вы будете обращаться с ними как со взрослыми и использовать слова и идеи, выходящие за рамки их понимания и опыта, вам не удастся общаться с ними. Вам необходимо приспособиться к их возможностям.

Этот подход был принят в XVI в. Жаном Кальвином, который разработал теорию, обычно обозначаемую термином "аккомодация". Слово "аккомодация" в данном контексте означает "приспособление к нуждам человеческой обстановки и к человеческой способности понять ее". В Своем откровении, утверждает Кальвин, Бог приспособляется к возможностям человеческого разума и сердца. Бог рисует автопортрет, который мы в состоянии понять. Кальвин проводит аналогию с человеческим оратором. Хорошие ораторы знают об ограничениях своей аудитории и соответственно приспособливают свою манеру выступления. Для того, чтобы общение состоялось, необходимо перекрыть пропасть между говорящим и слушателем. В процессе откровения Бог вынужден нисходить до нашего уровня. Точно так, как человеческая мать наклоняется, чтобы взять своего ребенка, Всевышний наклоняется затем, чтобы достать до нас.

Примерами такой аккомодации могут послужить библейские портреты Бога. Кальвин указывает, что в Библии Бог часто изображается как имеющий уста, глаза, руки, ноги. Это могло бы навести на мысль, что Бог все же является человеком, что каким-то образом вечный и духовный Бог может уменьшиться до физического человека. (Это часто называется "антропоморфизмом" - то есть изображением Бога в человеческих формах.) Кальвин утверждает, что Бог вынужден прибегнуть к такой изобразительной форме Самооткровения из-за нашей интеллектуальной слабости. Образы Бога, представляющие Его имеющим уста или руки, можно назвать Божественным "детским языком", нисхождением Бога до нашего уровня с использованием образов, которые наш разум может осилить. Более утонченные формы описания Бога, конечно, больше соответствовали бы Его природе, - однако, мы могли бы не понять их.

Кальвин не стремился к обобщениям относительно природы богословского языка - можно ли ее охарактеризовать как аналогическую или метафорическую, или относящуюся к какой-либо другой

из известных ему речевых фигур. Он в первую очередь хотел подчеркнуть, что богословский язык не обязательно следует понимать буквально. Необходимо ставить вопросы о том, что говорится, и как это говорится. Практическое исследование, имеющее очевидное научное значение, сделает этот вопрос более понятным.

В случае с библейским рассказом о творении (Быт. 1), Жан Кальвин утверждает, что он приспособлен к возможностям и интеллектуальным горизонтам относительно простых и малообразованных людей; он не рассчитан на то, что быть буквальным отображением реальности. Автор Книги Бытия, утверждает он, "был призван стать учителем не только образованных людей, но и людей необразованных и примитивных; поэтому он не смог бы достичь своей цели, не снизойдя к таким грубым средствам обучения". Фраза "шесть дней творения" не означает шесть периодов по двадцать четыре часа, но представляется аккомодацией к человеческим образам мышления, имея целью обозначить длительный период времени. Аналогичным образом, "вода над твердью" служит не более чем аккомодированным способом обозначения облаков.

Таким образом, библейские рассказы о творении не следует понимать буквально. Они были "аккомодированы", приспособлены к возможностям людей. Богослов должен принять решение относительно природы и степени этой аккомодации. Таков принцип, лежащий в основе ответа Кальвина на серьезный спор, вызванный коперниковской теорией о солнечной системе, в ходе которого оказалось, что характер богословского языка имеет решающее значение. Этот вопрос представляется настолько важным, что заслуживает подробного рассмотрения, чтобы показать практическое применение рассмотренных идей.

Практическое исследование: Коперниковский спор

Одно из наиболее серьезных столкновений между богословием и естественными науками произошло в XVI веке, после опубликования коперниковской гелиоцентрической теории солнечной системы. До этого момента, общепринятым было геоцентрическое понимание, согласно которому солнце и все другие небесные тела вращались вокруг земли. Эта теория поддерживалась Библией, в которой говорилось, например, о движении солнца.

В своей работе "*De revolutionibus orbium coelestium*" ("*О вращении небесных тел*" - 1543 г.) Коперник (1473-1543 гг.) утверждал, что земля вращается вокруг солнца. Опубликование теории Коперника стало вызовом, брошенным общепринятому взгляду, а также принятому способу толкования Библии. По мере того, как научные достоинства теории Коперника становились очевидны, казалось бы, возникла угроза авторитету и достоверности Слова Божьего. Каким образом можно было примирить гелиоцентрическую теорию Коперника с явно геоцентрическим взглядом Библии?

Имеются все основания предположить, что богословский метод Кальвина мог иметь решающее значение как в поддержании коперниковской теории строения солнечной системы, так и в сохранении достоверности Библии. На первый взгляд это кажется невероятным. На протяжении последних ста лет отношение реформаторов, например Кальвина, к коперниковской гелиоцентрической теории солнечной системы подвергалось насмешкам. В своей яростно полемической и критической работе "*История войны науки с богословием*" (1896 г.) английский писатель Эндрю Диксон Уайт писал:

"Инициативу взял на себя Кальвин, осудив в своих *"Комментариях на Книгу Бытия"* всех, кто утверждал, что Земля не является центром вселенной. Он решал вопрос обычной ссылкой на первый стих девяносто третьего псалма и спрашивал: "Кто посмеет ставить авторитет Коперника выше авторитета Святого Духа".

Это утверждение повторяется одним автором за другим, включая Бертрانا Рассела в его "Истории западной философии". Однако, никто не взял на себя труд проверить источники такого взгляда. Жан Кальвин не писал подобных слов и не выражал подобных чувств ни в одном из своих произведений. В действительности все происходило значительно интереснее.

Фактически, можно считать, что Кальвин внес два больших вклада в признание и развитие естественных наук. Во-первых, он поощрил научное исследование природы; во-вторых, он убрал крупное препятствие на пути развития этого исследования. Первый вклад был сделан в связи с его акцентом на упорядоченности творения; как физический мир, так и человеческое тело свидетельствуют о мудрости и характере Божьем. Таким образом, Кальвин поощрял астрономические и медицинские исследования. Они в состоянии глубже богословия исследовать природный мир и обнаружить в нем дальнейшие свидетельства упорядоченности творения и мудрости Творца.

Кальвин, таким образом, дал новую религиозную мотивировку научным исследованиям природы, которые рассматривались как средство обнаружения мудрой руки Божьей в творении. В "Бельгийском исповедании" (1561 г.) - кальвинистском исповедании веры, оказавшем особое влияние на Нидерланды (страна, которая стала особенно известной благодаря своим ученым в области ботаники и физики) - говорится, что природа "являет нам пример прекрасной книги, в которой все сотворенное, великое и малое, есть буквы, свидетельствующие о невидимых делах Божьих". Таким образом, с помощью детального изучения природы можно распознать Бога.

Эти идеи были с энтузиазмом подхвачены в Королевском Обществе, самой значительной организации по содействию научным исследованиям и образованию в Англии. Многие его члены были поклонниками Кальвина, знакомыми с его произведениями и их потенциальным значением для их областей исследования. Так, Ричард Бентли (1662-1742гг.) в 1692 г. прочитал ряд лекций, основанных на работе Ньютона "*Principia Mathematica*" в которых упорядоченность вселенной, обнаруженная Ньютоном, истолковывается как свидетельство единого замысла. Здесь присутствуют недвусмысленные намеки на кальвиновское определение вселенной как "театра славы Божьей", в котором людям отведена роль благодарных зрителей. Детальное изучение творения ведет к еще большему осознанию мудрости Творца.

Однако, именно второй крупный вклад Кальвина представляет для нас здесь особенный интерес. Жан Кальвин устранил серьезное препятствие на пути развития естественных наук - библейский буквализм, который продолжает пользоваться влиянием в фундаменталистских кругах по сей день. Кальвин утверждал, что не все библейские утверждения, касающиеся Бога или мира следует воспринимать буквально, ибо они приспособлены к возможностям своих слушателей. Священное Писание, недвусмысленно говоря о вращении солнца вокруг земли, приспособлялось к мировоззрению своих слушателей, а не делало научные утверждения о вселенной. Рассуждения Кальвина о взаимоотношениях между научными открытиями и утверждениями Библии считаются одним из его наиболее ценных вкладов в христианскую мысль. Воздействие этих идей на процесс построения научных теорий, особенно в семнадцатом веке, стало значительным. Например, английский автор семнадцатого века Эдуард Райт отстаивал гелиоцентрическую теорию Коперника против библейских буквалистов, утверждая, во-первых, что Священное Писание не интересуется физикой, а во-вторых, что его манера изложения "приспособлена к пониманию и образу речи простых людей, как няни приспособливают свою речь к способностям маленьких детей". Оба довода восходят непосредственно к Кальвину, который, можно сказать, внес в этом вопросе основополагающий вклад" в возникновение естественных наук.

ПРИСТРАСТНОСТЬ И БЕСПРИСТРАСТНОСТЬ В БОГОСЛОВИИ

До какой степени богословы должны быть "привержены" христианству? Или, ставя вопрос особенно остро, может ли христианское богословие преподаваться человеком, который сам не христианин? Является ли приверженность христианской вере необходимым качеством для тех, кто хочет преподавать или изучать христианское богословие?

Этот вопрос вызывал жаркие споры на всем протяжении христианской истории. Обычно считается, что они достигли полного своего размаха в двенадцатом веке, после основания Парижского университета. Началась публичная конфронтация между мыслителями, которые считали, что богословие должно быть заинтересованной защитой христианской веры (Бернар

Клервоский), и теми, кто настаивал на том, что богословие относится к академическим дисциплинам, требующим от тех, кто занимается ими беспристрастности (Пьер Абеляр). Интересно отметить, что представители первого направления базировались в монастырях, в то время как представители второго - в университетах.

Спор остался нерешенным, поскольку каждый подход имеет ряд аргументов в свою пользу. Ниже даны основные доводы, приводимые каждой из сторон.

Вначале, рассмотрим два довода, выдвинутые в пользу беспристрастности и нейтральности.

1. В процессе поиска истины от исследователя требуется полная беспристрастность. Если ученый уже привержен какой-то теории (например, об истинности христианства), это принесет элемент предвзятости в его оценку исследуемого материала. С эпохой Просвещения пришла идея о том, что "приверженность" и "истина" взаимно несовместимы. Судить о христианской вере имеет интеллектуальное право лишь тот, кто относится к ней нейтрально.

2. Богословие должно быть готово ставить сложные вопросы о своей интеллектуальной достоверности, методах и идеях. Критическая среда современных университетов вынуждает богословов задавать эти вопросы, которые иначе могли бы остаться незадаанными. "Если бы богословию сейчас пришлось исчезнуть из университетов по причинам, которые поддерживает множество людей (что оно по сути своей связано с авторитетом и следовательно может считаться ненаучным), то это нанесло бы серьезный ущерб христианскому пониманию истины" (Вольфхарт Панненберг). То, что Дэвид Трейси подчеркивает необходимость для христианства обосновать свои претензии на истинность с помощью общепринятых методов доказательства, так же ясно говорит об этом.

Рассмотрев эти два довода в пользу нейтральности, обратим внимание на три довода в поддержку приверженности.

1. Латиноамериканские представители богословия освобождения подвергли суровой критике идею об "академической отрешенности", считая ее серьезным препятствием делу достижения социальной справедливости и политических преобразований. Если нечто можно назвать истиной, разве не должен человек быть ему предан? Основываясь частично на марксистских принципах и частично на некоторых достаточно традиционных христианских идеях, богословы освобождения утверждают, что не существует никаких противоречий между истиной и приверженностью: более того первая требует последнего.

2. В самой природе науки заложена предубежденность, осознает ли сама наука это или нет. Например, утонченный анализ природы теорий в физике и психологии, предложенный Роем А. Клоузнером в своей работе "Миф о религиозной нейтральности" наводит на мысль, что предубежденность играет важную, хотя может быть и скрытую, роль в этих областях. Будучи далеко не "нейтральными", эти дисциплины, оказывается, несут в себе скрытую предубежденность. Не следует ли то же сказать и о богословии? Иными словами, даже те, кто претендует на отрешенность, в действительности действуют как рабы своих скрытых предубеждений.

3. Христианское богословие возникает как отклик на веру сообщества Оно представляет собой, используя известную фразу Ансельма Кентерберийского *"fides quaerens intellectum"* (верой, ищущей понимания). Вера предусматривает приверженность. Изучать христианское богословие как чисто академический предмет, с незаинтересованной точки зрения, значит терять из виду тот факт, что христианство представляет собой провозглашение, молитву и поклонение. Если эти действия порождают богословие - и если богослов не провозглашает веру, не молится Богу и не поклоняется воскресшему Христу, он или она не могут по-настоящему понять, что же такое богословие.

Каждый из этих доводов в пользу или против нейтралитета имеет свои сильные и слабые стороны. Рассмотрим, например, предположение, что лишь тот, кто находится вне христианства, может достоверно судить о его идеях - то есть, не христианин лучше всего подходит для написания работ по христианскому богословию. Такое предположение имеет свои сильные стороны. Сторонний наблюдатель скорее всего будет ставить трудные вопросы, делать критические суждения и обращать внимание на вещи, которые самим представителям христианской веры кажутся очевидными. То, что сторонний наблюдатель не может понять внутреннюю динамику христианства - например, жизни в молитве и поклонении - он не сможет уразуметь богословских явлений. Критический взгляд достигается ценой недостаточного понимания.

По этим причинам, спор о нейтральности в богословии зашел в тупик. В последние десятилетия, однако, богословие стало все больше изучаться не в университетах, а в семинариях, то есть в пристрастном окружении. С зарождением в Западной Европе, Северной Америке и Австралии мультикультурализма в светских кругах, стало все больше высказываться недовольство по поводу привилегированного положения христианского богословия в университетах. Почему особый статус должна иметь христианская - а не иудейская или исламская - богословская мысль?

Результатом этих событий в Соединенных Штатах Америки стало появление "факультетов религии" или "факультетов религиоведения", в которых упор делается на изучении целого ряда конкретных религий или религии в целом, а не одного лишь христианства. Поскольку большинство изучающих христианское богословие делают это с целью рукоположения, такая тенденция привела к массовому исходу студентов в семинарии, где преподается христианское богословие. Так, значительное число крупных богословов - включая таких видных европейских римско-католических богословов как Ганс Урс фон Бальтазар и Ив Кон-гар - вообще никогда не преподавали в университетах. Точно так же, многие современные американские евангелические богословы предпочитают оставаться в семинарской среде, а не работать на факультетах "религиоведения" светских университетов.

ОРТОДОКСАЛЬНОСТЬ И ЕРЕСЬ

В настоящее время термины "ортодоксальность" и "ересь" во многом потеряли свое первоначальное богословское значение. В наше время возникновение анти-авторитарных настроений привело к тому, что "ортодоксальность" (дословно "правильное мнение") стала рассматриваться как не более чем "догма, навязанная людям принудительным авторитетом", а "ересь" стала считаться жертвой нетерпимости церковных и светских властей. Как мы увидим, Вальтер Бауэр (1877-1960 гг.) выдвинул тезис о том, что формы христианства, которые в последующих поколениях считались "еретическими", были в действительности более ранними и влиятельными, чем "ортодоксальные взгляды"; Римская церковь сознательно подавила эти идеи, объявив их еретическими и утвердила свои, менее популярные идеи в качестве "ортодоксальных". Современная наука поставила под сомнение этот тезис, хотя он и сегодня продолжает пользоваться популярностью в наиболее либеральных богословских кругах.

Следует отметить, что ересь часто ассоциировалась с социальными и этническими меньшинствами: например, донатисты (группа еретиков в северной Африке в VI в.) пользовались поддержкой в основном среди туземного берберийского населения этого региона, в то время как их католические оппоненты представляли, главным образом, римских поселенцев. Хотя христианская Церковь часто впадала в искушение физического подавления своих оппонентов, как в своих рядах, так и вне их, понятие о "ереси" продолжает иметь большое богословское значение и требует более детального рассмотрения. Ниже мы постараемся рассмотреть как исторические, так и богословские аспекты понятий о ереси и ортодоксальности.

Исторические аспекты

Идеи об "ортодоксальности" и "ереси" ассоциируются в первую очередь с ранней Церковью. Как же они возникли? Следует ли считать, что ересь представляет собой вырождение

ортодоксальности? В своем исследовании "Ортодоксальность и ересь в раннем христианстве" (1934 г.) Вальтер Бауэр утверждает, что основополагающее единство в ранней Церкви находилось не на уровне доктрин, а на уровне связи с одним Господом. Христианское единство заключалось в поклонении одному Господу, а не в формальном исповедании веры (которым склонна определяться ортодоксальность).

Далее Бауэр утверждает, что ряд взглядов, которые встречали терпимое отношение в ранней Церкви, позднее стали вызывать подозрения. Стал возникать ортодоксальный консенсус - взгляды, которые когда-то допускались, стали считаться неправильными. Как же было проведено это разграничение между ересью и ортодоксальностью? Вальтер Бауэр считает, что "ортодоксальность стала результатом растущей власти Рима, который все больше стал навязывать свои взгляды другим, используя термин "ересь" по отношению к взглядам, которые он отвергал. Суть тезиса Бауэра заключается в том, что различия между ересью и ортодоксальностью устанавливаются совершенно произвольно, без учета характеристик конкретных идей, лежащих в их основе. Враждебность Бауэра к идее о доктринальных нормах отражает его убеждение, что они стали позднейшим явлением в христианстве.

Более тонкий подход к этому вопросу был принят оксфордским патристом Генри Чедвиком. В своем эссе "*Круг и эллипс*" (1959 г.) Чедвик противопоставил патристический взгляд на ортодоксальность, который считал нормативной лишь римскую точку зрения, конкурирующему взгляду, который признавал, что все христианские общины связаны основополагающими событиями, которые произошли в Иерусалиме и продолжают иметь определяющее значение в формировании доктринальной ортодоксальности. В то время как Бауэр сосредоточивал внимание на едином центре в Риме, Чедвик высказал предположение, что образ эллипса, имеющего два центра - Рим и Иерусалим - представляется более подходящим. С исторической точки зрения, взгляд Чедвика представляется более правдоподобным.

Богословские аспекты

Спор об историческом происхождении понятий о ереси и ортодоксальности может привести к мысли, что эти идеи представляют чисто антикварный интерес. В действительности, они продолжают иметь большое богословское значение. Ересь важна с богословской точки зрения. Этот взгляд лучше всего проявился в одном из наиболее важных исследований ереси, который содержится в книге Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера "*Христианская вера*" (1821-1822 гг.). Шлейермахер утверждал, что ересь можно назвать тем, что сохраняло внешний вид христианства, противореча, в то же время, его сути:

"Если характерная сущность христианства заключается в том факте, что в нем все религиозные чувства связаны с искуплением, достигнутым Иисусом Христом, то существует два пути возникновения ереси. Иными словами, эта основополагающая формула в целом сохраняется... однако, либо человеческая природа определяется таким образом, что искупление в строгом смысле не может быть достигнуто, либо Искупитель определяется таким образом, что Он не может достичь искупления человека".

Шлейермахеровское исследование ереси представляет такой интерес, что мы рассмотрим его подробнее, частично из-за того, что оно проливает свет на границу между ересью и неверием, и частично потому, что оно показывает, что понятие о "ереси" все еще остается необходимым в богословии, даже если само слово дискредитировано слишком частым использованием.

Если, как утверждает Шлейермахер, характерная сущность христианства заключается в том факте, что Бог искупил нас через Иисуса Христа, а не через кого бы то ни было другого или каким бы то ни было путем, то из этого должно следовать, что христианское понимание Бога, Иисуса Христа и человеческой природы должно согласовываться с этим пониманием искупления. Так, христианское понимание Бога должно заключаться в том, что Бог может достичь искупления человечества через Христа; христианское понимание Христа должно заключаться в том, что Бог может достичь нашего искупления через Него; христианское понимание человечества должно

заключаться в том, что искупление возможно и подлинно. Иными словами, христианское понимание

Бога, Христа и человечества должно согласовываться с принципом искупления через одного Христа.

Согласно Шлейермахеру, отрицание принципа, что Бог искупил нас через Иисуса Христа, по сути своей представляется не чем иным, как отрицанием самого христианства. Иными словами, отрицание того, что Бог искупил нас через Иисуса Христа представляет собой не что иное как отрицание наиболее основополагающей истины, которую провозглашает христианская вера. Разграничение между тем, что относится к христианству и тем, что не относится, заключается в принятии или непринятии этого принципа. Однако, разграничение между тем, что можно назвать ортодоксальным и тем, что оценивается как еретическое, заключается в том, как этот принцип, уже принятый, понимается. Иными словами, ересь нельзя назвать формой неверия; она возникает в контексте самой веры. С точки зрения Ф. Д. Э. Шлейермахера, ересь в основе своей представляет собой "неправильную, или неподлинную форму христианской веры".

Ересь возникает, когда основной принцип принимается, но трактуется таким образом, что порождает внутреннюю непоследовательность. Иными словами, принцип допускается, но, тем не менее, неправильно понимается. Принцип может быть принят, однако, истолкован таким образом, что:

- а) Христос не может достичь искупления человечества; или
- б) человечество - объект оправдания - не может быть, строго говоря, оправдано.

Исследуем эти возможности.

Кто может быть искупителем? Ответ, данный на этот вопрос, должен объяснять уникальность Его служения и Его способность быть посредником между Богом и человечеством. Поэтому, должно быть существенное сходство между Христом и нами, чтобы Он мог служить посредником между нами и Богом, и в то же время в Нем должно быть что-то фундаментально отличное. Не всякий человек может стать искупителем. Ересь может возникнуть из того, что эти два постулата не утверждаются одновременно, так что утверждение одного ведет к отрицанию другого.

Если утверждать превосходство над нами Иисуса Христа, не признавая при этом Его существенного сходства с нами, теряется Его способность примирить нас с Богом, поскольку Он не имеет больше точки соприкосновения с теми, кого Он должен искупить. С другой стороны, если подчеркивать Его сходство с нами, не признавая при этом что, по крайней мере в одном отношении Он фундаментально отличается от нас, тогда сам Искупитель нуждается в искуплении. Если считать искупителя сходным с нами во всех отношениях, следует признать, что он разделяет нашу нужду в искуплении. Таким образом, либо каждый из нас в большей или меньшей степени искупитель, либо искупитель вообще не в состоянии нас искупить.

Совершенно очевидно, что доктрина искупления через Христа требует, чтобы искупитель разделял нашу общую человечность, исключая нашу нужду в искуплении. По мнению Шлейермахера, ортодоксальное христианство придерживается этого жизненно важного взгляда, настаивая на том, что Иисус Христос является одновременно Богом и человеком. Было бы значительно проще утверждать, что Иисус - просто Бог или просто человек; однако, чтобы поддержать возможность и действительность нашего искупления, необходимо признать, что оба утверждения истинны.

Из вышеприведенных рассуждений становится совершенно очевидным, что из утверждения принципа искупления через Иисуса Христа, однако, понимания личности Христа таким образом, что искупление становится невозможным, могут возникнуть две основные ереси. С одной стороны, Иисус Христос теряет точку соприкосновения со всеми теми, кого он должен искупить, -

отсюда возникает ересь, известная как докетизм. С другой стороны, Христос теряет Свое существенное отличие от тех, кого Он пришел искупить и становится лишь особо просвещенным человеком - отсюда возникает ересь, которую Шлейермахер называет эвионитством.

Аналогичным образом Шлейермахер исследует вопрос о том, кто искупляется. Ответ на этот вопрос должен объяснять, почему это искупление должно прийти извне человечества - иными словами, почему мы не можем искупить себя сами. Объект искупления должен, во-первых, требовать искупления и, во-вторых, быть способными принять предлагаемое искупление. Эти два указанных аспекта данного вопроса должны утверждаться одновременно, также как и божественность и человечность Христа.

Если признать нужду человечества в искуплении и при этом отрицать наше бессилие искупить себя самим, то из этого следует вывод, что мы можем сами быть носителями своего собственного искупления. В таком случае, примирение с Богом может быть в различной степени достигнуто по крайней мере несколькими если не всеми людьми - это сразу же противоречит принципу искупления через одного Иисуса Христа. Если же совсем отвергать нашу способность принять предлагаемое искупление, то это искупление вновь становится невозможным. В самом широком смысле, эти две позиции соответствуют пелагианской и манихейской ересям.

Согласно точке зрения Фридриха Шлейермахера, четыре вышеописанные ереси следует считать четырьмя естественными ересями христианского вероучения, каждая из которых возникла исключительно из-за неверной интерпретации доктрины оправдания верой. Поэтому далеко не случайно, что именно они представляли наиболее серьезную опасность для ортодоксального понимания доктрины оправдания, вызывавшие споры в ранней Церкви.

В настоящей главе мы рассмотрели ряд вопросов, которые можно считать подготовительными для изучения всего курса христианского богословия. Ее целью было расчистить почву прежде, чем мы перейдем к рассмотрению конкретных вопросов, касающихся самой сущности богословия. Такие же замечания применимы и к следующей главе, цель которой состоит в рассмотрении источников, из которых черпает христианское богословие.

Вопросы к пятой главе

1. Необходимо ли доказывать существование Бога?
2. Как бы Вы провели разграничение между такими понятиями как аналогия и метафора?
3. Насколько убедительным вам кажется "онтологическое доказательство" бытия Божия, предложенное Ансельмом Кентерберийским?
4. Какие богословские вопросы были затронуты в ходе Коперниковского спора?
5. Нужно ли обязательно быть христианином, чтобы стать христианским богословом?

ГЛАВА 6. ИСТОЧНИКИ БОГОСЛОВИЯ

Христианское богословие, как и большинство дисциплин, исходит из целого ряда источников. В христианстве возникало множество споров, касающихся этих источников и их относительной важности для богословия. Цель настоящей главы состоит в исследовании этих источников и оценке их богословского значения.

В широком смысле слова, христианство признает существование четырех источников:

1. Писание;
2. Разум;
3. Предание;
4. Опыт.

Каждый из этих источников играет свою характерную роль в христианском богословии, и все они будут подробно рассмотрены в соответствующем месте данной работы. Начнем мы, однако, с рассмотрения идеи, имеющей основополагающее значение для богословия - идеи об откровении.

ИДЕЯ ОБ ОТКРОВЕНИИ

Центральной темой христианского богословия в течение веков служило то, что человеческие попытки в полной мере понять природу и замыслы Божьи оказываются в конечном итоге безуспешными. Хотя общепринято, что естественные знания о Боге возможны (ранние работы Карла Барта представляют собой заметное исключение из этого согласия), они ограничены как по широте, так и по глубине. Идея об откровении выражает уверенность христиан в том, что нам должно быть открыто, "какой Бог из Себя" (Эберхард Юнгель).

В 1960-е годы произошли крупные перемены в христианском богословии, в ходе которых многие традиционные области его были поставлены под сомнение и пересмотрены. Одной из таких областей стало понятие об откровении. Возникло два вопроса, каждый из которых, казалось, ставил под сомнение традиционное христианское понимание откровения. Во-первых, Ф. Г. Даунинг высказал предположение, что современный интерес к откровению вызван не самим содержанием Библии, а тем видным местом, которое занимают эпистемологические

вопросы в современной философии. Видное место, занимаемое проблемами, касающимися "правильного знания" в, например, философии науки, было неправильно перенесено на богословие. Утверждали, что в качестве основной темы Библии проходит идея спасения, а не знание. Основной вопрос Нового Завета можно сформулировать следующим образом: "Что я должен делать, чтобы спастись?", а не "Что я должен знать?" В ответ на это указывали, что библейская концепция спасения часто выражается в терминах "знания", и что спасение человека считается основанным на знании о возможности спасения во Христе и о правильной реакции, которая необходима для того, чтобы это спасение состоялось. "Знание о Боге" в библейском смысле не означает лишь "информацию о Боге", а животворящее и приносящее спасение Самооткровение Бога во Христе.

Во-вторых, такие исследователи Библии, как Джеймс Барр утверждали, что вопрос об откровении имеет второстепенное значение как в Ветхом, так и в Новом Заветах. Они высказали

предположение, что язык Книги Откровения не основывается и не соответствует языку остальных библейских рассказов. Однако, вскоре стало ясно, что их анализ основывается на некритическом принятии систематически разработанных идей "откровения", а не на тщательном исследовании словаря самой Книги Откровения. Не вызывает сомнений, что средневековые или современные понятия откровения не выражены открыто ни в Ветхом, ни в Новом Заветах. Однако, это ни в коей мере не указывает на то, что язык Книги Откровения либо отсутствует либо находится за пределами Священного Писания.

Не вызывает сомнений, что Новый Завет не считает откровение "выявлением ранее неизвестного Бога". В повседневном значении, слово "откровение" подразумевает "открытие чего-то во всей его полноте" или "полное выявление того, что ранее было туманным или неясным". И все же, "откровение Божие" в богословском понимании не подразумевает того, что Самооткровение Божие может быть полным. По словам Джеральда О'Коллинза:

"Откровение может происходить между людьми без полного выявления их личности. Возьмем, например, такое утверждение: "Он открыл мне свои пожелания об этом вопросе". Здесь не утверждаются какие-либо продолжающиеся личные взаимоотношения. Однако, нечто все же было выявлено, причем в той мере, которая дает некоторое представление о личности другого. Знание чего-то о личности другого не идентично незнанию ничего о нем. Не можем ли мы использовать слово "откровение" в похожем смысле и в отношении Бога, Который сообщает что-то, однако, полностью не раскрывается?"

О'Коллинз выражает здесь общее мнение христианских богословов. Например, многие авторы православного исповедания подчеркивают, что откровение Божье не отменяет тайны Божьей. Доктрина "запаса", выдвинутая Джоном Генри Ньюменом, также говорит об этом. В Боге всегда больше неизвестного, чем известного. Мартин Лютер также высказывает мысль, что Самооткровение Божье носит всего лишь частичный характер, однако, и это частичное откровение можно с уверенностью назвать надежным и правильным. С этой целью он развивает мысль о "скрытом откровении Божьем", которая стала одним из наиболее важных аспектов его "богословия креста".

В христианском богословии общепризнано, что природа (или творение) свидетельствует о Боге как своем Творце. Это естественное знание о Боге должно быть дополнено откровением, дающим информацию, которая иначе оказывается недоступной. И все же, идея об откровении подразумевает не просто сообщение информации о Боге; она несет в себе идею о Самовыявлении Божьем. Говоря о людях, мы можем провести разграничение между "знанием о ком-либо" и "знанием кого-либо". Первое подразумевает накопление информации об этом человеке (например о его росте, весе и т. д.). Последнее со всей неизбежностью подразумевает личную связь.

В своем развитом смысле, "откровение" означает не просто передачу определенной информации, а личное Самовыявление Божье в истории. Посредством процесса Самовыявления, который достигает своего апогея и исполнения в жизни Иисуса Назарейского, Бог взял инициативу на Себя. Акцент на этом вопросе был сделан в двадцатом веке авторами, находящимися под влиянием различных типов персоналистских философий - такими как Фридрих Гогартен, Дитрих Бонхеффер и Эммануил Гирш. Эмиль Бруннер, который также принадлежит к этой группе мыслителей, подчеркнул значение доктрины воплощения для откровения: во Христе можно усмотреть личное Самовыявление Божие. Верующие, таким образом, выступают в роли "Божьих партнеров по диалогу в истории". Откровение принимает личную форму. Мы обсудим этот вопрос подробнее, рассматривая идею о личном Боге.

МОДЕЛИ ОТКРОВЕНИЯ

Как и большинство богословских понятий, "откровение" представляет собой сложную концепцию. Пытаясь пролить свет на различные его компоненты, богословы использовали различные модели откровения. Ниже мы рассмотрим четыре такие модели. Следует подчеркнуть, что их ни в коем

случае не следует считать взаимоисключающими. Утверждение одной модели не обязательно подразумевает отрицание какой-либо другой из них или всех остальных. При правильном их понимании, они представляют различные акценты в христианском понимании откровения.

Откровение как доктрина

Этот подход стал характерным для консервативной евангелической и католической неосхоластических школ, и в измененной или дополненной форме продолжает пользоваться влиянием в христианстве. В то время как представители евангелической школы подчеркивают роль Писания в передаче откровения, католические неосхоласты делают значительно больший акцент на роли Предания и особенно учительного служения Церкви (*magisterium*). В этом смысле часто используются термины "хранилище откровения" или "хранилище истины" для обозначения накопленного в течение многих лет духовного опыта. Согласно этому подходу, откровение следует воспринимать в первую очередь (но не исключительно) предположительных.

Этот подход был подвергнут суровой критике, в первую очередь со стороны постлиберального богослова Джорджа Линдбека в его работе "Природа доктрины" (см. раздел "Постлиберализм" в главе 4). Линдбек называет такой взгляд на откровение "пропозиционистским" или "познавательным". Согласно этому взгляду, откровение рассматривается как "информационное предположение или заявку на истину об объективных реальностях". Линдбек считает, что такой подход должен быть отвергнут как надуманный и буквалистский, основанный на неверной исходной предпосылке о том, что можно определенно, исчерпывающе и навсегда сформулировать истину о Боге в форме предположения.

Критика, высказанная Линдбеком по поводу "познавательных" теорий откровения или доктрины, приобретает особую силу при ее применении к неосхоластическому пониманию откровения. Например, утверждение неосхоластического автора Германа Дикмана о том, что сверхъестественное откровение передает понятийные знания посредством утверждений, напрашивается на серьезную критику с точки зрения взглядов Линдбека. Однако, не все познавательные теории одинаково уязвимы в этом отношении. Необходимо провести четкое разграничение между взглядом о том, что исчерпывающая и недвусмысленная информация о Боге передается в откровении понятийно, и взглядом, согласно которому в доктринальных заявлениях присутствует элемент подлинного познания. Например, большинство богословов средневекового периода понимали откровение как динамичную концепцию, "восприятие божественной истины, стремящееся к этой истине". С точки зрения таких богословов, откровение дает надежное, хотя и неполное описание реальности.

Пропозициональный подход не исключает и другие подходы. Вероятно наибольшая слабость в христианском богословии обнаруживается в нежелании признать, что модели дополняют, а не взаимно исключают друг друга. Утверждение, что откровение несет в себе информацию о Боге, не отрицает, что откровение может служить проводником божественного присутствия или средством преобразования человеческого опыта.

Откровение как присутствие

Эта модель откровения ассоциируется в первую очередь с представителями диалектической школы в богословии (см. раздел "Неоортодоксия" в главе 4), находящимися под влиянием диалогического персонализма Мартина Бубера (см. в главе 7). Вероятно, наиболее значительное положение этого подхода содержится в работе Эмиля Бруннера "Истина как встреча", в которой высказывается мысль об откровении как личном общении с Богом - то есть сообщении или передаче личного присутствия Бога верующему. "Господство и любовь Божьи могут передаваться лишь посредством божественной Самоотдачи".

Бруннер считает, что в процессе откровения Бог не просто передает информацию. В откровении передается личное присутствие Бога, а не просто информация о Нем. Бруннер, основываясь на анализе взаимоотношений "Я-Ты" и "Я-Оно", проведенном Мартином Бубером, утверждает, что в

откровении присутствует сильный элемент отношения. Бог воспринимается как "Ты", а не как "Оно". Откровение телеологично, оно процесс, направленный к цели или к установлению взаимоотношений между открывающимся Богом и воспринимающим человечеством.

Бруннеровская концепция "истины как встречи", таким образом, несет в себе два элемента правильного понимания откровения: оно носит исторический и личностный характер. Под первым Бруннер понимает, что истину нельзя назвать чем-то постоянным в вечном мире идей, что открывается или передается нам в процессе откровения; напротив, это нечто, происходящее в пространстве и времени. Истина возникает как акт Божий в пространстве и времени. Под вторым, Бруннер хочет подчеркнуть, что содержание этого Божественного акта состоит не чем иным, как Личности Бога, а не в комплексе идей или доктрин о Боге. Откровение Божье по сути своей представляет Самопередачу Бога человечеству. С точки зрения Бруннера, божественное откровение обязательно христоцентрично. Он противопоставляет ортодоксальной доктрине о пропозициональном откровении лютеровское утверждение о том, что Священное Писание можно сравнить с "яслями, в которых лежал Христос".

На основании этого подхода Бруннер строит критику любого поля* тия об откровении, представляющего его словами или утверждениями О Боге. Такие положения сводят Бога до уровня объекта, а не личности. "Никакая речь, никакое слово не могут соответствовать тайне Бога как Личности". Откровение нельзя понимать как передачу информации о Боге: "Оно никогда не является простой передачей знаний, но животворящим и жизневозрождающим общением. Таким образом, откровение понимается главным образом как сообщение или установление личных отношений.

Конечно, схожие идеи можно найти и на более ранних этапах церковной истории. Признание того, что откровение несет в себе личное присутствие, с особой четкостью выражено в гимне Джона Генри Ньюмана "Восславим Всевышнего":

И выше благодати дар Очистит плоть и кровь; Сам Бог великий, Сам Господь И суть Его - любовь.

Откровение как опыт

Третья модель строится на человеческом опыте. Считают, что Бог открывается и познается в переживаниях каждого отдельного человека. Мы остановимся на этом подходе подробнее ниже в настоящей главе, исследуя значение функции человеческого опыта как источника богословия. Одна из основных слабостей этого подхода была выявлена в критике Людвиг Фейербаха (1804-1872 гг.), который утверждал, что такой опыт можно охарактеризовать немногим более чем "ощущением себя". Вскоре мы рассмотрим этот эмпирический подход значительно подробнее (см. раздел "Религиозный опыт в данной главе).

Откровение как история

Достаточно самобытный подход, ассоциируемый главным образом с немецким богословом Вольфхартом Панненбергом, строится на тезисе "откровения как истории" (см. в главе 10). По мнению Панненберга, христианское богословие основывается на анализе всеобщей и общедоступной истории, а не на внутренней субъективности человеческого существования или особом толковании этой истории. История сама есть (или обладает способностью быть) откровением. С точки зрения Вольфхарта Панненберга, откровение сводится по своему существу к общественному и всеобщему историческому событию, которое признается и истолковывается как "деяние Божье". В работе Панненберга *"Догматическое исследование по доктрине откровения"* эта позиция излагается в семи положениях, из которых первые пять представляют особый интерес в связи с этой моделью откровения:

1. Самооткровение Божье в Писании не происходило напрямую, как богоявление (теофания), но косвенно, через действия Бога в истории. ("Богоявление" - это явление Бога во временной форме,

не обязательно материальной, и его следует отличать от воплощения, в котором Бог открыл Себя постоянно в лице Христа).

2. Откровение осознается полностью не в начале, а лишь в конце самого события.
3. В отличие от особых божественных проявлений, откровение Бога в истории происходит открыто и доступно всем, кто это откровение видит.
4. Всеобщее откровение Божье не реализуется в полной мере в истории Израиля; оно впервые реализуется в судьбе Иисуса Назарейского, поскольку в этой судьбе предугадывается конец истории.
5. Явление Христа не следует считать изолированным откровением о Боге; оно исходит из самой истории отношений Бога с Израилем.

На этом основании Панненберг утверждает, что в воскресении Иисуса Христа состоит центральный акт Божественного откровения в истории; к этому взгляду мы еще вернемся в ходе нашего дальнейшего анализа воскресения.

Подход Панненберга к откровению в одинаковой мере вызвал и восхищение, и критику. Мысль о том, чтобы обосновать Евангелие на всеобщей истории представлялась дерзновенной и творческой, позволяющей богословию вернуть интеллектуальные высоты, которые многим казались утраченными и отошедшими к марксизму. В частности, это позволяло обойти ловушку, поставленную Людвигом Фейербахом (см. в конце данной главы), который утверждал, что подход Шлейермахера к откровению, основанный на человеческом опыте, представляет собой не более чем богословскую систему, построенную на человеческих чувствах. Благодаря своему обращению к истории, Панненбергу удастся, утверждая, что богословие основано на истории, а не на человеческом ощущении искупления или присутствия Бога, избежать цепи рассуждений, ведущей к фейербаховскому тупику.

ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ: ЕГО ЗНАЧЕНИЕ И ПРЕДЕЛЫ

Доктрина о творении дает богословское основание понятию о естественном знании о Боге. Если Бог сотворил мир, то следует ожидать, что Его творение хранит на себе печать божественной работы. Точно так, как характерный стиль художника виден в его произведениях, в творении можно рассмотреть присутствие Бога. Однако, в какой же части творения? Из всего многообразия ответов на этот вопрос, предлагаемых христианским богословием на всем протяжении своей истории, можно выделить три.

1. *Человеческий разум.* Августин Гиппонийский подробно рассматривает этот вопрос в своей работе "*De Trinitate*" ("О Троице"). Его рассуждения можно свести к следующему. Если действительно можно найти божественное присутствие в истории, то его следует искать на вершине творения. Вершиной творения Божьего, утверждает Августин Гиппонийский (основываясь на Быт. 1 и 2), стал человек. Далее, на основании своих неоплатоновских исходных предпосылок, почерпнутых из его культурной среды, Августин утверждает, что вершина человеческой природы проявляется в способности мыслить. Поэтому, заключает он, можно ожидать найти следы Бога (или точнее, Троицы) в процессе человеческого мышления. На основании этих рассуждений Августин Гиппонийский разработал то, что получило название "психологических аналогий Троицы".

2. *Упорядоченность мира.* Мы уже видели, как доказательства бытия Божия Фомы Аквинского основываются на осознании упорядоченности мира, которая требует объяснения. Точно так же, немаловажное значение имеет и тот факт, что человеческий разум в состоянии выделить и исследовать эту упорядоченность. В человеческой природе есть нечто, что заставляет задавать вопросы о мире. И в мире есть нечто, что позволяет находить ответы на эти вопросы. В своей

работе "*Наука и творение*", известный теоретический физик-теоретик и апологет христианства Джон Полкингхорн так комментирует этот вопрос:

"Мы настолько свыклись с мыслью о том, что мы можем понять мир, что воспринимаем ее как должное. Именно это дает возможность существовать науке. Однако, все могло бы обстоять иначе. Вселенная могла быть беспорядочным хаосом, а не упорядоченным космосом. Или могла бы иметь упорядоченность недоступную нашему разуму... Существует некая согласованность между нашим разумом и вселенной, между рациональностью, ощущаемой внутри, и рациональностью, наблюдаемой вне нас".

Существует глубокое соответствие между рациональностью, присутствующей в нашем разуме, и рациональностью - упорядоченностью, которую мы наблюдаем в мире. Так, абстрактные построения чистой математики - свободное творение человеческого разума - дают нам важный ключ к пониманию мира. Все это, утверждает Полкингхорн, представляет собой форму естественного богословия, прокладывающего путь к полному знанию христианского откровения.

3. *Красота мира*. Многие богословы разработали системы естественного богословия, основанные на ощущении красоты, возникающем при созерцании мира. Ганс Урс фон Бальтазар представляет тех авторов двадцатого века, которые делают акцент на богословском значении красоты. Однако, вероятно наиболее глубокое исследование этой темы принадлежит перу видного американского богослова Джонатана Эдвардса. В своей работе "*Личное повествование*", Эдвардс так писал о своем "чистом созерцании красоты Божьей": "г

"Идя туда, я смотрел на небо и облака, у меня в сознании возникло светлое чувство величия и благодати Божьей, которое я не в силах выразить. Мне казалось, я видел их в некоем сладком единении... это было сладостное, нежное, и святое величие; и в тоже время величественная кротость".

Этим чувством эстетического восхищения проникнуты автобиографические работы Эдвардса, особенно его "Сборники". Красота, которую мы воспринимаем "когда нас радует цветущий луг или легкий ветерок", служит, с точки зрения Эдвардса, указанием на святость Божью, которую Священное Писание проясняет и подтверждает, давая ей надежное богословское основание.

Здесь представлены лишь некоторые способы, с помощью которых христианские богословы пытаются описать путь, которым, как бы мимоходом это ни было, можно познать Бога через природу. Какие же взаимоотношения существуют между общими и более конкретными знаниями о Боге? Как нам следует понимать эти взаимоотношения? Одну из моделей мы рассмотрим подробно - кальвиновское разграничение между "знанием о Боге как Творце" и "знанием о Боге как Искупителе". Выбор этой модели частично определен широко распространенным мнением, что Кальвин отвергал возможность естественного знания о Боге из-за испорченности человеческого разума. Кроме того, она также может служить примером широко распространенного объяснения, даваемого богословами взаимоотношениям между естественными знаниями о Боге и знаниями, полученными из откровения.

Знание о Боге-Творце - Знание о Боге-Искупителе

Первая книга кальвиновских "*Наставлений*" открывается рассмотрением основополагающей для христианского богословия проблемы: Как мы можем что-нибудь узнать о Боге? Кальвин подтверждает, что общие знания о Боге можно получить во всем творении - в человечестве, в естественном порядке, в самом историческом процессе. Выделяются два источника подобных знаний: один субъективный и один объективный. Первым источником служит "ощущение божества" (*sensus divinitatis*) или "семя религии" (*semen religionis*), заложенное в каждого человека Богом. Бог наделил каждого человека каким-то внутренним предчувствием своего существования. Как будто какая-то информация о

Боге была начертана в сердце каждого человека. Кальвин определяет три следствия этого внутреннего осознания божественности: всеобщность религии (которая, в отсутствие христианского откровения, вырождается в идолопоклонство), обеспокоенность совести и благоговейный страх перед Богом. Все они, утверждает Кальвин, могут служить точками соприкосновения при провозглашении христианства. Второй источник заключается в ощущении упорядоченности мира и размышлениях о ней. Тот факт, что Бог - Творец, вместе с осознанием Божественной мудрости и справедливости, можно получить, изучая сотворенный порядок, вершиной которого является само человечество.

Важно подчеркнуть, что Джон Кальвин не высказывает каких-либо предположений о том, что знания о Боге из сотворенного порядка могут получить лишь христианские верующие. Кальвин утверждает, что любой человек с помощью рациональных размышлений о сотворенном порядке может прийти к мысли о Боге. Этот порядок представляется "театром" или "зеркалом" для показа присутствия Бога, его природы и свойств. Хотя и будучи невидимым и непостижимым, Бог желает, чтобы Его познавали в форме вещей сотворенных и видимых.

Таким образом, Кальвин поощряет естественные науки (такие как астрономия), потому что они могут в еще большей степени выявить чудесную упорядоченность творения и божественную мудрость, которой они служат свидетелями. Знаменательно то, что Кальвин не обращается к конкретно христианским источникам откровения. Его доводы построены на эмпирических наблюдениях и логических рассуждениях. Если Кальвин и использует библейские цитаты, то делает это для подкрепления общих знаний о Боге, а не для исходного утверждения этих знаний. Он подчеркивает, что существует способ выявления Бога, который в одинаковой мере доступен как христианам, так и тем, кто находится вне христианского сообщества.

Обосновав таким образом возможность общих знаний о Боге, Кальвин подчеркивает недостатки этих знаний; в качестве его собеседника в этом выступает классический римский автор Цицерон, чью работу "О природе богов", вероятно, можно оценить как наиболее значительное классическое изложение естественного знания о Боге. Кальвин утверждает, что эпистемологическое расстояние между Богом и человечеством, и без того огромное, увеличивается еще больше из-за человеческого греха. Наше естественное знание о Боге носит несовершенный характер и выглядит путанным, доходя иногда до противоречий. Цель всего естественного знания о Боге заключается в лишении человечества оправдания за то, что оно полностью игнорирует божественную волю; оно не может считаться достаточным для полного описания природы, характера и замыслов Божьих.

Подчеркнув это, Кальвин вводит новое понятие об откровении; Писание подтверждает то, что известно о Боге из природы, одновременно поясняя это общее откровение и дополняя его. "Знание о Боге, Который четко проявляется в мире и во всех сотворенных существах, яснее и понятнее объясняется в Слове". Только благодаря Писанию, верующий получает доступ к знаниям об искупительных действиях Бога в истории, кульминация которых приходится на жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа. С точки зрения Кальвина, откровение сосредоточивается на личности Иисуса Христа; наши знания о Боге передаются через Него. Таким образом, Бога можно полностью познать лишь через Иисуса Христа, Которого, в Свою очередь, можно познать лишь через Священное Писание; однако, сотворенный порядок дает нам для этого откровения важные моменты подтверждения.

Основная мысль здесь заключается в том, что знания о Боге-Творце можно получить как через природу, так и через откровение, причем последнее проясняет, подтверждает и дополняет то, что известно из первой. Знание о Боге-Искупителе - что для Кальвина представляет собой чисто христианское знание о Боге - можно получить исключительно из откровения, во Христе и через Священное Писание.

Хотя этот положительный подход к естественному знанию о Боге представляет мнение большинства в христианстве, необходимо признать, что существовали и другие взгляды. Вероятно, наиболее отрицательное отношение в современном христианском богословии было у

Карла Барта, чей спор с Эмилем Бруннером в 1934 г. по этому вопросу привлек к себе широкий интерес.

Спор Барта-Бруннера

В 1934 г. швейцарский богослов Эмиль Бруннер опубликовал работу, озаглавленную "*Природа и благодать*". В этой работе он утверждал, что "задача нашего поколения богословов состоит в том, чтобы найти путь назад к разумному естественному богословию". Бруннер обосновал такой подход доктриной о творении и особенно мыслью о том, что люди созданы по "образу Божию" (*imago Dei*). Человеческая природа создана таким образом, чтобы служить аналогией бытию Божьему. Несмотря на греховность человечества, способность обнаружить Бога в истории сохраняется. Греховные люди сохраняют свою возможность узнавать Бога в природе и в событиях истории, и чувствовать свою вину перед Ним. Таким образом, в человеческой природе существует потенциальная "точка соприкосновения" (*Anknüpfungspunkt*) с божественным откровением.

Эмиль Бруннер считает, что человеческая природа создана так, чтобы иметь готовую "точку соприкосновения" с божественным откровением. Откровение обращается к человеку, который уже имеет некоторое представление о том, в чем заключается это откровение. Возьмем, например, требование евангелия о "покаянии в грехах". Бруннер утверждает, что оно не имело бы смысла, если бы человек не имел некоторого представления о том, что такое "грех". Таким образом, евангельское требование о покаянии направлено к слушателям, которые уже имеют некоторое представление о том, что такое "грех" и "покаяние". Откровение приносит более полное понимание того, что означает грех -однако, делая это, оно основывается на уже существующем осознании греха человеком.

Карл Барт в гневе отверг такое утверждение. Опубликованный им ответ Бруннеру - который резко прервал их давнюю личную дружбу -имеет одно из самых коротких названий в истории богословских работ -"Нет!". Барт говорит решительное "Нет!" положительной оценке, которую дал Бруннер естественному богословию. Ему казалось, что она подразумевает, будто Бог нуждается в помощи, чтобы быть познанным, или что люди каким-то образом помогали Богу в процессе откровения. Его гневный ответ сводится к тому, что "Святой Дух... не нуждается в каких-либо точках соприкосновения кроме тех, которые Он Сам устанавливает". С точки зрения Барта, в человеческой природе не существует какой-либо внутренней "точки соприкосновения". Она относится к тому, что привносит в человека Святой Дух, а не может считаться постоянной чертой человека.

За этим спором стоит еще один вопрос, который часто остается без внимания. Спор Барта-Бруннера произошел в 1934 г., когда в Германии пришел к власти Гитлер. В основе обращения Бруннера к природе лежит идея о "чинах творения", которую можно возвести к Мартину Лютеру. По мнению Лютера, Бог осознанно установил некий порядок в творении, чтобы помешать ему впасть в хаос. Эти чины включают семью, церковь и государство. (Близкий союз между Церковью и государством в немецкой лютеранской мысли отражает эту идею). Немецкий либеральный протестантизм девятнадцатого века вобрал эту идею и разработал богословие, позволившее немецкой культуре, наряду с положительной оценкой государства, играть важную богословскую роль. Обеспокоенность Барта была частично вызвана тем, что Бруннер, возможно несознательно, положил богословское основание, позволявшее считать государство моделью Бога. А кому хотелось, чтобы моделью Бога стало государство Адольфа Гитлера?

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

Термины "Библия" и "Священное Писание" по существу взаимозаменяемы. Оба используются для обозначения собрания текстов, признаваемых авторитетными для христианского мышления (хотя природа и степень этого авторитета продолжает вызывать споры). Следует подчеркнуть, что в христианстве Библия является не просто предметом формального академического изучения; она

также читается и толкуется в ходе богослужения, а также служит предметом размышлений и благочестивых чувств каждого христианина.

По отношению к Священному Писанию часто используется определение "каноническое". Этот термин, происходящий от греческого слова "*Kanon*" ("правило" или "мерило"), используется для обозначения того, что с общего согласия христианского сообщества были наложены ограничения на тексты, которые могут считаться "Писанием" и следовательно, авторитетными для христианского богословия. Между римско-католическими и протестантскими богословами уже давно идет спор, относительно статуса остальных текстов, которые часто называются "апокрифическими" или "второканоническими".

Сравнение содержания Ветхого Завета в Иудейской Библии с одной стороны и греческого и латинского переводов (таких, как Септуагинта и Вульгата) с другой, показывает, что последние содержат ряд текстов, которые отсутствуют в первой. Вслед за Иеронимом, реформаторы шестнадцатого века утверждали, что лишь те ветхозаветные писания могут считаться каноническими, которые были первоначально включены в Иудейскую Библию.

Таким образом, было проведено разграничение между "Ветхим Заветом" и "Апокрифами": первый состоял из книг, которые содержались в Иудейской Библии, в то время как последний включал книги, которые имелись в Греческой и Латинской Библиях, однако, отсутствовали в Иудейской Библии. Хотя некоторые реформаторы признавали, что апокрифические книги могут быть полезны для назидательного чтения, было общепризнано, что они не могут служить основанием для христианского богословия. В 1546 г. Тридентский собор определил "Ветхий Завет" как "те ветхозаветные книги, которые содержатся в Греческой и Латинской Библиях", сняв таким образом всякие разграничения между "Ветхим Заветом" и "апокрифом".

На практике, это разграничение не было таким важным, как это может показаться на первый взгляд. Исследование споров по этому вопросу в шестнадцатом веке показывает, что единственный богословский вопрос, действительно имевший значение был связан с тем, можно ли молиться за усопших. (Апокрифическая) Книга Маккавеев поддерживала эту практику, которую протестантские богословы не были склонны признавать.

ТАБЛИЦА 1. Сокращения названий библейских книг

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Быт.	Бытие
Исх.	Исход
Лев.	Левит
Чис.	Числа
Втор.	Второзаконие
Нав.	Книга Иисуса Навина
Суд.	Книга Судей израилевых
Руф.	Книга Руфи
1Цар.	Первая книга Царств
2Цар.	Вторая книга Царств
3Цар.	Третья книга Царств
4Цар.	Четвертая книга Царств
1 Пар.	Первая книга Паралипоменон
2 Пар.	Вторая книга Паралипоменон
Езд.	Книга Ездры

Неем.	Книга Неемии
Есф.	Книга Есфири
Иов.	Книга Иова
Пс.	Псалтирь
Притч.	Притчи Соломона
Еккл.	Книга Екклизиаста, или Проповедника
Песн.	Песнь песней Соломона
Ис.	Книга пророка Исайи
Иер.	Книга пророка Иеремии
Плач.	Плач Иеремии
Иез.	Книга пророка Иезекииля
Дан.	Книга пророка Даниила
Ос.	Книга пророка Осии
Иоил.	Книга пророка Иоиля
Ам.	Книга пророка Амоса
Авд.	Книга пророка Авдии
Ион.	Книга пророка Ионы
Мих.	Книга пророка Михея
Наум.	Книга пророка Наума
Авв.	Книга пророка Аввакума
Соф.	Книга пророка Софонии
Агг.	Книга пророка Аггея
Зах.	Книга пророка Захарии
Мал.	Книга пророка Малахии

НОВЫЙ ЗАВЕТ

Мф.	От Матфея святое благовествование
Мк.	От Марка святое благовествование
Лк.	От Луки святое благовествование
Ин.	От Иоанна святое благовествование
Деян.	Деяния святых апостолов
Иак.	Послание Иакова
1 Пет.	Первое послание Петра
2 Пет.	Второе послание Петра
1Ин.	Первое послание Иоанна
2Ин.	Второе послание Иоанна
3Ин.	Третье послание Иоанна
Иуд.	Послание Иуды
Рим.	Послание к Римлянам
1 Кор.	Первое послание к Коринфянам
2 Кор.	Второе послание к Коринфянам

Гал.	Послание к Галатам
Еф.	Послание к Ефесянам
Флп.	Послание к Филиппийцам
Кол.	Послание к Колоссянам
1 Фес.	Первое послание к Фессалоникийцам
2 Фес.	Второе послание к Фессалоникийцам
1 Тим.	Первое послание к Тимофею
2 Тим.	Второе послание к Тимофею
Тит.	Послание к Титу
Флм.	Послание к Филимону
Евр.	Послание к Евреям
Откр.	Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)

Вопрос, который продолжает иметь большое богословское значение в настоящее время, касается канона Священного Писания. Предполагает ли тот факт, что Церковь составила канон то, что она имеет авторитет над Писанием? Или Церковь лишь признала и дала свое формальное согласие с авторитетом, которым уже обладало каноническое Писание? Первое предположение особенно привлекательно для католиков, второе - для протестантов. На практике, все большее признание получает мнение, что вера и Писание, люди и книга сосуществуют друг с другом, и попытки провести четкое разграничение между ними представляются несколько произвольными. Можно считать, что канон Писания органически возникает в сообществе верующих, которое уже использует и чтит его.

ТАБЛИЦА 2. Ссылки на библейские книги

Стандартный метод ссылки на Библию включает в себя три элемента. Во-первых, называется книга (обратите внимание, что термин "книга" используется даже в тех случаях, когда речь идет о послании). Затем следует порядковый номер главы, а затем номер стиха.

Книга может быть названа в полной или краткой форме. Номер главы может быть указан римскими или арабскими цифрами (в английском языке). Номера глав и стихов обычно разделяются двоеточием или точкой. Иногда, однако, номера стихов могут указываться в верхнем надстрочном ряду.

Ниже приведены наиболее часто встречающиеся в англоязычной литературе способы обозначения одного и того же высказывания апостола Павла, которое широко известно как "благодать" (2 Кор.13.13).

2 Corinthians 13.14 II Corinthians xiii, 14 2Cor.13¹⁴ 2 Co 13:14

Обратите внимание на то, что:

1. Ссылаясь на библейские книги, не нужно проводить разграничение между Ветхим и Новым Заветом.
2. Ссылаясь на библейскую книгу, не нужно указывать ее автора.

ТАБЛИЦА 3. Термины, часто используемые в отношении Библии

пятикнижие	Первые пять книг Ветхого Завета (Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие).
------------	--

пять книг закона	Первые пять книг Ветхого Завета (Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие).
великие пророки	Первые четыре пророческие книги Ветхого Завета (Книги Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила).
малые пророки	Двенадцать остальных пророческих книг Ветхого Завета (Книги Осии, Иоила, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии).
синоптические евангелия	Первые три Евангелия (от Матфея, Марка и Луки).
пастырские послания	Способ обозначения Первого и Второго Послания к Тимофею и Послания к Титу, которые затрагивают главным образом вопросы пастырского руководства и церковное устройство.
соборные послания	Те новозаветные послания, которые не обращены к каким-либо отдельным лицам или адресатам (1 и 2 послания Петра, 1, 2 и 3 послания Иоанна и Послание Иуды). В более старых работах иногда называются "общими посланиями".

Ветхий и Новый Заветы

Общераспространенные христианские термины "Ветхий Завет" и "Новый Завет" можно охарактеризовать как глубоко богословские по своей природе. Они основываются на веровании, что содержание Ветхого Завета принадлежит к периоду общения Бога с человечеством, который был каким-то образом прекращен с приходом в мир Христа в Новом Завете. Приблизительно одно и то же собрание текстов иудейские авторы называют "законом, пророками и писаниями", а христианские авторы "Ветхим Заветом". Таким образом, не существует какой-либо особой причины, кроме привычки, по которой люди, не являющиеся христианами, должны называть его "Ветхим Заветом".

К этому разграничению приводит христианская богословская структура "заветов" или "волеизъявлений". Основополагающее христианское верование заключается в том, что пришествие Христа положило начало чему-то новому, что выражается в характерном отношении к Ветхому Завету и может быть сведено к следующему: "Религиозные принципы и идеи (такие, как понятие о суверенном Боге, Который активно действует в истории) принимаются, а религиозные обряды (такие как законы о пище и жертвоприношениях) не принимаются"

Каким же образом, в таком случае, с точки зрения христианского богословия, соотносятся друг с другом Ветхий и Новый Заветы? Одним из вариантов решения был взгляд на Ветхий Завет как писания религии, которая не имеет никакого отношения к христианству. Такой подход ассоциируется, в первую очередь, с автором второго века Маркионом, который в 144 году был отлучен от Церкви. По мнению Маркиона, христианство - религия любви, в которой нет места закону. Ветхий и Новый Заветы связаны с разными Богами; ветхозаветный Бог, Который лишь создал мир, был поглощен идеей закона. Однако, новозаветный Бог искупил этот мир и Его главной заботой теперь является любовь. Согласно Маркиону, цель Христа состояла в том, чтобы свергнуть ветхозаветного Бога (который имеет очевидное и значительное сходство с гностическим "демиургом", полубожественной фигурой, которая сотворила мир) и утвердить поклонение истинному Богу благодати.

Слабые отголоски этой идеи содержатся в произведениях Мартина Лютера. Хотя Лютер утверждает что и Ветхий, и Новый Заветы описывают действия Одного и Того же Бога, он тем не менее настаивает на противопоставлении между законом и благодатью. По мнению Лютера, иудаизм полностью поглощен идеей об оправдании по трудам, считая, что можно своими достижениями добиться благоволения в глазах Божьих. В отличие от этого, Евангелие подчеркивает, что оправдание полностью зависит только от милости Божьей. Хотя указания на благодать можно найти и в Ветхом Завете (например, Ис.40-55), а в Новом Завете найти указания на закон (например, в Нагорной Проповеди, Мф.5-7), Лютер часто высказывает мысль о том, что

Ветхий Завет представляет собой главным образом религию закона, в отличие от новозаветного акцента на благодати.

Позиция большинства в христианском богословии с одной стороны, делает акцент на преемственности между двумя заветами, а с другой стороны, отмечает различия между ними. Кальвину принадлежит четкое и типичное рассмотрение их взаимоотношений, к которому мы сейчас и обращаемся.

Кальвин утверждает, что между Ветхим и Новым Заветами существует фундаментальное сходство и преемственность на основании следующих соображений. Во-первых, Кальвин подчеркивает неизменность Божественной воли. Бог не может делать одно в Ветхом Завете, а затем что-то совершенно другое в Новом Завете. Между ними должно, существовать основополагающее преемство действий и намерений. Во-вторых, оба завета провозглашают и прославляют благодать Божию, проявившуюся в Иисусе Христе. Ветхий Завет может лишь свидетельствовать об Иисусе Христе "из тьмы и далека"; тем не менее, он свидетельствует о том, что пришествие Христа - реальность. В-третьих, оба Завета имеют те же "знаки и таинства", свидетельствуя о той же благодати Божьей.

Таким образом, Кальвин утверждает, что оба Завета можно назвать идентичными. С точки зрения их сущности и содержания, не существует каких-либо радикальных различий между ними. Ветхий Завет занимает лишь другую в сравнении с Новым Заветом хронологическую позицию в Божественном плане спасения, однако, его содержание (при условии правильного понимания) представляет то же самое. Далее Кальвин переходит к определению пяти точек различия между Ветхим и Новым Заветами, связанных с формой, а не сущностью.

1. Новый Завет обладает большей ясностью, чем Ветхий, в частности, по отношению к вещам невидимым. Ветхий Завет имеет определенную предрасположенность к вещам видимым и осязаемым, которые могут заслонять стоящие за ними невидимые цели, надежды и ценности. Кальвин иллюстрирует эту мысль ссылкой на землю Ханаанскую: Ветхий Завет склоняется к тому, чтобы рассматривать это земное владение как самоцель, в то время как Новый Завет считает ее отражением будущего наследия, которое ждет верующих на небесах.

2. Ветхий и Новый Заветы принимают значительно отличающиеся друг от друга подходы к системе образов. Ветхий Завет использует способ отображения реальности, который, по мнению Кальвина, ведет к косвенному знакомству с истиной посредством различных речевых оборотов и наглядных образов; однако, Новый Завет позволяет непосредственно ощутить истину. Ветхий Завет представляет "лишь образ истины... тень вместо самой сущности", давая "предвкушение истины, которая однажды будет открыта"; Новый Завет представляет истину непосредственно, во всей ее полноте.

3. Третье различие между двумя заветами основано на разграничении между законом и евангелием, или между духом и буквой. В Ветхом Завете отсутствует дающая силы деятельность Святого Духа, в то время как Новый Завет способен передать эту силу. Закон может предписывать, запрещать и обещать, однако, в нем нет необходимых ресурсов для того, чтобы произвести фундаментальные изменения в человеческой природе, что, собственно, делает необходимыми эти предписания. Евангелие способно "изменять и исправлять испорченность, которая естественно существует во всех людях". Интересно отметить, что здесь отсутствует радикальная антитеза между законом и евангелием, столь характерная для Лютера (и Маркиона до него). Между законом и евангелием существует преемство, и они не находятся в диаметральной оппозиции.

4. Разрабатывая предыдущее разграничение, Кальвин утверждает, что четвертое разграничение можно вывести из различных чувств, вызываемых законом и евангелием. Ветхий Завет вызывает страх и трепет, и держит сознание в плену, в то время как Новый Завет дает людям свободу и радость.

5. Ветхозаветное откровение ограничивалось еврейским народом; новозаветное откровение охватывает по своим масштабам все человечество. Кальвин ограничивает сферу старого завета Израилем; с пришествием Иисуса Христа эти ограничения были сломлены, как и разграничения между эллинами и иудеями, между обрезанными и необрезанными. Таким образом, обращение к язычникам разительно отличает Новый Завет от Ветхого.

В ходе рассмотрения разграничений между Ветхим и Новым Заветами и превосходства последнего над первым, Кальвин осторожно допускает, что некоторые лица Ветхого Завета - например, патриархи - были в состоянии воспринять намеки на Новый Завет. Божественные замыслы и природа никогда не изменяются, они лишь проясняются в соответствии с ограничениями, накладываемыми на человеческое понимание. Дело обстоит не так, что Бог вначале решил ограничить благодать лишь еврейским народом, а потом передумал и решил открыть ее для всех остальных; эволюционный характер божественного плана раскрылся лишь с пришествием Иисуса Христа. Кальвин сводит этот общий принцип к утверждению: "Что касается всего закона, евангелие отличается от него лишь ясностью изложения". Как в Ветхом, так и в Новом Завете показан Христос, предложена благодать Святого Духа, однако, в Новом Завете это сделано более ясно и полно.

Слово Божье

Фразы "Слово Божье" и "Слово Господне" по крайней мере столь же глубоко вошли в христианское богослужение, как и в христианское богословие. "Слово" подразумевает действие и общение. Точно так, как характер и воля человека выражаются в словах, которые он использует, так Священное Писание (особенно Ветхий Завет) подразумевает, что Бог обращается к людям, которые таким образом узнают о Его намерениях и воле в отношении их.

Термин "Слово Божье" представляется сложным и имеет множество нюансов, неся с собой целый ряд идей. В христианстве и в самом Священном Писании можно выделить три широких и четко взаимосвязанных значения этого термина.

1. Эта фраза используется по отношению к Иисусу Христу как к Слову Божьему, ставшему плотью (Ин.1.14). Это наиболее принимаемое значение этого термина в Новом Завете. Говоря о Христе как о "воплощенном Слове Божьем", христианское богословие выражает мысль о том, что воля, замыслы и природа Бога проявились в истории в личности Иисуса Христа. Именно действия, характер и сущность Иисуса Христа, а не просто слова, которые Он говорил, открывают нам природу и замыслы Божьи.

2. Этот термин также используется по отношению к "евангелию Христа" или "посланию о Христе". В этом смысле этот термин обозначает то, что Бог открыл нам через жизнь, смерть и воскресение Христа.

3. Этот термин используется в общем значении по отношению ко всей Библии, которую можно считать готовящей почву для пришествия Христа, рассказывающей о Его пришествии и исследующей значение Его жизни, смерти и Воскресения для верующих.

Такого рода соображения стоят за использованием фразы "Слово Божье" Карлом Бартом. Доктрина Барта о "тройной форме Слова Божьего" выделяет тройное движение от Слова Божьего во Христе к свидетельству об этом Слове в Писании и, наконец, к провозглашению этого Слова в проповеди верующих. Таким образом, существует прямая и органическая связь между проповедью Церкви и личностью Христа.

Повествовательное богословие

Преобладающей формой в Писании выступает жанр повествования. Какое же значение имеет этот факт для связи между Священным Писанием и богословием? Много может сказать по этому поводу недавно разработанная концепция "повествовательного богословия".

Повествовательное богословие основано на наблюдении, что Библия не только содержит доктринальные и богословские утверждения, но и рассказывает о Боге. Например, можно сказать, что в Ветхом Завете преобладают рассказы и пересказы истории о том, как Бог вывел Израиль из Египта в землю обетованную, и все, что это означает для народа Божьего. В нем есть рассказы о битвах, любовных историях, предательствах, исцелениях, строительстве храмов и бедственных осадах.

Аналогичным образом, в Новом Завете также преобладают рассказы об искупительных действиях Бога в истории, на этот раз основанные на жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа. Что означают эти рассказы для христиан? Какое влияние это оказывает на то, как они мыслят и действуют? Полезно, например, рассматривать послания Павла как систематические попытки сформулировать значение рассказа об Иисусе Христе для христиан.

Именно такие соображения стояли за возникновением одного из наиболее важных богословских движений за несколько последних десятилетий - повествовательного богословия. Оно развилось, главным образом, в Северной Америке, причем многие наблюдатели усматривают особенно близкие связи этого движения с Йельской богословской школой и такими ее авторами, как Ганс Фрей, Джордж Линдбек и Рональд Тиман. Хотя термин "повествовательный богослов" не получил общего признания, повествовательное богословие, начиная с 1970-х годов, стало оказывать большое воздействие на значительную часть англоязычных богословов. Основной чертой повествовательного богословия можно назвать особое внимание к повествованиям, или рассказам, в их связи с христианским богословием. Как мы увидим, это оказалось особенно интересным и важным в придании богословию нового чувства направленности, и особенно в установлении часто пренебрегаемой связи между систематическим богословием и изучением Священного Писания.

Истоки этого движения сложны. Одним из его наиболее важных источников стал труд человека, который не был ни богословом, ни исследователем Библии, но специалистом по светской литературе. В своей работе *"Мимезис. Представление реальности в западной литературе"*, Эрнх Ауэрбах сравнил сцены из произведений классической литературы, например "Одиссеи" Гомера, с рядом библейских мест, взятых как из Ветхого, так и из Нового Заветов. Ауэрбах вновь и вновь приходит к выводу, что библейские повествования обладают большей глубиной истории, времени и сознания. В них присутствует глубина реализма, которая отсутствует в других работах этого периода. Ауэрбах указал, таким образом, на повествовательное качество Писания как его отличительную черту, заложив основу ее богословского использования, которое не заставило себя долго ждать.

Собственно богословские корни повествовательного богословия можно проследить к работам Карла Барта, который придал Писанию как "рассказу о Боге" новое достоинство и значение. Другие высказывают предположение, что основной толчок движению, особенно в Северной Америке, придала работа Г. Ричарда Нибура *"Значение откровения"* (1941 г.). Постоянное внимание Нибура на откровении Божьем в истории позволило ему заметить, что повествование служит наиболее приемлемым способом выражения этого откровения. Бог избрал открыться в истории и исторических формах (например, во время исхода из Египта или в истории Иисуса Христа). Поэтому, наиболее подходящей литературной формой для представления этого откровения представляется повествование - рассказ. (Следует подчеркнуть, что слово "рассказ" не предполагает вымысел). Свидетельством этому могут послужить как Ветхий, так и Новый Заветы, с их постоянным использованием повествований для выражения божественной вовлеченности и откровения в человеческой истории.

Однако, со времен эпохи Просвещения восемнадцатого века, с его упором на общедоступных рациональных истинах (см. в разделе "Разум" данной главы), эти взгляды встречали пренебрежительное отношение. Один из наиболее значительных вкладов в их возрождение сделал йельский богослов Ганс Фрей в его пользующейся заслуженной известностью работе *"Затмение библейского повествования"*. Фрей указал, как стремление Просвещения к сведению богословия к общим рациональным концепциям привело к забвению повествовательного качества библейских писаний. По мнению представителей эпохи Просвещения, богословие касается общих принципов, которые можно установить с помощью разума. Нет необходимости обращаться к истории, разве

что используя ее во вспомогательной роли. Похожий подход стал ассоциироваться с Рудольфом Бультманом (1884-1976 гг.), который положил начало движению "демифологизации" (см. в главе 16). В основе этого движения лежит идея о том, что можно выделить вневременное значение Иисуса, которое Бультман усматривает в послании об

Иисусе, в библейских повествованиях, Его касающихся. Демифологизация, чем бы она еще ни была, в основе своей представляется не более чем попыткой дойти до подлинного значения повествования об Иисусе, чтобы оставить эти повествования в стороне. После того, как вневременное значение Иисуса будет установлено, библейские повествования о Нем уже не будут играть какой-либо полезной роли.

Не случайным, вероятно, стал тот факт, что смерть Бультмана в 1968 г. совпала с оживлением интереса к повествовательному качеству Писания. К этому времени, радикальная критика христианства, раздававшаяся на протяжении 1960-х годов, которая, вероятно, нашла свое наиболее известное выражение в движении "смерти Бога" (см. раздел "Смерть Бога?" в главе 7), уже исчерпала себя. Казалось, настало время для возрождения веры. Среди тех авторов, которые видели в повествовательном богословии ключ к этому возрождению, можно отметить следующих: Ганс Фрей, Джеймс Густафсон, Стэнли Хауэрвот, Джордж Линдбек и Рональд Тиман, по отношению к которым иногда используется собирательное название "постлиберальные мыслители" (см. раздел "Постлиберализм" в главе 4). Следует, однако, подчеркнуть, что повествовательное богословие ни в коей мере нельзя описать как четко определенное движение: трудно (и, возможно, бессмысленно) прочно связывать с этой категорией конкретных богословов.

Каковы же в таком случае преимущества и недостатки этого подхода? Почему у него появилось такое количество последователей в академическом богословии? Нижеуказанные соображения имеют большое значение для понимания привлекательности этого подхода, особенно среди авторов, стремящихся утвердить центральное место Священного Писания в современном богословии.

1. Повествование является основным литературным жанром в Писании. Некоторые современные авторы даже высказывают предположение, что оно представляет собой единственную литературную форму Писания - очевидное, хотя и вполне понятное, преувеличение. Оно встречается в нескольких формах: ветхозаветные истории, евангельские рассказы о жизни Иисуса, притчи, которые рассказывал Сам Иисус - все они служат примерами повествований. Подход к богословию с повествовательной точки зрения потенциально означает значительно большую верность самому Писанию, чем в случае более теоретического взгляда. Другие значительные христианские документы - например, символы веры - все делают акцент на повествовании, особенно при утверждении веры в Иисуса Христа. Утверждать веру в Иисуса Христа означает утверждать веру в повествование о Его рождении, распятии, смерти, воскресении и вознесении, в непрерывный рассказ, сконцентрированный на Иисусе Христе и бросающий свет на Его личность и значение.

2. Этот подход избегает притупляющего чувства абстрактности, который часто считается характерной чертой многих академических богословских работ. Абстрактный, обобщающий взгляд отодвигается в сторону. Вместо него, повествовательное богословие приглашает нас поразмышлять об истории - живом, запоминающемся рассказе о том, что действительно произошло (например, рассказе об Иисусе Христе) или о том, что можно рассматривать как действительно произошедшее (например, притчи Иисуса). Здесь присутствует обращение к воображению (этот пункт особенно подчеркивают такие авторы как К. С. Льюис), к чувству реализма, которые часто заметно отсутствуют в богословии.

3. Повествовательное богословие утверждает, что Бог встречается нам в истории и обращается к нам как ее участник. Доктрина воплощения гласит, что рассказ об Иисусе Христе является также рассказом о Боге. Повествовательное богословие объявляет, что Бог вступил в наш мир пространства и времени, что Он действительно вошел в историю, что Он встречает нас там, где мы есть. Систематическое богословие часто создает впечатление, что Бог дал нам набор идей, как

будто откровение служит своего рода банком данных (см. раздел "Модели Откровения" в данной главе). Повествовательное богословие позволяет нам укрепить основополагающий взгляд о том, что Бог действительно участвует в нашей истории. Рассказ о Боге пересекается с нашей историей. Мы можем понять нашу историю, соотнося ее с повествованием, которое мы читаем в Священном Писании.

Поразительно, что этот аспект повествовательного богословия оказал значительное воздействие в области этики. Стэнли Хауэрвот, вероятно, представляет собой наиболее видного исследователя из группы авторов, занимающихся вопросами этики, которые утверждали, что евангельские повествования дают модель поведения, которая соответствует христианской вере. Рассказ об Иисусе, например, устанавливает образ поведения, характерный для христианских верующих. При повествовательном подходе, этика получает прочное основание в реальной жизни. Евангелие описывает в первую очередь не набор нравственных принципов, а влияние встречи с Богом на жизни отдельных людей и историю народов. Соотнеся эти рассказы друг с другом, библейские авторы получили возможность объявить: "Это стало результатом преобразования благодатью Божьей. Это демонстрирует правильную модель христианского поведения".

4. Повествовательный характер Священного Писания позволяет нам оценить, как эффективно Писание передает несоответствие между ограниченными знаниями персонажей рассказов и всеведением Божиим.

В своей работе *"Искусство библейского повествования"* (1985 г.) Роберт Олтер говорит об этом следующим образом: "Библейский рассказ можно считать опытным исследованием пределов нравственных, духовных и исторических знаний, проделанный путем изучения контраста между ограниченными знаниями персонажей и божественным всеведением, которое повествователь утверждает спокойно и твердо". Вероятно, наиболее ярким примером этого в Ветхом Завете служит книга Иова. Повествовательная структура Писания позволяет увидеть рассказ с точки зрения Бога и оценить взаимодействие между человеческим невежеством или неправильным пониманием ситуации и ее реальным положением, рассматриваемым с божественной точки зрения.

До сих пор, мы рассматривали преимущества повествовательного богословия. Однако, это движение имеет и свои сложности. Например, можно ли считать христианское повествование единственным авторитетным рассказом? Или существуют другие рассказы, которые могут претендовать на авторитетность? Все вышесказанное наводит на мысль, что повествовательное богословие кажется особенно привлекательным для консервативных богословов. Однако, его находят привлекательным и многие либеральные богословы, потому что оно не претендует на исключительность или всеобщность; другие рассказы (например, индуистские) могут предположительно считаться имеющими равную авторитетность (см. в начале главы 15). Действительно, вопрос об авторитетности Священного Писания часто обходится во многих современных богословских кругах, особенно тех, которые сочувственно относятся к либерализму и постмодернизму (см. разделы "либеральный протестантизм" и "Постмодернизм" в главе 4)

Однако, более серьезной трудностью представляется, вероятно, вопрос об истине в повествовании. Повествовательное богословие сосредоточивает свое внимание на литературной структуре Священного Писания. Поэтому, оно склонно игнорировать некоторые исторические факторы. При сосредоточенности на литературной структуре Писания, простой исторический вопрос - "Является ли это истинным? Действительно ли это произошло?" - остается без внимания. Как можно отличить вымысел от истории? И то, и другое обладает повествовательной структурой - однако, они имеют совершенно различную историческую и богословскую ценность. Этот вопрос привлеч дополнительное внимание в связи с недавним возникновением постмодернизма, который утверждает, что невозможно определить, можно ли считать данное толкование Писания истинным или ложным. Обращение к "повествованию" Писания не дает ответа на этот жизненно важный вопрос.

Методы толкования Писания

Каждый текст требует толкования; не составляет исключения и Писание. В определенном смысле, историю христианского богословия можно считать историей толкования Библии. Ниже мы рассмотрим некоторые подходы к библейскому толкованию, которые, вероятно, вызовут интерес у студентов-богословов. Совершенно ясно, однако, что обширность этого предмета делает совершенно невозможным что-либо, кроме выборочного обзора этого вопроса.

Рассмотрим вначале патристический период. Александрийская школа толкования основывалась на методах, разработанных иудейским автором Филоном Александрийским (ок.30 г. до Р.Х. - ок.45 г. от Р.Х.) и ранних иудейских традициях, которые позволяли заменить буквальное толкование Писания обращением к аллегории. Однако, что же такое аллегория? Греческий философ Гераклит определил ее как "говорить одно, а подразумевать нечто другое". Филон утверждал, что необходимо смотреть глубже поверхностного смысла Писания, чтобы найти там смысл более глубокий, который лежит под поверхностью текста. Эти идеи были подхвачены группой александрийских богословов, из которых можно выделить Климента Александрийского, Оригена и Дидима Слепого (которого Иероним называл Дидимом Зрячим, из-за духовного зрения, которое стало результатами применения им аллегорического метода толкования Библии).

Размах аллегорического метода можно увидеть в толковании ключевых ветхозаветных образов Оригеном. Завоевание Иисусом Навином земли обетованной в аллегорическом толковании соответствует покорению Христом греха на кресте, точно так как жертвенное законодательство в Книге Левит указывало на будущие духовные жертвоприношения христиан. На первый взгляд может показаться, что это представляет собой вырождение в "*eisegesis*", в котором толкователь видит в библейском тексте то, что он хочет видеть. Однако, как указывают работы Дидима (обнаруженные на полевом складе боеприпасов в Египте в ходе второй мировой войны), дело не должно обязательно сводиться к этому. Представляется, что образовался определенный консенсус по поводу образов и текстов Ветхого Завета, которые следовало толковать аллегорически. Например, Иерусалим регулярно рассматривался как аллегория христианской Церкви.

В отличие от этого, Антиохийская школа делала акцент на толковании Писания в свете его исторического окружения. Эта школа, среди наиболее видных представителей которой можно назвать Диодора Тарсского, Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуэстского, подчеркивала историческое расположение ветхозаветных пророчеств, которое отсутствует

в произведениях Оригена и других представителей александрийской традиции. Так, Феодор, рассматривая ветхозаветные пророчества, подчеркивает, что пророческая проповедь относится не только к тем, кому она адресована, но имеет также широкое значение для всего христианского мира. Каждое пророчество следует толковать как имеющее одно последовательно-историческое или буквальное значение. Как следствие, Феодор истолковал относительно небольшое количество ветхозаветных пророчеств как относящихся непосредственно к Христу, в то время как александрийская школа считала, что во Христе нашло свое выражение скрытое содержание многих ветхозаветных мест, как пророческих, так и исторических.

В Западной Церкви можно рассмотреть возникновение несколько другого взгляда. Во многих своих работах, Амвросий Медиоланский разрабатывал тройное понимание смысла Писания: наряду с естественным значением, толкователю удалось выделить нравственное значение и рациональное или богословское значение. Августин следовал этому подходу, однако, высказывался в пользу двоякого смысла - дословно-человеческо-исторического и аллегорическо-мистическо-духовного - хотя и признавал, что некоторые места обладают обоими значениями. "Высказывания пророков имеют тройкий смысл, поскольку одни относятся к земному Иерусалиму, другие к небесному граду, третьи к обоим". Нельзя понимать Ветхий Завет на чисто историческом уровне; ключ к его пониманию лежит в его правильном толковании. Среди основных параллелей "духовного" толкования можно упомянуть о следующих: Адам представляет Христа; Ева представляет Церковь; Ноев ковчег представляет крест; дверь Ноева ковчега представляет пронзенный бок Христа; город Иерусалим представляет небесный Иерусалим

Можно приложить максимальные усилия, чтобы с различным успехом выявить эти скрытые значения богодухновенного Священного Писания. Однако, мы все твердо придерживаемся принципа, что все эти исторические события и повествования о них в определенном смысле превосходят события будущие, и их всегда следует толковать с ссылкой на Христа и Его Церковь.

Используя подобный анализ, Августину удается подчеркнуть единство Ветхого и Нового Заветов. Они служат свидетельствами той же веры, хотя их способы выражения могут отличаться (идея, разработанная Жаном Кальвином). Августин выражает эту идею в словах, которые приобрели большое значение для библейского толкования, особенно для установления связи между Ветхим и Новым Заветами: "Новый Завет скрыт в Ветхом Завете; Ветхий Завет становится понятным через Новый Завет" (*In Vetere Novum latet et in Novo Vetus patet*).

Разграничение между буквальным или историческим смыслом Писания с одной стороны, и более глубоким духовным или аллегорическим смыслом с другой стороны, стало общепринятым в Церкви а период раннего средневековья. Стандартный метод толкования Библии, использованный в средние века, обычно называется *Quadrigena* или "четвероякий смысл Писания". Истоки этого метода лежат в разграничении между буквальным и духовным значениями. Писание обладает четырьмя значениями. Наряду с буквальным значением, можно выделить еще три небуквальных: аллегорическое, определяющее, во что должны верить христиане; тропологическое или нравственное значение, определяющее, что христиане должны делать; и аналогическое значение, определяющее, на что должны надеяться христиане. Четырьмя смыслами в Писании, таким образом, представляются следующие:

1. *Буквальный* смысл Священного Писания, при котором текст понимается буквально.
2. *Аллегорический* смысл, при котором определенные места Писания истолковывались как положения доктрины. Эти места обычно либо туманны, либо их буквальный смысл, по богословским причинам, неприемлем для их читателей.
3. *Тропологический* или *нравственный* смысл, при котором такие места истолковывались как дающие нравственное руководство для христианского поведения.
4. *Анагогический* смысл, при котором библейские тексты истолковывались как основание для христианской надежды, указывающие на будущее исполнение божественных обетований в Новом Иерусалиме.

Потенциальных слабостей такого подхода удалось избежать, утверждая, что на основании небуквального смысла Писания можно верить лишь в то, что вначале было установлено, исходя из его буквального смысла. Этот акцент на приоритете буквального смысла Писания можно рассматривать как скрытую критику аллегорического подхода принятого Оригеном, который позволял толкователям Писания приписывать любому месту любое "духовное" значение, которое они хотели. По словам Лютера, изложившего этот принцип в 1515 г.: "В Писании никакая аллегория, тропология или аналогия не может быть оправданной, если вначале эта же самая истина не была изложена буквально в другом месте. Иначе Писание может превратиться в объект для шуток".

Мартин Лютер полностью осознавал вышеуказанные разграничения и, не колеблясь, использовал их в полной мере в своих толкованиях Библии. В своем анализе Псалтири он выделяет в Ветхом Завете восемь смыслов. Эта поразительная утонченность (которая некоторым читателям может показаться типичной для схоластики) возникает из соединения четырех смыслов с мнением, что каждый из этих смыслов может

истолковываться исторически или пророчески. Лютер утверждает, что нужно провести разграничение между тем, что он называет "мертвящей буквой" (*litera occidens*) - иными словами, глубоко буквальным или историческим прочтением Ветхого Завета - и "животворящим духом"

(*spiritus vivificans*) - иными словами, прочтением Ветхого Завета с учетом его духовных нюансов и пророческих оттенков. В качестве рабочего примера рассмотрим лютеровский анализ ветхозаветного образа с использованием восьмеричной схемы толкования.

В роли интересующего нас образа выступает гора Сион, которую можно истолковать либо сугубо в историческом и дословном смысле, как указание на древний Израиль, либо в пророческом смысле, как указание на новозаветную Церковь. Лютер приводит следующие возможности ее истолкования:

1. Исторически, согласно "мертвящей букве":

(а) буквально: земля Ханаана;

(б) аллегорически: синагога, или видный ее представитель;

(в) тропологически: праведность фарисеев и закона;

(г) анагогически: будущая слава на земле.

2. Пророчески, согласно "животворящему духу":

(а) буквально: народ Сиона;

(б) аллегорически: Церковь, или видный ее представитель;

(в) тропологически: праведность веры;

(г) анагогически: вечная слава на небесах.

Quadriga представляла собой важный компонент академического изучения Библии на схоластических богословских факультетах университетов. Однако, она не была единственной возможностью для толкователей Библии в первые два десятилетия шестнадцатого века. Действительно, можно утверждать, что Лютер был единственным реформатором, который серьезно пользовался этим схоластическим подходом к толкованию. Значительно более влиятельным в реформационных и гуманистических кругах периода ранней реформации был подход предложенный Эразмом Роттердамским, к которому мы сейчас обращаемся.

В работе Эразма "Руководство христианского воина" уделяется серьезное внимание разграничению между "буквой" и "духом" - то есть, между словами Священного Писания и их настоящим значением. Особенно в Ветхом Завете, слова текста можно уподобить оболочке, содержащей ядро истины, но не идентичной ему. Поверхностное значение текста часто скрывает более глубокий смысл, раскрытие которого представляет собой задачу просвещенного и ответственного экзегета. По мнению Эразма, толкование Библии это выявление скрытого смысла

Писания, а не его буквы. Здесь можно усмотреть заметное сходство с упомянутой выше александрийской школой.

В своих основных интересах Ульрих Цвингли следует за Эразмом. От толкователя Библии требуется установление "естественного смысла Писания" - который не обязательно совпадает с буквальным смыслом Писания. Гуманистическое прошлое Цвингли позволяет ему выделить различные речевые обороты, в первую очередь аллюзии, катахрезы и синекдохи. Для прояснения этого положения приведем пример. Возьмем слова Христа на тайной вечере, когда Он, преломив хлеб, сказал: "Сие есть Тело Мое" (Мф.26.26). Под буквальным значением этих слов следует понимать "этот кусок хлеба является Моим Телом", однако, естественный их смысл заключается в том, что "этот кусок хлеба обозначает Мое Тело" (см. в разделе "Евхаристия" в главе 14).

Хорошей иллюстрацией поисков более глубокого смысла Писания (в отличие от поверхностного значения), которые вел Цвингли представляется рассказ об Аврааме и Исааке. Исторические детали слишком легко принимаются за его настоящее значение. Однако, как утверждает Цвингли, настоящий смысл этого рассказа можно понять только в том случае, если рассматривать его как пророческое предвосхищение рассказа о Христе, в котором Авраам представляет Бога, а Исаак служит образом (или, строго говоря, прообразом) Христа.

С началом современного периода, наука толкования Библии стала значительно более сложной, отражая растущее признание в академических кругах новых рациональных методов толкования, основанных на исходных предпосылках периода Просвещения. За недостатком места в настоящей работе невозможно должным образом рассмотреть это явление. Представляется полезным, однако, отметить некоторые общие тенденции в толковании Библии за последние два или два с половиной века. Под влиянием Просвещения, в академическом библейском толковании образовалось четыре основных направления.

1. *Рациональный* подход, изложенный в произведениях Г. С. Реймаруса. Он считает, что и Ветхий, и Новый Заветы основаны на целом ряде сверхъестественных вымыслов. Подвергнув их радикальному логическому разбору, он утверждает, что сверхъестественные элементы в Библии не следует воспринимать всерьез. Поэтому, необходимо толковать Писание на строгой рациональной основе, как утверждающее (хотя и несколько запутанно) всеобщие истины религии разума. После общего падения доверия, как к всеобщности, так и к богословской компетентности разума в последние годы, привлекательность этого подхода значительно уменьшилась.

2. *Исторический* подход, рассматривающий Писание как рассказ о происхождении христианства. Фердинанд Кристиан Бауэр, вероятно наиболее видный ранний представитель этого взгляда, утверждал, что непозволительно более объяснять происхождение христианской веры ссылками на "единородного Сына Божьего, сошедшего с вечного престола Троицы на землю и ставшего человеком в утробе девы". Вместо этого, Бауэр утверждал, что можно объяснить происхождение христианства в рациональном и несверхъестественном свете. Полагая, что гегельянство может послужить в качестве ключа к объяснению происхождения христианства, Ф. К. Бауэр обращается непосредственно к его философии истории как альтернативе традиционным рассказам о происхождении христианской веры, и в этом свете истолковывает Новый Завет. С упадком гегельянства, влияние Бауэра также уменьшилось.

3. *Социологический* подход. К 90-м годам девятнадцатого века, многие либеральные христиане потеряли интерес к вопросам христианской доктрины и богословия, и стали исследовать более широкую категорию "религия в целом" - эта тенденция лежит в основе образования факультетов "религиоведения" во многих западных университетах. Религия относится к общественным явлениям; касаясь значительно большего, чем "идеи" как таковые, она подпадает под категорию "социальной истории". Таким образом, была открыта дорога социологическому подходу к толкованию Библии, который рассматривал христианство как конкретное проявление общего феномена - религии. Примером такого подхода может служить работа сэра Джеймса Джорджа Фрейзера "Золотая ветвь" (1890-1915 гг.), в которой к Библии в беспрецедентном масштабе применяются методы сравнительной антропологии (изучения народов и их традиций).

4. *Литературный* подход, стремящийся отдать должное конкретным литературным категориям Священного Писания. Одним из таких его проявлений, которое в последнее время пользуется большим влиянием, является повествовательное богословие, подробно рассмотренное выше в настоящей главе.

Теории богодухновенности Писания

Понятие о том, что особый статус Писания в христианском богословии основан на его божественном происхождении, сколь туманно это ни было бы выражено, можно рассмотреть как в Новом Завете, так и в последующих размышлениях о нем. Важным элементом любых рассуждений о том, каким образом Писание богодухновенно, и какое значение этому следует

придавать, представляется отрывок 2 Тим. 16-17, в котором Писание определяется как "богодухновенное" (*theopneustos*). Эта идея часто встречается в раннехристианской мысли, и не считается спорной. Грекоязычный еврейский философ Филон Александрийский (ок.30 г. до Р.Х. - ок.45 г. от Р.Х.) считал Писание полностью богодухновенным и утверждал, что авторы библейских книг были пассивными орудиями сообщения божественной воли.

Этот вопрос стал фигурировать как потенциально спорный во времена Реформации, особенно в произведениях Жана Кальвина. Кальвин стремился отстоять авторитет Писания перед двумя группами людей. С одной стороны, перед теми, кто принадлежал к католическому крылу Церкви, которые утверждали, что авторитет Писания основан на факте признания Писания Церковью. С другой стороны, перед более радикальными евангелистскими авторами, например анабаптистами, которые утверждали, что всякий человек имеет право игнорировать Писание полностью, предпочитая ему некое личное божественное откровение. Кальвин объявил, что Дух действует через Писание (а не в обход его, как считали радикалы), и что Дух, вдохновляя его, придает непосредственную авторитетность Писанию, снимая, таким образом, необходимость какого-либо внешнего обоснования этой авторитетности (например, церковного).

Эта проблема приобретает чрезвычайную важность, поскольку она указывает на то, что реформаторы не считали вопрос о богодухновенности связанным с устаревшей исторической достоверностью или фактической неточностью библейских текстов. Кальвиновская доктрина об аккомодации подразумевает, что Бог открыл Себя в формах, приспособленных к возможностям сообществ, которые это откровение получали; так, в случае с Быт.1 Кальвин высказывает предположение, что целый ряд идей - таких как "дни творения" - является лишь аккомодированным способом выражения, своего рода божественной "детской речью". Развитие в протестантизме идей о "непогрешимости Библии" можно проследить к Соединенным Штатам середины девятнадцатого века.

С началом эпохи Просвещения, идея о том, что Библия имеет особый статус, стала ставиться под сомнение, главным образом, из-за рационалистических исходных посылок того периода и усиления интереса к критическому исследованию Библии. Интерес представляет целый ряд подходов к вопросу о богодухновенности, которые были приняты в течение этого периода.

1. И. Г. Гердер, находясь под глубоким влиянием мировоззрения романтизма, утверждал, что идею о богодухновенности следует понимать в художественном или эстетическом смысле. В своей работе "Дух еврейской поэзии" (1782-1783 гг.) Гердер высказал предположение, что наиболее подходящей моделью библейской богодухновенности могут послужить произведения искусства. Точно так, как можно назвать "вдохновенными" великий роман, поэму или картину, эту же идею можно применить и к Писанию. "Вдохновенность", таким образом, рассматривается как человеческое достижение, а не дар Божий.

2. Старая Принстонская школа, представленная Чарльзом Хеджем (1797-1878 гг.) и Бенджамином Б. Уорфилдом (1851-1921 гг.), сознательно противодействуя натуралистичному подходу, представленному Гердером, разработала крайне сверхъестественные теории богодухновенности. "Богодухновенность есть то экстраординарное, сверхъестественное влияние... оказанное Святым Духом на авторов наших Священных Книг, посредством которого их слова передавали слова Божьи, и являются, поэтому, совершенно непогрешимыми." Хотя Уорфилд тщательно оговаривает, что это вдохновение не уничтожило человечность и индивидуальность библейских авторов, он, тем не менее, настаивает на том, что "их человечность настолько уменьшилась, что их слова стали в то же время словами Божьими, и, поэтому, совершенно непогрешимы во всех и каждом случае".

3. Другие полагали, что богодухновенность также следует считать божественным водительством читателя Писания, что позволяет ему находить в библейском тексте слово Божье. Как мы только что видели, Уорфилд считал, что богодухновенность Писания определяет сам библейский текст, подразумевая, таким образом, что Писание объективно становится Словом Божьим для всех, кто его читает. Другие высказывались в пользу субъективности понимания богодухновенности,

согласно которому восприятие читателем Писания - а не само Писание - следует считать "богодухновенным". Огастес Г. Стронг (1836-1921 гг.) подчеркивал, что авторитетность Писания не может основываться лишь на словах Писания, как будто они имеют какой-либо авторитетный статус вне их восприятия отдельным верующим или сообществом верующих. Таким образом, следует признать, что Писание имеет объективный и субъективный аспекты.

Рассмотрев некоторые вопросы, связанные с Священным Писанием как источником христианского богословия, перейдем к рассмотрению роли разума в этом богословии.

РАЗУМ

Вторым важным источником, требующим рассмотрения, служит человеческий разум. Хотя значение разума для христианского богословия признавалось всегда, он приобрел особую важность в эпоху Просвещения (см. раздел "Просвещение" в главе 4). Начнем с рассмотрения изменений акцента, который делался на роли разума в христианстве.

Разум и откровение: три модели

Поскольку людей следует считать существами рациональными, можно предположить, что разум играет важную роль в богословии.

Однако, в христианском богословии проходили долгие и острые дискуссии о том, к чему, собственно, эта роль сводится. Здесь можно выделить три широкие категории мнений.

1. *Богословие является рациональной дисциплиной.* Эта позиция, связанная с такими авторами, как Фома Аквинский, исходит из того, что христианская вера по своей сути глубоко рациональна, и поэтому, может быть обоснована и исследована с помощью разума. Рассмотренные выше "пять путей" Фомы Аквинского представляют пример этой уверенности в том, что разум в состоянии обосновать идеи веры.

Однако, ни Аквинат, ни то направление в христианстве, которое он представлял, не считали, что христианство ограничивается лишь тем, что можно рационально доказать. Вера выходит за рамки разума, имея доступ к истинам откровения, которые разум не имеет никакой надежды понять или исследовать без посторонней помощи. Разуму принадлежит роль постройки на фундаменте, заложенном откровением, исследования того, что из откровения вытекает. В этом смысле, богословие относится к *scientia* - рациональной дисциплиной, использующей рациональные методы для углубления и расширения того, что известно из откровения.

Известный историк средневековой христианской мысли Этьен Жильсон сравнил великие богословские системы средневековья с величественными соборами, которые в это время возникали по всей христианской Европе - с его точки зрения, первые были "соборами разума". Христианство похоже на собор, который основан на почве человеческого разума, однако, чье здание возвышается над областями, доступными чистому разуму. Оно основывается на рациональном фундаменте, однако, здание, сооруженное на нем, далеко выходит за рамки того, что разум может выявить.

2. *Богословие является переизданием взглядов разума.* К середине семнадцатого века, особенно в Англии и Германии, стало развиваться новое отношение к разуму. Стали высказывать мнение, что христианство рационально. Однако, если Фома Аквинский понимал это утверждение в том смысле, что вера прочно основывается на рациональном основании, новая школа мысли имела другие идеи. Если вера рациональна, утверждали они, то ее можно полностью свести к разуму. Необходимо показать, что каждый аспект веры, каждый пункт христианских верований, вытекают из человеческого разума.

Отличным примером этого взгляда могут послужить работы лорда Герберта Чербери, особенно его книга *"De veritatis religionis"* ("Об истинности религии"), в которой выдвигается идея рационального христианства, основанного на внутреннем чувстве Бога и человеческих нравственных обязательствах. Это мнение имеет два важных следствия. Во-первых, христианство было, по сути, сведено к тем идеям, которые можно доказать с помощью разума. Если христианство рационально, то любая часть его системы, которую нельзя обосновать с помощью разума, не может считаться "рациональной". Такие части необходимо отбросить. Во-вторых, следует понимать, что разум имеет приоритет над откровением. Вначале идет разум, а затем откровение.

Таким образом, разум стал считаться способным установить истину без помощи откровения. Христианство следует принять в том, что можно доказать на основании разума, и отвергнуть в том, что на этом основании доказать нельзя. Зачем задумываться над идеей об откровении, если разум и так может сообщить нам все, что мы хотим знать о Боге, мире и самих себе? Это твердое убеждение полной компетентности человеческого разума лежит в основе рационалистического пренебрежения к христианской доктрине об откровении в Иисусе Христе и через Священное Писание.

3. *Богословие излишне; над всем царствует разум.* Наконец, эта потенциально рационалистическая позиция была доведена до своего логического завершения. Среди всего прочего, утверждали, что христианство содержит ряд верований, которые противоречат разуму. Разум имеет право судить религию, поскольку он стоит выше нее. Такой подход обычно называется "рационализмом Просвещения", и заслуживает более подробного исследования. Начнем с рассмотрения английского движения, которое заложило основу этой форме рационализма в религии - деизма.

Деизм

Термин "деизм" (от лат. *deus* - "бог") часто используется в общем смысле по отношению к взгляду, утверждающему, что Бог сотворил мир, однако, отрицающему Его продолжающееся участие или присутствие в нем. Ему часто противопоставляется термин "теизм" (от гр. *theos* - "бог"), который обозначает взгляд, признающий продолжающееся божественное участие в мире.

В своем более конкретном смысле, термин "деизм" используется для обозначения группы английских мыслителей "Века разума" конца XVII и начала XVIII вв. В своей работе *"Основные деистические авторы"* (1757 г.), Лиланд сгруппировал ряд авторов - включая лорда Герберта Чербери, Томаса Гоббса и Дэвида Юма - под общим определением "деисты". Однако, при ближайшем рассмотрении, оказывается, что они имеют мало общего, если не считать общего скептицизма по отношению к собственно христианским идеям.

В работе Джона Локка *"Опыт о человеческом разуме"* (1690 г.) выдвинута идея о Боге, которая стала характерной для большей части позднего деизма. По существу, можно сказать, что в этом произведении

Локк внес значительный вклад в обеспечение интеллектуальных оснований деизма Локк утверждал, что "разум приводит нас к знанию той определенной и очевидной истины, что существует вечное, всемогущее и всезнающее Существо". Признаками этого существа представляются те же, что человеческий разум признает подходящими для Бога. Рассмотрев, какие нравственные и интеллектуальные качества подходят для божества, Локк утверждает, что "мы расширяем каждое из этих качеств с помощью нашего представления о бесконечности и получаем нашу комплексную идею о Боге". Иными словами, идея о Боге состоит из человеческих интеллектуальных и нравственных качеств, увеличенных до бесконечности

В работе Мэтью Тиндела *"Христианство, старое как творение"* (1730 г.) утверждается, что христианство является не чем иным, как "воспроизведением религии природы". Бог понимается как расширение принятых человеческих идей о справедливости, разумности и мудрости. Эта

универсальная религия доступна везде и всегда, в то время как традиционное христианство основывается на идее о божественном откровении, которое было недоступно тем, кто жил до Христа. Взгляды Тиндела распространялись до того, как современная дисциплина социологии знания создала определенный скептицизм вокруг идеи о "всеобщем разуме", и представляет собой отличный пример рационализма, который был характерным для движения и который позднее стал пользоваться влиянием в движении Просвещения.

Благодаря переводам и произведениям авторов, знакомых и сочувствующих идеям английского деизма, например "*Философским письмам*" Вольтера, эти идеи распространились по всему европейскому континенту (и особенно в Германии). Рационализм эпохи Просвещения, к которому мы сейчас обращаемся, часто считается логическим завершением идей, которые зародились в английском деизме.

Рационализм эпохи Просвещения

Основной исходной предпосылкой рационализма Просвещения стало убеждение в том, что человеческий разум вполне способен рассказать нам все, что нам нужно знать о мире, самих себе и Боге (если Он существует). Одним из самых наглядных примеров этой громадной уверенности в разуме может послужить фронтиспис в книге рационалистского философа XVIII в. Кристиана Вольфа, амбициозно озаглавленной "*Разумные мысли о Боге, мире, человеческой душе и обо всем остальном*" (1720 г.). На интересующем нас рисунке изображен мир, покрытый тенью и мраком, представляющий старые идеи суеверий, традиций и веры. Однако, на части рисунка сквозь тьму пробилось солнце, освещая холмы и долины и принося улыбки на лица, как следует думать, мрачных прежде крестьян. Смысл рисунка понятен: разум освещает, развеивает туман и мрак христианской веры и открывает дорогу славному свету человеческой рациональности. Божественное откровение, если таковое вообще существует, неуместно. Следствия такого подхода были подробно отмечены выше, когда мы рассматривали общее влияние Просвещения на христианское богословие.

Здесь необходимо провести разграничение между "разумом" и "рационализмом", которые некоторым читателям могут показаться идентичными. Разум - это основополагающая человеческая способность мыслить, основываясь на доказательствах и свидетельствах. В богословском отношении он нейтрален и не представляет угрозу вере - если его не считать единственным источником знания о Боге. В последнем случае он становится рационализмом, который представляет собой полную уверенность в человеческом разуме и отказ приписать какое-либо значение божественному откровению.

Можно сказать, что рационализм эпохи Просвещения основан на вере к то, что человеческий разум без посторонней помощи может сообщить нам обо всем, что человечеству необходимо знать. Обратившись к своему разуму, уже нет необходимости прислушиваться к чужим голосам. По этому определению, христианин не может сказать ничего, что одновременно и отличалось бы от рационалистической точки зрения, и было бы истинным. Если оно отличается, то это автоматически означает, что оно отходит от пути истины - и поэтому ложно. Отличаться - значит быть неправым.

Отличным примером этой рационалистической критики христианства может послужить позиция, занятая по отношению к доктрине о Христе (как мог Иисус быть одновременно Богом и человеком?) и доктрине о Троице (как может Бог быть одновременно в трех лицах, не впадая при этом в логическое противоречие?). Один из первых американских президентов, Томас Джефферсон, презрительно отзывался о доктрине о Троице:

"Когда мы избавимся от невразумительного жаргона тринитарной арифметики, что трое есть одно, а один есть три; когда мы сорвем искусственные декорации, построенные, чтобы скрыть от глаз простую сущность Иисуса; короче говоря, когда мы забудем все то, чему учили о Нем со времени Его жизни и вернемся к чистым и простым доктринам, которые Он сформулировал, тогда мы станем истинными и достойными Его учениками".

Иисус в действительности представлялся простым рациональным учителем, который проповедовал простое и разумное евангелие, основанное на очень простой и рациональной идее о Боге. Однако, на каждом этапе существования, христианство предпочитало все усложнять

Прямым следствием этого стало движение в исследовании Нового Завета, получившее название "поисков исторического Иисуса" (см. раздел "Поиски исторического Иисуса в главе 10). Эти поиски, начавшиеся в конце восемнадцатого века были основаны на убеждении, что Новый Завет полностью искажает фигуру Иисуса. Настоящий Иисус Христос - "исторический Иисус" - был не более чем простым галилейским учителем, который учил вполне здравым идеям, основанным на разуме. В Новом Завете Он совершенно неверно представлен как воскресший спаситель грешного человечества.

Таким образом, считали, что разум может судить об Иисусе. В своей знаменитой работе *"Религия в рамках одного разума"*, Иммануил Кант настойчиво отстаивал приоритет разума и сознания над авторитетом Иисуса Христа. В тех случаях, когда слова Иисуса согласуются с выводами разума, они достойны уважения, когда они не согласуются, они должны быть отвергнуты. Айрис Мердок пишет о таком подходе в своей книге *"Суверенитет добра"*:

"Как хорошо знаком нам этот человек, столь прекрасно изображенный в *Grundlegung*, который, даже перед лицом Иисуса Христа отворачивается, чтобы прислушаться к суждению собственной совести, к голосу собственного разума. Лишенный того скудного метафизического фона, который Кант готов за ним признать, этот человек предстает перед нами, свободный, независимый, одинокий, сильный, рациональный, ответственный, смелый, герой стольких романов и книг по нравственной философии."

Рационализм эпохи Просвещения, таким образом, утверждал суверенитет разума и его способность устанавливать все, что необходимо знать о религии, не обращаясь к идее об "откровении". Кроме того, разум обладает способностью судить об истинах религий, таких как христианство, и отбрасывать многие их идеи как "иррациональные". Несмотря на влияние, которым пользовались подобные идеи в конце XVIII и XIX вв., в настоящее время они встречаются подозрительное отношение. Ниже мы исследуем причины этих подозрений.

Критика рационализма эпохи Просвещения

Ряд событий, из которых мы упомянем только некоторые, подорвали достоверность взглядов эпохи Просвещения. Можно сказать, что эти взгляды основаны на идее о "непосредственно данном", либо в разуме, либо в опыте. Знание имеет какую-то основу, будь то самоочевидные истины, непосредственно признаваемые таковыми человеческим разумом или непосредственный опыт, вытекающий из контакта с окружающим миром. Однако, представляется, что подобных оснований просто не существует.

Можно начать с исследования самого разума. Человеческий разум конечно в состоянии основываться на самоочевидных исходных принципах и, с помощью логических построений, выводить из них целую систему, не так ли? Почти все, кто разделяет этот взгляд, так или иначе ссылаются на пять принципов геометрии Евклида. На основании этих пяти принципов он смог создать всю свою геометрическую систему. Такой подход был привлекателен для таких философов, как Спиноза: возможно, они могли бы применить этот метод и в философии. Исходя из ряда определенных посылок, можно бы построить прочную структуру философии и этики. Однако, этим мечтам не суждено было сбыться. Открытие неевклидовой геометрии в девятнадцатом веке разрушило привлекательность этой аналогии. Выяснилось, что существуют другие способы создания геометрических построений, причем они представляются столь же внутренне последовательными, как и метод Евклида. Однако, какой же из них оказывается правильным? На этот вопрос невозможно ответить. Они все настолько разнообразны, каждый со своими достоинствами и недостатками.

Во многом то же можно сказать и относительно самого рационализма. Если раньше считалось, что существует единственный рациональный подход, то сейчас установлено, что существуют - и всегда существовали - множество различных "рациональностей". Мыслители эпохи Просвещения были защищены от этого обескураживающего факта ограниченностью своих исторических познаний, которые прочно замыкались в пределах западного классицизма. Однако, эта иллюзия теперь развеяна. Завершая свой великолепный анализ рациональных подходов к разуму, Аласдер Мак-Интайер делает следующий вывод:

"Как мыслители эпохи Просвещения, так и их преемники оказались не в состоянии прийти к согласию относительно того, как можно правильно сформулировать те принципы, которые были бы неоспоримы для всех рационально мыслящих людей. Один из ответов на этот вопрос дали авторы *Encyclopedic*, второй - Руссо, третий - Бентам, четвертый - Кант, пятый - шотландские философы здравого смысла и их французские и американские последователи. Последующая история не уменьшила степени этих разногласий. Поэтому, можно сказать, что эпоха Просвещения оставила нам в наследство идеал рационального доказательства, который невозможно достичь".

Разум обещает многое, однако, оказывается не в состоянии выявить свои хвалёные преимущества. Именно по этим причинам Ганс-Георг Гадамер едко писал о "мечте Робинзона Крузо об историческом Просвещении, столь же искусственной, как и сам Робинзон Крузо". Понятие о "всеобщей рациональности" считается сегодня многими не более чем фантастикой. Постмодернизм, например, утверждает, что

существует широкое разнообразие "рациональностей", каждая из которых по-своему заслуживает уважения; нет какой-либо привилегированной позиции, никакой всеобщей концепции "разума", которая могла бы судить об остальных.

Рассмотрев Священное Писание и разум как источники богословия, мы можем обратиться к рассмотрению идеи о предании.

ПРЕДАНИЕ

Слово "предание" подразумевает не только что-то, что передается, но активный процесс размышлений, посредством которого оцениваются и передаются из поколения в поколение богословские или духовные взгляды. В христианском богословии можно выделить три основных подхода к Преданию.

Теория одного источника

В ответ на различные споры, которые происходили в ранней Церкви, особенно на угрозу со стороны гностицизма, стал выработываться "традиционный" метод понимания определенных мест Писания. Патристические богословы второго века, такие как Ириней Лионский, стали развивать идею о санкционированном способе толкования определенных мест Священного Писания, который, по словам Иринейя, уходил корнями ко временам самих Апостолов. Нельзя было позволить, чтобы Писание толковалось произвольным или случайным образом - его следовало толковать в контексте исторической преемственности христианской Церкви. Параметры этого толкования были исторически зафиксированы и "даны". "Предание" (или "традиция") здесь означает лишь "традиционный способ толкования Писания верующими". Этот взгляд получил название "теории одного источника богословия". Богословие основано на Священном Писании, а "предание" означает всего лишь "традиционный способ толкования Писания".

Данный подход был принят Реформацией основного течения, которая настаивала на том, что традиционное толкование Писания - например, доктрина о Троице или практика крещения младенцев - может быть сохранено, при условии, что будет показано, что оно не противоречит самому Писанию. Исходя из этого, становится очевидным, что неверно предполагать, будто

магистерские реформаторы ставили личное суждение выше соборного мнения Церкви, или что они впадали в некую форму индивидуализма. Это, однако, представляется уже несомненным по отношению к представителям радикальной Реформации (см. ниже).

Этого взгляда продолжает придерживаться большинство современных христианских мыслителей. Тем не менее, следует отметить две существенные альтернативные позиции.

Теория двух источников

В XIV и XV вв. возникло понимание предания, несколько отличающееся от указанного выше. "Предание" стало пониматься как отдельный источник откровения, *в дополнение к Писанию*. Утверждали, что Священное Писание хранит молчание по многим вопросам, однако, чтобы восполнить этот недостаток, Бог предусмотрительно дал нам второй источник откровения - устное Святоотеческое Предание, восходящее к самим Апостолам. Это Предание передавалось в Церкви из поколения в поколение. Подобный взгляд получил название теории двух источников богословия. Богословие основано на двух самостоятельных источниках: Писании и неписаном Предании.

Верование, которое не может быть обосновано Писанием должно, исходя из этой теории двух источников, быть подкреплено ссылками на устное Предание. Эту позицию решительно отстаивал Тридентский собор, в задачи которого входили формулировка и обоснование римско-католической позиции перед лицом Реформации. Собор постановил, что Писание нельзя считать единственным источником откровения; жизненно важным дополнением к нему должно почитаться Предание, которое протестанты безответственно отвергают. "Все спасительные истины и правила поведения... содержатся в написанных книгах и неписаных преданиях, полученных из уст Самого Иисуса или самих Апостолов". Любопытно отметить, что Второй Ватиканский собор (1962-1965 гг.), похоже, отошел от этой позиции в пользу описанной выше позиции "традиционного толкования Писания".

Рассмотренные выше взгляды поддерживают ценность Предания. Третий подход, который по сути отвергал Предание, приобрел влияние в радикальном крыле Реформации, часто называемом анабаптизмом, и впоследствии развивался авторами, сочувствовавшими идеям эпохи Просвещения.

Полное отрицание Предания

С точки зрения радикальных богословов XVI в., например Томаса Мюнстера и Каспара Швенкфельда, каждый человек, находясь под водительством Святого Духа, может толковать Священное Писание так, как ему кажется правильным. По мнению радикально настроенного Себастьяна Франка, Библия "является книгой за семью печатями, из которых каждая может быть вскрыта лишь ключом Давида, которое есть вдохновение Святого Духа". Таким образом была проложена дорога индивидуализму, который ставит частное суждение отдельного человека выше соборного суждения Церкви. Так, радикалы отвергали практику крещения младенцев (которую сохранила магистратская Реформация), как небиблейский обряд. (В Новом Завете не существует ясного указания на эту практику). Аналогичным образом, были отвергнуты доктрины о Троице и о божественности Христа как не имеющие достаточных библейских оснований. Радикалы вообще не оставляли места Преданию. Как писал в 1530 г. Себастьян Франк: "Глупые Амвросий, Августин, Иероним и Григорий - из которых никто даже не знал Господа, не говоря уже, прости Господи, о том, чтобы быть посланными Богом, чтобы учить. Напротив, они все были апостолами антихриста".

Этот взгляд получил дальнейшее развитие в эпоху Просвещения, представители которой стремились освободиться от оков традиции. Политическое освобождение от гнета прошлого (ключевая тема Вели-, кой Французской революции) означало полный отход от политических, социальных и религиозных идей прошлого. Одной из причин, почему мыслители эпохи Просвещения уделяли такое большое значение человеческому разуму, послужило то, что это

избавляло их от необходимости обращаться к традиции, все идеи, которые стоили того, чтобы их знать, были доступны только разуму.

Уважение к традициям расценивалось как капитуляция перед авторитетом прошлого, наложение на себя оков устаревших социальных, политических и религиозных структур. "Современная мысль родилась в условиях кризиса авторитетов, сформировалась в процессе отхода от авторитетов и с самого своего начала стремилась к независимости от какого бы то ни было влияния традиций" (Джеффри Стаут). Или, по словам Майкла Поланьи:

"Нас предупредили о том, что в нас с детства заложено множество недоказанных верований. Что религиозные догмы, авторитет древних, учение школ, дошкольные максимы сливаются в единую традицию, которую принимают лишь потому, что этих верований прежде придерживались другие, которые хотели, чтобы их приняли и мы".

Мыслители эпохи Просвещения представляли, таким образом, радикальное отрицание традиции. Разум, по их мнению, не нуждается в дополнении голосами прошлого.

Богословие и богослужение: Важность литургической традиции

Одним из важнейших элементов христианства выступают фиксированные формы богослужения, обычно известные как "литургия". В недавние годы был вновь открыт тот факт, что христианские богословы . молятся и совершают богослужение, и это, в свою очередь, формирует их богословские размышления. Этот факт признавали еще в первые века существования христианской Церкви. Лозунг "*lex orandi, lex credendi*", который можно приблизительно перевести как "то, как ты молишься определяет то, как ты веришь", выражает тот факт, что богословие и богослужение взаимодействуют друг с другом. То, во что верят христиане, влияет на манеру их молитвы и богослужения; то, как молятся и совершают богослужение христиане, влияет на то, во что они в конечном счете верят.

Два спора в ранней Церкви, вызванные гностицизмом и арианством, особенно хорошо иллюстрируют важность этого вопроса. Исходя из радикального дуализма между "физическим" и "духовным", гностики утверждали, что материя по сути своей зло. Опровергая это положение, Ириной Лионский указал на тот факт, что хлеб, вино и вода используются в христианских таинствах. Как могут быть они злом, если им отводится столь видное место в христианском богослужении?

Арий утверждал, что Иисус Христос является всего лишь первым из творений Божьих. Его оппоненты, например, Афанасий Великий, возражали, что такая христология совершенно не соответствует христианскому богослужению. Афанасий подчеркивал богословское значение практики молитвы Христу и поклонения Ему. Если Арий прав, то христиане, поклоняясь творению, а не Творцу, впадают в грех идолопоклонства. В то время как Арий считает, что богословие имело право критиковать литургию, Афанасий полагал, что богословы должны принимать во внимание систему богослужения и обрядов.

В недавние времена возобновился интерес к отношениям между литургией и богословием. В своей работе "*Доксология*", методистский автор Джеффри Вейнрайт привлек внимание к тому, как богословские мотивы с самых ранних лет христианства включались в состав богослужения. Литургия Церкви по своему характеру относится не только к эмоциональной сфере, но также и включает интеллектуальные элементы. В результате этого, отмеченная выше близкая связь между богословием и литургией представляется вполне естественной, поскольку богослужение и богословские размышления органически связаны друг с другом.

В своей работе "*О литургическом богословии*" (1984 г.) римско-католический богослов Айдан Каванаг утверждает, что богослужение служит первичным источником и стимулом христианского богословия. Каванаг проводит четкое разграничение между "первичным богословием" (богослужением) и "вторичным богословием" (богословскими размышлениями). Это наводит на

мысль, что богослужение стоит выше богословия. Но что же происходит, если литургические соображения начинают господствовать? Имеет ли право богословие ограничивать или критиковать богослужение? Вопрос об относительном авторитете "*lex orandi*" и "*lex credendi*" требует дальнейших исследований, и в будущем, вполне вероятно, станет предметом оживленной дискуссии.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

"Опыт" представляется неточным термином. В широком смысле он означает "накопленное знание, возникающее из непосредственного столкновения с жизнью". Когда говорят об "опытном учителе" или "опытном враче", то имеют в виду учителя или врача, которые овладели своим мастерством непосредственно на практике.

Однако, у этого термина есть еще одно значение, которое представляет для нас особенный интерес. В этом значении он используется по отношению к внутренней жизни людей, в которой эти люди осознают свои субъективные чувства и эмоции. Он относится к внутреннему субъективному миру переживаний, противопоставляемому внешнему миру повседневной жизни. В целом ряде работ, включая известный труд Вильяма Джеймса "*Разнообразие религиозного опыта*" (1902 г.), подчеркивается важность субъективного аспекта религии в целом, и христианства в частности. Христианство включает в себя не только идеи (как может показаться из нашего рассмотрения Писания, разума и Предания); оно относится также к пониманию и преобразованию внутренней жизни человека. Этот интерес к человеческим переживаниям присущ, в первую очередь, движению, которое широко известно как "экзистенциализм", на котором мы вкратце остановимся.

Экзистенциализм: философия человеческого опыта

Чем отличаются люди от других живых существ? Люди всегда ощущали какое-то фундаментальное различие между собой с одной стороны, и всеми другими живыми существами с другой. Но в чем же заключается это различие? Что значит существовать? Возможно, наиболее важное отличие людей от других форм жизни состоит в том, что они осознают свое существование и задаются по этому поводу вопросами.

Возникновение экзистенциальной философии стало, в конечном итоге, реакцией на это жизненно важное положение. Мы не просто существуем - мы *понимаем, осознаем* то, что мы существуем и то, что наше существование будет однажды прервано смертью. Значение для нас имеет сам факт нашего существования, и нам с трудом удается, если это вообще возможно, относиться к нему беспристрастно. В основе своей, экзистенциализм представляет собой протест против взгляда, что люди могут быть низведены до уровня "вещей", и требованием серьезного отношения к личному существованию каждой отдельной личности.

Термин "экзистенциализм" может иметь два значения. В своем основном смысле он означает такое отношение к человеческой жизни, которое выдвигает на первое место непосредственные, реальные переживания личности. Здесь проявляется интерес к тому, как люди относятся друг к другу и как они приходят к пониманию своей смертности. В более широком смысле, термин означает движение, истоки которого лежат главным образом в произведениях датского философа Серена Кьеркегора (1813-1855 гг.) и которое достигло своего апогея в период 1938-1968 гг. Кьеркегор подчеркивал важность личностного решения и осознания ограниченности человеческого существования. С точки зрения истории современного богословия, наиболее важный вклад в развитие экзистенциализма сделал Мартин Хайдеггер (1888-1976 гг.), особенно в его работе "*Бытие и время*" (1927 г.) Эта работа дала Рудольфу Бульману основные идеи и терминологию, которые были ему необходимы для разработки христианского экзистенциального объяснения человеческого существования и того, как оно просвещается и преобразуется Евангелием.

В работе Хайдеггера доминирует тема "бытия" (*Daseiri*). В своей работе *"Комментарий на Евангелие от Иоанна"* и в других Бульман утверждает, что экзистенциальная терминология Хайдеггера в мирской форме выражает основные идеи Нового Завета. основополагающее значение имеет разграничение, которое провел Хайдеггер между "подлинным существованием" и "неподлинным существованием", которые Бульман творчески истолковывает в свете Нового Завета.

Согласно Бульману, Новый Завет признает два типа человеческих личностей Во-первых, существуют неверующие, неискупленные. Это -неподлинная форма бытия. В этом случае люди отказываются признать себя тем, чем они в действительности являются - тварными существами, которые зависят от Бога в своем благополучии и спасении. Такие люди стремятся оправдать свое бытие посредством нравственных действий и материального процветания. Эта попытка человека достичь самодостаточности определяется как грех и Ветхим, и Новым Заветами.

В противовес неподлинной форме человеческого бытия, Новый Завет определяет форму верующего, испуленного, в которой мы отказываемся от всех созданных нами гарантий благополучия и доверяемся Богу. Мы признаем иллюзорность нашей самодостаточности и вместо этого надеемся на достаточность Бога. Вместо того, чтобы отрицать то, что мы - творение Божье, мы с ликованием признаем это и основываем на этом свое бытие. Вместо того, чтобы строить свою безопасность на вещах преходящих, мы учимся отказываться от нашей веры в преходящий мир, чтобы полностью полагаться на Бога. Вместо попыток оправдать себя учимся признавать, что Бог безвозмездно дарует нам наше оправдание. Вместо того, чтобы отрицать реальность человеческой конечности и неизбежность смерти, мы признаем что над ними была одержана победа через смерть и воскресение Иисуса Христа, Чья победа посредством веры становится и нашей победой.

Возникновение экзистенциализма - это отражение того значения, которое придается в современный период внутреннему миру человеческих переживаний. Тем не менее, следует признать, что этот интерес не может считаться чем-то совершенно новым; его вполне обоснованно можно найти как в Ветхом, так и в Новом Заветах, им проникнуты произведения Августина Гиппонийского. Мартин Лютер считал, что "переживания делают богослова" и утверждал, что нельзя быть настоящим богословом, не пережив ужасающего суда Божьего над грехом. Как было отмечено выше, литературное движение, известное как романтизм (см. раздел "Романтизм" в главе 4), придавало большое значение роли "чувства" и проложило дорогу новому интересу к этому аспекту христианской жизни.

Опыт и богословие: два метода

В христианском богословии можно выделить два основных подхода к вопросу о взаимоотношениях между опытом и богословием:

1. Опыт является фундаментальным источником для христианского богословия.
2. Христианское богословие дает рамки для истолкования человеческого опыта.

Преобладает второй подход, который будет рассмотрен подробнее.

Опыт как главный источник

Мысль о том, что человеческий религиозный опыт - это главный источник христианского богословия, выглядит явно привлекательной. Она подразумевает, что христианское богословие имеет отношение к человеческому опыту, который представляет собой важнейшую общую черту всего человечества, а не исключительную прерогативу небольшой группы. Для тех, кого смущает "распыление на мелочи", этот подход имеет множество достоинств. Он предполагает, что все мировые религии оказались по существу человеческим откликом на один и тот же религиозный опыт, часто называемый "главным переживанием трансцендентного". Богословие, таким образом,

представляет собой христианскую попытку размышления над общим человеческим опытом, осознавая то, что этот опыт лежит в основе и других мировых религий. Ниже мы вернемся к этому подробнее, рассматривая вопрос об отношении христианства к другим религиям.

Этот подход представляется также привлекательным для апологетов христианства, на что ясно указывают произведения Пауля Тиллиха и Дэвида Трейси. Если люди переживают один и тот же опыт, считают ли они его христианским или нет, христианское богословие может обратиться к этому опыту. Таким образом удастся избежать проблемы согласования по поводу общей точки отсчета - она уже дана в человеческом опыте. Лучшим примером такого подхода, вероятно, можно считать собрание проповедей Пауля Тиллиха *"Мужество быть"*, которое привлекло значительное внимание после своего опубликования в 1952 г. С точки зрения многих обозревателей, Тиллиху удалось соотнести христианское послание с общим человеческим опытом.

Этот взгляд, однако, не лишен некоторых недостатков. Наиболее очевидным бросается в глаза тот недостаток, что в действительности имеется мало эмпирических доказательств существования во всей человеческой истории и культуре "общего главного переживания". Эту идею легко постулировать, однако, практически невозможно доказать. Эта мысль получила свое наиболее зрелое и утонченное выражение в "эмпирическо-экспрессивной теории доктрины" (используя термин, употребленный видным йельским богословом Джорджем Линдбеком). В своей работе *"Природа доктрины"* (1984 г.), Линдбек проводит важный анализ природы христианской доктрины (см. раздел "Постлиберализм" в главе 4 данной книги).

Линдбек высказывает предположение, что все теории доктрины можно разделить на три основные группы. Познавательльно-предположительная теория делает упор на познавательных аспектах религии, подчеркивая то, как доктрины функционируют в качестве провозглашений истины или информационных утверждений (см. раздел "Откровение как доктрина" в данной главе). Согласно эмпирическо-экспрессивной теории, доктрины можно охарактеризовать как непознаваемые символы внутренних человеческих чувств и отношений. Третью группу, в пользу которой высказывается сам Линдбек, представляет культурно-лингвистический подход к религии. Линдбек связывает эту модель с "правилом" или "регулятивной" теорией доктрины. В данный момент, особый интерес представляет для нас критика Линдбеком второго из этих подходов.

"Эмпирическо-экспрессивный подход", согласно Линдбеку, рассматривает религии, включая христианство, как общественные, культурно обусловленные проявления и утверждения предъязыковых форм сознания, настроений и чувств. Иными словами, существует всеобщий "религиозный опыт", который христианство (как и другие религии) стремится выразить в словах. Вначале приходит опыт; затем возникает богословие. Как утверждает Линдбек, привлекательность этого подхода

к доктрине основывается на целом ряде особенностей западной мысли конца XX в. Например, нынешнему интересу к межрелигиозному диалогу в значительной мере способствует предположение, что различные религии служат выражениями общего главного переживания, такого, как "выделяемое переживание встречи" или "непосредственное осознание трансцендентного".

Основное возражение против этой теории вытекает из невозможности ее доказать. Как указывает Линдбек, "религиозный опыт" представляется безнадежно туманной идеей. "Трудно или практически невозможно указать ее конкретные черты, однако, если это не сделать, то утверждения общности становятся логически и эмпирически бессмысленным". Утверждения о том, что "различные религии по сути своей представляют разнообразные проявления одного и того же главного опыта Абсолюта", оказываются в конечном итоге не подлежащей проверке гипотезой, причем в немалой степени из-за трудности в обнаружении и описании этого "главного опыта". Как правильно указал Линдбек, это может означать, что "существует по крайней мере логическая возможность того, что буддист и христианин имеют по существу одну и ту же веру, хотя и выраженную, совершенно по-разному". Это теория сможет стать достоверной лишь в том

случае, если удастся выделить общий главный опыт из религиозного языка и поведения и показать, что последние служат выражениями первого или, во всяком случае, откликами на него.

По указанным причинам второй подход к пониманию отношений между опытом и богословием начал терять приверженцев.

Опыт как нечто, требующее истолкования

Согласно этому взгляду, христианское богословие дает исходные рамки, в которых следует понимать двусмысленность человеческого опыта. Цель богословия состоит в истолковании опыта. Его можно сравнить с сетью, которую мы бросаем на наш опыт, чтобы уловить его значение. Опыт рассматривается как нечто, требующее толкования, а не само могущее толковать.

Классическим примером подобного взгляда обычно считается "богословие креста" Мартина Лютера, которое продолжает играть большое значение как критика роли опыта в религии. Позиция Лютера заключается в том, что опыт имеет жизненно важное значение для богословия; без опыта, богословие выглядит нищим и ущербным, пустой оболочкой, требующей заполнения. И все же, опыт сам по себе не может считаться надежным источником богословия; он требует истолкования и исправления богословием.

Лютер предлагает нам представить себе состояние учеников Иисуса в страстную пятницу. Они оставили все, чтобы последовать за Ним. Он был причиной всего их существования. Казалось, что у Него есть ответы на все их вопросы. Затем, на их глазах Он был арестован и публично казнен. Возникло ощущение отсутствия Бога. В этот момент никто не мог ощущать Его присутствие. Даже у Самого Иисуса, похоже, возникло минутное чувство отсутствия Бога - "Боже Мой Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?" (Мф.27.46).

Такие мысли, согласно Лютеру, доказывают, какими ненадежными указателями на присутствие Божье могут быть опыт и чувства. Присутствующие вокруг креста не ощущали присутствие Божье - из чего они сделали вывод, что Бог отсутствует. Воскресение опровергает это суждение: Бог присутствовал скрытно, а человеческий опыт истолковал это как отсутствие. Богословие истолковывает наши чувства, доходя даже до противоречия им, когда они вводят нас в заблуждение. Оно подчеркивает верность Божью и реальность надежд воскресения - даже в тех случаях, когда опыт, кажется говорит о другом. Богословие, таким образом, дает нам исходные рамки для того, чтобы разобраться в противоречиях нашего опыта. Может казаться, что Бог отсутствует в мире, однако, богословие настаивает на том, что эти ощущения носят временный и ущербный характер, и их нельзя понимать буквально.

Богословие позволяет истолковать опыт в более положительную сторону. Диалектическая связь между христианскими доктринами творения и греха может быть использована для истолкования общего человеческого опыта - ощущения неудовлетворенности или любопытного чувства стремления к чему-то неопределенному. В качестве примера взаимоотношений между богословием и опытом рассмотрим анализ значения христианской доктрины творения для опыта, проведенный Августином.

Согласно Августину, из христианской доктрины творения вытекает то, что мы созданы по образу Божьему. Значит человеческой природе свойственна встроенная способность к связи с Богом. Однако, из-за падшести человеческой природы, эта способность нарушена. Сейчас существует естественная тенденция удовлетворять эту нужду другими вещами. Тварные вещи, таким образом, заменяют Бога. Однако, они не приносят удовлетворения. У людей, поэтому, остается чувство стремления - стремления к чему-то неопределенному.

Это явление обращало на себя внимание еще в начале человеческой цивилизации. В своем диалоге *Gorgias* Платон сравнивает людей с протекающими кувшинами. Каким-то образом, люди всегда оказываются незаполненными. Вероятно, известнейшей констатацией этого чувства и его

наиболее знаменитым богословским истолкованием могут послужить слова Августина: "Ты сотворил нас для Себя, и наши сердца не находят покоя, пока они не упокоятся в Тебе".

Эта же тема встречается на протяжении всех богословских размышлений Августина, и особенно в его автобиографическом произведении "*Исповедь*". В своем нынешнем состоянии человеку суждено оставаться неполным. Его надежды и глубочайшие чаяния останутся не более чем надеждами и чаяниями. Чтобы истолковать это человеческое чувство "чаяния", Августин сводит воедино темы творения и искупления. Поскольку человечество создано по образу Божьему, оно стремится к соединению с Ним, даже если оно и не осознает этого стремления. Однако, из-за человеческого греха, человек не может осуществить это стремление без посторонней помощи. Поэтому развивается реальное чувство расстройств и неудовлетворенности. И эта неудовлетворенность - но не ее богословское истолкование - составляет часть общечеловеческого опыта. Августин выражает это чувство, говоря: "Я стону невыразимым стоном на своей тропе странствий и вспоминаю Иерусалим, и сердце мое стремится к нему - Иерусалим моя родина, Иерусалим моя мать".

Одним из наилучших современных толкователей Августина является оксфордский литературный критик и богослов Клайв С. Льюис. К наиболее ярким проявлениям свойств творчества Льюиса относится его настойчивое и последовательное обращение к религиозному воображению при разработке известной максимы Августина "*desiderium sinus cordis*" ("чаяние делает сердце более глубоким"). Как и Августин, Льюис осознает, что существуют определенные глубокие человеческие эмоции, которые указывают на грани нашего бытия, лежащие вне пространственно-временных рамок. В людях, считает Льюис, существует сильное и глубокое стремление, которое ни один земной предмет, ни одно земное переживание не могут удовлетворить. К. С. Льюис называет это чувство "радостью" и утверждает, что оно указывает на Бога как на свой источник и цель (отсюда и название его знаменитой автобиографической работы "*Удивленный радостью*"). По мнению Льюиса, радость является "неудовлетворенным желанием, которое само по себе более желанно, чем любое другое удовлетворение... каждый, кто испытал его, захочет вернуться к нему снова".

Льюис вновь обратился к этому вопросу в проповеди, озаглавленной "Вес славы", произнесенной в Оксфордском университете 8 июня 1941 г. Льюис говорил о "желании, которое никакое естественное счастье не в состоянии удовлетворить", о "желании блуждающем и не уверенном в своем объекте, и даже неспособном увидеть этот объект там, где он действительно находится". В человеческом желании есть что-то самодовлеющее, которое выражается в том, что при достижении желаемого желание кажется неудовлетворенным". Льюис иллюстрирует Это на примере векового стремления к красоте, используя легко узнаваемую систему образов Августина:

"Книги и музыка, в которых, как нам казалось, содержится красота предадут нас если мы понадеемся на них; красота не находится в них, она лишь приходит через них. Эти понятия - красота, память о нашем прошлом - служат прекрасными образами того, к чему мы стремимся, однако, если их принять за сам предмет нашего желания, то они превращаются в немых идолов, разрывая сердца своих поклонников, потому что они не могут быть самим предметом; они лишь запах цветка, который мы не нашли, эхо мелодии, которую мы не слышали, новостями из страны, в который мы не были".

Основная мысль здесь носит глубоко августинианский характер: у творения возникает чувство стремления к своему Творцу, которое оно не в состоянии удовлетворить самостоятельно. Таким образом, чтобы дать правдоподобное богословское толкование общечеловеческому переживанию, по отношению к нему применяется по сути своей августинианская система.

Критика Фейербахом богословских систем, основанных на опыте

Как было отмечено выше, многие богословы считали философские системы, основанные на опыте, средством избежать тупика рационализма просвещения или трудностей, связанных с предполагаемой частностью христианского откровения. Фридрих Давид Эрнст Шлейермахер

может послужить прекрасным примером богослова, стремящегося использовать человеческий опыт в качестве исходной точки для христианского богословия. В частности, Шлейермахер привлек внимание к важности для богословия "чувства абсолютной зависимости". Изучая природу и происхождение этого чувства, возможно проследить его к его истокам от Бога. Такой подход весьма привлекателен. Однако, как показал Людвиг Фейербах, он поднимает множество проблем.

В предисловии в первом издании своей знаменитой работы *"Сущность христианства"* (1841 г.) Людвиг Фейербах отметил, что "цель настоящей работы заключается в том, чтобы показать, что сверхъестественные тайны религии основаны на достаточно простых естественных истинах". Основная мысль этой работы обманчиво проста, люди сами сотворили богов, которые стали воплощением их собственного идеализированного восприятия своих стремлений, нужд и страхов. Человеческое "чувство" не имеет никакого отношения к Богу; оно имеет чисто человеческое происхождение, неправильно истолкованное слишком бурным человеческим воображением. "Если чувство выступает в роли существенного средства или органа религии, тогда природа Бога оказывается не чем иным, как выражением природы чувств... Божественная сущность, воспринимаемая чувством, в действительности является лишь сущностью чувства, восхищенного и наслаждающегося собой - не чем иным, как самоопьяненным, самодовольным чувством".

С точки зрения Шлейермахера, природа религиозного самосознания такова, что из него можно вывести существование искупителя; для Фейербаха эта разновидность самосознания не более и не менее, чем человеческое осознание себя. Оно представляет собой ощущение себя, а не Бога. "Богосознание" оказывается всего лишь человеческим самосознанием, а не самостоятельной категорией человеческого опыта.

Анализ Фейербаха продолжает пользоваться влиянием в западном либеральном христианстве. Считают, что существование Бога основывается на человеческом опыте. Однако, как подчеркивает Фейербах, человеческий опыт может быть не чем иным, как восприятием себя, а не Бога. Может оказаться, что мы просто проецируем свой собственный опыт и называем результат "Богом", тогда как нам нужно было бы осознать, что это всего лишь опыт нашей человеческой природы. Подход Фейербаха представляет собой уничижительную критику гомоцентричных идей христианства.

Следует отметить, что фейербаховская критика религии теряет во многом свою силу при применении к нетеистическим религиям или богословским системам (например, к системе Карла Барта), которые считают божественное внешним по отношению к человечеству. Однако, она полностью оправдана применительно к теистическим построениям или истолкованиям человеческого эмоционального или психологического состояния. Действительно ли речь идет о Боге или Христе? Или мы просто спроецировали свои стремления и страхи на воображаемую трансцендентную область, или на отдаленную историческую фигуру, о которой мы мало что знаем?

Растущее убеждение в том, что христология должна быть объективно основана на жизни Иисуса Назарейского (которая занимает видное место в произведениях Вольфхарта Панненберга), по крайней мере, частично вызвано фейербаховской критикой религии. Сама идея о Боге, согласно Фейербаху, представляет собой иллюзию, которой мы, в принципе, могли бы избежать, а при достаточном росте самосознания, могли бы вовсе отбросить. Отсюда легко сделать небольшой, а возможно и неизбежный, шаг к марксистскому взгляду о том, что религиозные чувства порождены системой отчужденного общественного бытия.

В настоящей главе был сделан краткий обзор источников христианского богословия и некоторых споров, касающихся их возможностей и рамок. В последующих главах, войдя в область христианского богословия в собственном смысле этого слова, мы рассмотрим результаты их применения. Все, что было сказано выше можно считать всего лишь введением; теперь мы можем перейти к рассмотрению тем, для которых таким образом уже подготовлена почва.

Вопросы к шестой главе

1. Почему идея об откровении является настолько важной для христианского богословия?
2. Какие вопросы были затронуты в ходе спора между Эмилем Бруннером и Карлом Бартом по поводу естественного богословия?
3. В чем причина популярности "повествовательного богословия"?
4. Приведите несколько примеров влияния христианского богослужения на христианское богословие.
5. Что означает "пережить опыт" Бога?

ЧАСТЬ III. ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. ГЛАВА 7. ДОКТРИНА О БОГЕ

В предыдущих главах мы рассматривали историческое развитие христианского богословия, а также некоторые вопросы, связанные с источниками и методами. Вопросы, связанные с историей и методами, будут рассматриваться и далее, однако, оставшаяся часть настоящей книги будет посвящена, главным образом, богословским вопросам. Наиболее целесообразно начать это с рассмотрения христианской доктрины о Боге. В настоящей главе будут исследованы несколько общих вопросов, связанных с доктриной о Боге, обращая внимание на целый ряд проблем, которые имеют особое значение для современного периода: вопросы, поднятые с возникновением феминизма, новой озабоченности существованием в мире страданий, усиливающимися волнениями по поводу состояния окружающей среды. Следующая глава специально посвящена христианской доктрине о Троице, которая представляется студентам, вероятно, одним из наиболее сложных аспектов христианского богословия. Начнем наше обсуждение христианской доктрины о Боге с рассмотрения вопроса о роде. Принадлежит ли Бог к мужскому роду? Можно ли вообще говорить о том, что у Бога есть "род"?

ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ БОГ К МУЖСКОМУ РОДУ?

Как Ветхий, так и Новый Заветы используют по отношению к Богу характерные "мужские" языковые элементы. Греческое слово *"theos"* несомненно мужского рода, и большинство аналогий Бога, использованных в Священном Писании - например, отец, царь и пастырь - являются мужскими. Означает ли это, что Бог действительно принадлежит к мужскому роду?

Ранее, мы отмечали аналогическую природу богословского языка, согласно (см. раздел "Аналогия" в главе 5), в которой лица или социальные роли, взятые, в основном, из сельского мира древнего Ближнего Востока, подходят в качестве моделей для изображения личности или деятельности Бога. К одним из таких аналогий относится слово "отец". Однако, утверждение, что "отец в древнеизраильском обществе можно считать подходящей моделью для Бога" не равнозначно утверждению, что "Бог принадлежит к мужскому роду" или "Бог вписывается в рамки культурные древнего Израиля". Размышляя об этом вопросе в своей работе *"Новая Ева во Христе"* (1983 г.), Мэри Хейтер пишет:

"Представляется, что определенные "материнские прерогативы" в древнеизраильском обществе - например, ношение и успокоение маленьких детей - стали метафорами для обозначения действий Иеговы по отношению к Своим детям - Израилю. Точно так же, различные "отцовские прерогативы" - например, наказание сына - стали средствами передачи в системе образов Бога. Различные культуры и века, имеют различные представления о ролях, которые подходят для отца и которые подходят для матери".

Когда мы говорим о Боге как об Отце, мы подразумеваем, что роль отца в древнеизраильском обществе дает нам некоторое представление о природе Бога. Богу нельзя приписать ни мужские, ни женские половые признаки. Они относятся к признакам сотворенного порядка, и нельзя считать, что они имеют какое-либо прямое соответствие в природе самого Создателя.

Действительно, Ветхий Завет избегает приписывать Богу какие-либо половые функции из-за сильного языческого оттенка подобных ассоциаций. В ханаанских культах плодородия делался акцент на половых функциях богов и богинь; Ветхий Завет отказывается подтвердить, что пол Бога имеет какое-либо существенное значение. По утверждению Мэри Хейтер:

"Сегодня все большее число феминисток учат, что термин Бог/иня (англ *God/ess*) сочетает в себе и мужские, и женские признаки Бога. Им, как и тем, кто считает, что Бог принадлежит исключительно к мужскому полу, следует помнить, что любое приписывание Богу половых признаков представляет собой, по существу, возвращением к язычеству".

Нет необходимости возвращаться к языческим идеям о богах и богинях, чтобы прийти к выводу о том, что Бог не принадлежит ни к мужскому, ни к женскому роду; эти идеи уже потенциально присутствуют в христианском богословии, хотя иногда и в скрытой форме. Вольфхарт Панненберг развивает эти вопросы далее в своем труде "*Систематическое богословие*" (1990 г.):

"Тема отцовской заботы передается в том, что Ветхий Завет сообщает нам об отцовской заботе Бога по отношению к Израилю. Половое определение отцовской роли не имеет к этому никакого отношения... Привнесение разделения по половому признаку в понимание Бога означает возврат к политеизму. Тот факт, что забота Бога об Израиле может быть также выражена в свете материнской любви, совершенно ясно показывает, сколь незначительную роль играют половые различия в нашем понимании Бога как Отца".

Стремясь выявить тот факт, что Бог не принадлежит к мужскому роду, целый ряд современных авторов исследовали идею о Боге как "матери" (которая подразумевает женские качества Бога) и как "друга" (которая подразумевает более нейтральные в родовом отношении качества Бога). Отличным примером этой тенденции представляется работа Салли Мак-Фейг "*Модели Бога*". Признавая, что определение Бога как отца не значит, что Он принадлежит к мужскому роду, она пишет:

"Бог как мать не подразумевает, что Бог и есть мать (или отец). Мы представляем Бога и как отца, и как мать, однако, мы осознаем насколько бессильными оказываются эти метафоры для передачи творческой любви Божией... Тем не менее, мы говорим об этой любви в словах, которые кажутся нам дорогими и понятными, в словах об отце и матери, которые дают нам жизнь, из чьих тел мы выходим, и от заботы которых мы зависим".

Интересно отметить, что новый интерес к вопросу о мужском роде Бога привел к тщательному прочтению духовной литературы прошедших периодов христианской истории и обнаружению того, сколь распространенным в прошлом было использование женских образов по отношению к Богу. Юлиан Норвичский является далеко не единственным средневековым христианским автором, который описывал Бога как "мать" - и, делая это, описывал глубоко ортодоксальные стороны природы Бога.

БОГ КАК ЛИЧНОСТЬ

В течение веков, и богословы, и простые христиане, не колеблясь, говорили о Боге в личностных терминах. Например, христианство приписало Богу целый ряд свойств - таких как любовь и замысел - которые вызывают сильные личностные ассоциации. Многие авторы указывали, что христианская практика молитвы представляется построенной по модели взаимоотношений между ребенком и родителем. Молитва выражает близкие отношения, которые сводятся к "доверию к лицу, которое по самому характеру своих отношений с нами достойно доверия" (Джон Омен).

Один из ведущих сотериологических образов апостола Павла, "примирение", совершенно четко построен по модели человеческих личностных взаимоотношений. Он подразумевает, что преобразование взаимоотношений между Богом и грешным человеком, которое достигается через веру, похоже на примирение между двумя людьми - возможно, между поссорившимися мужем и женой. г

Таким образом, имеются все основания полагать, что идея о Боге как личности составляет важнейшую часть христианского мировоззрения. Однако, такое предположение порождает ряд

сложностей, которые требуют тщательного рассмотрения. Особенно важное значение имеют следующие проблемы.

1. Эту мысль можно понять как указание на то, что Бог является человеком. Назвать Бога "личностью" означает низвести Его до нашего уровня. Как указал Пауль Тиллих, это порождает "трудности местонахождения". Указание на Бога как на личность подразумевает, что Бог, как и люди, находится в каком-то определенном месте. Учитывая современное понимание вселенной, такое предположение можно назвать устаревшим.

2. Доктрина о Троице говорит о Боге как о "трех лицах". Говорить о Боге как о личности таким образом подразумевает отрицание Троицы. С исторической точки зрения, это возражение представляется оправданным. В шестнадцатом веке, те авторы, которые говорили о боге как о личности, как правило отрицали, что Бог существует в трех лицах. Поэтому, в своих "*Философских комментариях*" епископ Беркли именно по этой причине призвал не говорить о Боге как о "лице".

Эти трудности, однако, могут быть смягчены. В ответ на первое, можно сказать, что указание на Бога как на личность может быть отнесено к категории аналогий. Оно подразумевает божественную способность и желание Бога устанавливать связь с другими. Это не подразумевает, что Бог является человеком, или что Он находится к конкретном месте во вселенной. Всякие аналогии действительны лишь до определенного момента. Данные аспекты аналогии никак нельзя признать действительными.

В ответ на тринитарные проблемы, следует отметить, что в течение веков значение слова "лицо" существенно изменилось. Слово "лицо" не имеет одинакового значения в следующих двух предложениях:

1. Бог существует в трех лицах.
2. Бог является лицом.

Мы рассмотрим этот вопрос подробнее в связи с самой доктриной о Троице (см. главу 8). Сейчас обратим наше внимание на исследование термина "лицо" (или "личность").

Определение "личности"

В общеупотребительном значении слово "лицо" (или "личность") стало обозначать немногим более, чем просто "отдельного человека". Это делает определение "Бог - личность" несколько проблематичным. Однако, как можно предположить, идея о "личности" имеет своя скрытые глубины, которые на первый взгляд можно пропустить. Первоначальным значением латинского слова "*persona*" ("личность") было "маска".

Развитие значения слова "*persona*" представляет собой само по себе захватывающий предмет для рассмотрения. Возможно, есть этимологическая связь между этим латинским и этрусским словом, обозначающим богиню Персефону (на этрусском языке говорило население древней Италии в окрестностях Рима). Участники празднеств, устраиваемых в ее честь, которые часто перерастали в оргии, одевали маски. Ко времени Цицерона, это слово приобрело целый спектр значений. Хотя значение "маска" все еще было основным, возник ряд интересных оттенков. Маски широко использовали в римских театрах, где они обозначали роли, играемые актерами в драмах. "*Persona*", таким образом, стало обозначать как "театральную маску", так и "театральный персонаж" или "роль в пьесе".

Раннее развитие этой идеи в христианском богословии принадлежит перу Тертуллиана. С точки зрения Тертуллиана, лицо это существо, которое говорит и действует. (Здесь ясно видно театральное происхождение этого термина). Окончательная формулировка этого определения принадлежит Боэцию. Еще в шестом веке он предложил следующее определение: "*Persona est*

naturae rationalis individua substantia" ("Лицо это индивидуальная субстанция, имеющая разумную природу").

Для раннехристианских авторов, слова "лицо", "личность" обозначали выражение индивидуальности человека, проявлявшейся в его словах и действиях. Однако, самым важным представляется акцент на социальных взаимоотношениях. Личностью можно назвать того, кто играет роль в социальной драме, кто вступает в отношения с другими. Личность имеет свою роль в системе общественных отношений. "Индивидуальность" не предполагает социальные отношения, в то время как "лицо" относится к роли, играемой индивидуумом в системе отношений, посредством которых это лицо воспринимается как отличное от других. Идея о "личностном Боге", таким образом, подразумевает Бога, с которым мы можем вступить в отношения, аналогичные тем, в которые мы вступаем с другими людьми.

В этой связи представляется полезным рассмотреть, какой подтекст несет в себе фраза "безличный Бог". Эта фраза наводит на мысль о Боге, Который отдален или отчужден, Который имеет дело с человечеством в целом (если вообще имеет), не принимая во внимание человеческую индивидуальность. Мысль о личностных отношениях, таких как любовь, предполагает, что отношения Бога с нами носят взаимный характер. Эта идея содержится в понятии о личностном Боге, а не в безличных концепциях о природе Бога. В идее о "безличном", которая проникла в христианскую мысль о природе Бога, присутствует сильный отрицательный оттенок.

Это положение можно полнее осознать, обратившись к безличным концепциям Бога, сформулированным Аристотелем и Спинозой. Как указал Дж. Уэбб:

"Аристотель не говорил и не мог говорить о любви Божией к нам в каком бы то ни было смысле. Согласно принципам аристотелевского богословия, Бог не может знать или любить что-то меньшее, чем Он сам... Он полностью трансцендентен и находится вне досягаемости для личного общения. Чрезвычайно поучительно проследить, какие изменения вносит верный последователь Аристотеля св. Фома Аквинский в понятие своего учителя о Боге, чтобы обосновать промысел Божий о людях и общение человека с Богом, которых требовали его вера и религиозный опыт".

Спиноза испытал ту же трудность. Он признавал, что мы, будучи людьми, должны любить Бога; однако, он никак не хотел признавать, что эта любовь каким-то образом разделяется Богом. Это улица с односторонним движением. Спиноза отказывался признать двусторонние взаимоотношения, которые подразумеваются понятием о Боге-личности, Который любит людей и любим ими.

С чего же начать более подробное рассмотрение того, что значит быть "лицом"? Ниже мы рассмотрим существенный вклад, сделанный в этот вопрос в двадцатом веке и получивший название диалогического персонализма. Однако, вначале вернемся к вопросу о том, почему христиане говорят о Боге и как о "лице", и как о "трех лицах".

Когда христиане говорят о Боге как о личности, они имеют в виду то, что с Богом возможно вступить в личные отношения. Человеческие личные отношения признаны подходящей аналогией или моделью наших отношений с Богом. Интересным в этом отношении представляется использование Павлом образа примирения, поскольку он подразумевает аналогию между примирением двух отчужденных людей и примирением грешного человека с Богом.

Когда говорят о Боге как о трех лицах, то признают сложность этих отношений с Богом и того, как они устанавливаются. Этим признается сложность божественных действий, которые стоят за способностью Бога вступать в отношения с нами, людьми. Этим выражается понимание того, что внутри Самой Троицы существует целая сеть взаимоотношений, и эта сеть лежит в основе наших отношений с Богом. Эти вопросы будут подробнее исследованы в ходе нашего рассмотрения Самой Троицы. Сейчас обратим наше внимание на современный философский анализ идеи о "лице", который представляет значительный интерес для христианского богословия.

Диалогический персонализм

В своей крупной работе *"Я и Ты"* (1927 г.) еврейский автор Мартин Бубер провел основополагающее разграничение между двумя категориями взаимоотношений: отношениями "Я-Ты", которые носят "личный" характер, и отношениями "Я-Оно", которые являются безличными. Рассмотрим вначале это основополагающее разграничение подробнее, а затем перейдем к исследованию его богословского значения.

1. Отношения "Я-Оно". Бубер использует эту категорию для обозначения отношений между субъектами и объектами - например, между человеком и карандашом. Человек активен, в то время как карандаш пассивен. На философском языке эта категория часто называется "субъектно-объектными отношениями, в которых активный субъект (в данном случае, человек) вступает в связь с неактивным объектом (в данном случае, карандашом). Согласно Буберу субъект действует как "Я", а объект - как "Оно". Таким образом, отношения между человеком и карандашом можно назвать отношениями типа "Я-Оно".

2. Отношения "Я-Ты". Рассматривая эту категорию, мы подходим к самому сердцу философии Бубера. Отношения типа "Я-Ты" существуют между двумя активными субъектами - между двумя лицами. Это нечто взаимное и обоюдное. "Элемент "Я" отношений "Я-Ты" выступает как личность и начинает осознавать себя". Иными словами, Бубер высказывает предположение, что человеческие взаимоотношения могут послужить примером наиболее существенных черт отношений "Я-Ты". Именно эти отношения, эта неуловимая и невидимая связь между двумя лицами, лежат в центре идеи Бубера об отношениях "Я-Ты".

Познание типа "Я-Оно" можно охарактеризовать как косвенное, опосредованное и имеющее особое содержание. В отличие от этого, познание "Я-Ты" является прямым, непосредственным и в нем отсутствует какое-либо особое содержание. "Оно" узнается по измеримым параметрам - высоте, весу, цвету. Мы можем дать ему хорошее физическое описание. Однако, "Ты" познается непосредственно. Язык позволяет нам сделать жизненно важное разграничение между "знанием о чем-либо" и "знанием кого-либо". Приблизительно это же разграничение стоит за буберовскими категориями отношений "Я-Оно" и "Я-Ты". Мы знаем про "Оно", однако, мы знаем и нас знает "Ты". "Знание о чем-либо" подразумевает способность выразить содержание знания. Однако, в строгом смысле слова, "знание кого-либо не имеет содержания". Это знание не может быть по-настоящему выражено.

Таким образом, для Бубера отношения "Я-Ты" выступают как взаимные, обоюдные и бессодержательные. В них оба партнера сохраняют свою субъективность и воспринимают другое лицо как субъект, а не объект. В то время как отношения "Я-Оно" подразумевают активный субъект, изучающий пассивный объект, отношения "Я-Ты" предусматривают связь двух взаимно активных субъектов. Именно эти отношения - нечто, не имеющее реального содержания, но тем не менее существующее - находятся в центре личного взаимодействия. Используя слова Бубера "не особое содержание, но Присутствие, Присутствие как сила".

Каковы же богословские следствия этого подхода? В чем философия Бубера помогает нам понять и исследовать идею о Боге как личности? Возникает целый ряд ключевых идей, каждая из которых имеет важное и полезное богословское применение. Кроме того, Бубер сам предвосхитил некоторые из них. В заключительных разделах книги *"Я и Ты"* он исследует приложение своего подхода к рассуждениям о Боге -или, используя предложенный им термин, "Абсолютном Ты".

1. Согласно Мартину Буберу, Бога нельзя свести к концепции или какой-то аккуратной концептуальной формулировке. Так можно относиться только к "Оно". Для Бубера Бог есть "Ты, который, по самой Своей природе, не может стать Оно. Иными словами, Он является существом, которое отвергает всякие попытки объективации и превосходит всякое описание." Богословие должно научиться признавать реальность присутствия Божиего, осознавая, что это присутствие не может быть сведено к аккуратному набору тезисов.

2. Этот подход также дает нам ряд важных взглядов на идею об откровении (см. раздел "Модели откровения" в главе 6). С точки зрения христианского богословия, откровение Божье не просто открытие фактов о Боге, но Самооткровение Божье. Открытие идей о Боге должно дополняться откровением Бога как лица, присутствие должно сопровождать содержание. Мы могли бы сказать, что откровение включает знание Бога и как "Оно" и как "Ты". Мы узнаем что-то о Боге; однако, в то же время мы узнаем Бога. Познание Бога, таким образом, оказывается не просто сбором информации о Боге, но и личными отношениями.

3. "Диалогический персонализм" Бубера также избегает идеи о Боге как объекте, которая, вероятно, выступает в роли наиболее слабого и сильно критикуемого аспекта определенной части либерального богословия девятнадцатого века. Характерная для девятнадцатого века фраза "поиски Бога человеком" выражала главное положение этого взгляда: Бог есть "Оно", пассивный объект, ждущий обнаружения богословами, которые выступают в роли активных субъектов. Авторы диалектической школы, особенно Эмиль Бруннер в своей работе "Истина как встреча", утверждали, что Бога следует рассматривать как Ты - активный субъект. Как Таковой, Бог может отнять у людей инициативу - через Самооткровение и готовность быть познанным в исторической и личной форме, а именно, в лице Иисуса Христа. Богословие, таким образом, становится не богоискательством, а человеческим откликом на Самооткровение Божье.

Этот акцент на "Боге-личности" ставит ряд вопросов, один из которых касается степени, в которой Бог может разделять человеческие переживания. Если Бог личностей, то можно говорить о том, что Бог "любит" людей. Насколько далеко можно эту мысль довести? Можно ли, например, говорить о "страдающем" Боге?

МОЖЕТ ЛИ БОГ СТРАДАТЬ?

Христианское богословие поднимает ряд захватывающих вопросов. Некоторые из них интересны сами по себе. Другие интересны, потому что они открывают перед нами вопросы более широкие. Вопрос о том, может ли Бог страдать, принадлежит к обеим категориям. Если Бог может страдать, то сразу же возникает точка соприкосновения между Богом и болью человеческого мира. О Боге нельзя в таком случае сказать, что Он защищен от страданий творения. Это имеет большое значение для размышлений над проблемой зла и страдания.

Этот вопрос представляет интерес и в другом аспекте. Он приглашает нас поразмышлять над тем, почему такое большое количество авторов питает отвращение к мысли о "страдающем Боге". Для исследования этого вопроса рассмотрим исторический фон раннехристианского богословия. Хотя христианство возникло в Палестине, оно стремительно распространилось в другие области Восточного Средиземноморья, такие как современная Турция и Египет, и утвердилось в таких городах как Антиохия и Александрия. В ходе этого процесса оно вступило в соприкосновение с эллинистической культурой и греческим образом мысли.

Одним из основных вопросов, которые возникают из этого наблюдения, выявляется следующий. Восприняли ли христианские богословы, работающие в эллинистическом окружении, какие-либо греческие мысли? Иными словами, исказилось ли в основе своей палестинское Евангелие при прохождении через эллинистическую призму? Особое внимание было сосредоточено на введении в богословие метафизических терминов. Некоторые ученые считают, что произошло наложение статического греческого образа мысли на динамичное семитское мировоззрение. В результате, как утверждают они, произошло искажение смысла Евангелия.

Со времен эпохи Просвещения, этот вопрос стал привлекать все более серьезное внимание. Большое значение в этой связи имело движение, известное как движение "истории догмы" (рабочий перевод несколько устрашающего немецкого термина "*Dogmengeschichte*"). Такие авторы как Адольф фон Гарнак (1851- 1930 гг.) изучали историческое развитие христианской доктрины с целью установления, можно ли эти искажения выявить и исправить. В своей солидной работе "*История догмы*", которая в английском переводе занимает семь томов, Гарнак

утверждает, что метафизике нельзя было позволить проникнуть в христианское богословие. С точки зрения Гарнака, классическим примером доктрины, покоящейся на метафизическом, а не на евангелическом основании служит доктрина о воплощении.

Многие авторы, которые считали, что Гарнак неправ, подвергая таким образом доктрину о воплощении критике, тем не менее полагали, что классические греческие идеалы все же проникли в христианское богословие. Поиски этих нежелательных заимствований продолжались. В настоящее время общепризнанно, что идея о Боге, который неподвержен страданиям, может представлять собой именно то, о чем беспокоился Гарнак. Ниже мы рассмотрим классическую языческую идею об *"apatheia"* ("бесстрастности" или "нечувствительности") Божьей -взгляд, согласно которому, Бог неподвержен каким-либо человеческим эмоциям или боли.

Классический взгляд: Бесстрастность Бога

В классическом понимании Бога, выраженном, например, в таких платоновских диалогах как *"Республика"*, преобладает понятие о совершенстве. Быть совершенным означает быть неизменным и самодостаточным. Невозможно, поэтому, чтобы такое совершенное существо было затронуто или изменено чем-то кроме себя самого. Кроме того, совершенство понималось в очень статичном смысле. Если Бог совершенен, то изменения в какую-либо сторону невозможны. Если Бог изменяется, то Он либо отдаляется от совершенства (что означает, что Он более не совершенен), либо движется к совершенству (что означает, что Он не был совершенен в прошлом). Вторя этим идеям, Аристотель заявил, что "всякое изменение будет изменением к худшему", и таким образом, оградил божественное существо от изменений и страданий.

Такое понимание Бога перешло в христианское богословие еще на ранней стадии. Филон Александрийский, эллинизированный иудей, чьи произведения пользовались популярностью у раннехристианских авторов, написал трактат, озаглавленный *"Quod Deus immutabilis sit"* ("О том, что Бог неизменен"), в котором страстно отстаивал бесстрастность Божию. Места Библии, в которых говорится о страданиях Бога, утверждал он, следует воспринимать как метафоры и не признавать за ними их полного буквального значения. Признание изменяемости Божьей означает отрицание божественного совершенства. "Что может быть дерзостней, чем предполагать, что Неизменный изменяется?" - спрашивал Филон. Казалось, что на этот вопрос не может быть ответа.

С точки зрения Филона, нельзя допустить, чтобы Бог страдал или испытывал что-то, похожее на страсть. Находясь под влиянием этой идеи, Ансельм Кентерберийский утверждал, что Бог сострадательен в понятиях нашего опыта, но не в понятиях Своей божественной сущности. Язык любви и сострадания, примененный в отношении Бога, рассматривается как образный. Мы можем воспринимать Бога сострадательным, тем не менее, это не означает, что Богу действительно присуща сострадательность. Ансельм рассуждает об этом в своей работе *"Proslogion"*:

"Ты сострадательен в понятиях нашего опыта, но не в понятиях своего существа... Так как, когда ты видишь нас в нашем негодном состоянии, мы ощущаем действие этого сострадания, но не ощущаем это чувство. Так что ты сострадательен, поскольку ты спасаешь негодных и щадишь тех, кто грешит против тебя, однако, Ты не сострадательен, потому что Ты не испытываешь сострадания к негодности".

Фома Аквинский развивает этот взгляд, в первую очередь, в своих размышлениях о любви Божией к грешникам. Любовь подразумевает уязвимость и, потенциально, Бога могут тронуть наши горести или несчастья. Фома Аквинский отбрасывает эту возможность: "Милосердие является чертой Бога, при условии, что оно считается действием, а не чувством страдания. Богу не пристало печалиться о несчастьях других".

Здесь возникает очевидная трудность. Иисус Христос страдал и умер на кресте. Традиционное христианское богословие заявляет, что Иисус Христос есть воплощенный Бог. Из этого, казалось бы, следует, что Бог страдал во Христе. (Здесь имеется в виду вопрос о "передаче свойств", который будет рассмотрен в соответствующем разделе в следующей главе). Ничего подобного,

заявляет большинство патристических авторов, находящихся под глубоким влиянием языческой идеи о бесстрастности Бога. Иисус Христос страдал в Своей человеческой, а не божественной природе. Таким образом, Бог не испытал человеческие страдания и оставался незатронутым этим аспектом мира.

Страдающий Бог

Выше мы уже видели, как в патристический и средневековый периоды идея о бесстрастности Бога достигла значительного влияния. И все же, она вызвала протесты. Вероятно, наиболее известным из них можно считать "богословие креста" Мартина Лютера, которое возникло в период 1518-1519 гг. В ходе Гейдельбергского диспута (1518г.) Лютер противопоставил два образа мысли о Боге. "Богословие славы" (*theologia gloriae*) воспринимает славу, силу и мудрость Божию в творении. "Богословие креста" (*theologia crucis*) выявляет скрытые страдания Божьи и Его унижение на кресте Христовом. Говоря о том, как Бог участвует в страданиях распятого Христа, Лютер намеренно использует фразу "*Deus crucifixus*" ("распятый Бог").

В конце двадцатого века говорить о страдающем Боге стало своего рода "новой ортодоксальностью". Книга Юргена Мольмана "*Распятый Бог*" (1974 г.) считается наиболее значительной работой, излагающей эту мысль, она вызвала оживленные обсуждения. Что же привело к возрождению идеи о страдающем Боге? Можно выделить три причины, каждая из которых возникла в период после первой мировой войны. Их сочетание привело к возникновению и широкому распространению скептицизма в отношении традиционных идей о бесстрастности Божией.

1. *Возникновение протестующего атеизма.* Ужасы первой мировой войны оказали глубокое воздействие на западную богословскую мысль. Страдания этого периода привели к широкому распространению мнения, что либеральный протестантизм был роковым образом скомпрометирован своим оптимистическим взглядом на природу человека. Далеко не случайно, что после этой трагедии возникло диалектическое богословие. Другим важным следствием стало движение, известное как "протестующий атеизм", которое выдвинуло серьезные нравственные возражения против веры в Бога. Как можно было верить в Бога, Который стоял выше таких страданий и боли мира.

Зарождение подобных идей можно найти в романе Федора Достоевского "*Братья Карамазовы*". Они получили более полное развитие в двадцатом веке, часто используя в качестве модели персонаж из романа Достоевского, Ивана Карамазова. Бунт Карамазова против Бога (или, точнее, идеи о Боге) имеет в своей основе отказ признать то, что страдания невинного ребенка могут быть оправданы. Альбер Камю развил эти идеи и своей работе "*L'homme revolte*" ("Бунтующий человек"), в которой карамазовский протест был выражен как "метафизический бунт". Такие авторы как Юрген Мольман видели в этом протесте против невозмутимого Бога "единственный серьезный повод для атеизма". Эта глубоко нравственная форма атеизма требовала серьезного ответа со стороны богословия - богословия страдающего Бога.

2. *Возрождение интереса к работам Лютера.* В 1883 г. было начато веймарское издание произведений Лютера, посвященное 400-летней годовщине со дня его рождения. Возникшая в результате этого издания доступность трудов Лютера (многие из которых не были ранее опубликованы) привела к возрождению его научных взглядов, особенно в немецких богословских кругах. Такие ученые, как Карл Холль, подготовили почву для оживления интереса ко многим идеям Лютера, особенно к "богословию креста". Лютеровские идеи о "Боге, Который скрыт в страданиях" стали доступны именно в тот момент, когда они были нужны.

3. *Растущее влияние движения "истории догмы".* Хотя это движение достигло своей кульминации в конце девятнадцатого века, потребовалось некоторое время для того, чтобы его воздействие пришло в христианское богословие в целом. Ко времени окончания первой мировой войны, возросло осознание того, что в христианское богословие проникли многочисленные греческие идеи (например, о бесстрастности Божией). Значительное внимание было обращено на

искоренение этих идей. Протестующий атеизм создал климат, в котором стало апологетической необходимостью говорить о страдающем Боге. Сторонники движения "истории догмы" объявили, что в патристический период христианская мысль повернулась в неправильную сторону, и что создавшееся положение можно успешно исправить. Заявления христиан о том, что Бог выше страданий или что он неуязвим, были признаны неподлинными. Настало время выявить подлинные христианские идеи о страданиях Бога во Христе.

Следует также упомянуть еще о трех соображениях. Во-первых, процессуальная мысль дала новый стимул к тому, чтобы видеть в Боге "товарища по страданию, Который понимает" (А. Н. Уайтхед). И все же, многие из тех, кто приветствовал этот взгляд, колебались по поводу богословских следствий, которые вытекали из него. Акцент процессуальной мысли на главенстве творческого начала, казалось, в значительной мере не согласовывался с традиционной христианской мыслью о трансцендентности Бога. Приемлемой альтернативой было обоснование понятия о Боге как о "товарище по страданиям" Самоограничением Божьим, особенно во кресте Христовом.

Во-вторых, новые исследования Ветхого Завета - например, работы Авраама Гешеля *"Бог пророков"* (1930 г.) и Т. Э. Фретхайма *"Страдания Бога"* (1984 г.) - привлекли внимание к тому, как в Ветхом Завете Бог часто изображался разделяющим горести Израиля. Бога ранят и трогают страдания Его народа. Если классический теизм не мог примириться с этим взглядом, то тем хуже для него.

В-третьих, само понятие о "любви" стало в нынешнем веке предметом оживленного обсуждения. Богословы, стоящие на традиционных позициях - например, позициях Ансельма и Фомы Аквинского - определяли любовь как выражение и проявление заботы и доброй воли по отношению к другим. Согласно этому определению вполне можно говорить о "бесстрастной любви Божьей" - то есть, о любви, не вызывающей эмоциональных переживаний по поводу положения объекта любви. И все же, новый интерес к психологии человеческих эмоций поставил ряд вопросов по поводу этого понятия о любви. Можно ли по-настоящему говорить о "любви" без взаимного участия в страданиях и чувствах? "Любовь" подразумевает осознание любящим страданий любимого и поэтому, представляет собой форму участия в горестях. Подобные соображения подорвали интуитивную (но не интеллектуальную) достоверность идеи о бесстрастном Боге.

Среди важнейших работ по вопросу о богословских следствиях идеи о "страдающем Боге" следует, очевидно, выделить две, как имеющие особое значение.

1. В своей работе *"Распяты́й Бог"* (1974 г.) Юрген Мольтман утверждал, что крест выступает в качестве одновременно основания и критерия истинного христианского богословия. Страсти Христа, и особенно Его возглас - "Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?" (Мр.15.34) - стоит в центре христианского мышления. Крест следует рассматривать как событие, произошедшее между Отцом и Сыном, в котором Отец выстрадал смерть Своего Сына, чтобы искупить грешное человечество.

Мольтман утверждает, что Бога, Который не может страдать, можно считать ущербным, а не совершенным Богом. Подчеркивая, что Бога нельзя заставить измениться или претерпеть страдания, Мольтман заявляет, что Бог Сам пожелал претерпеть эти страдания. Эти страдания Бога становятся следствием Его решения, и готовности страдать:

"Бог, Который не может страдать, беднее любого человека. Поскольку Бог, Который не в состоянии страдать, является Существом, Которое не может проявить участие. Страдания и несправедливость не трогают Его. А поскольку Он совершенно нечувствителен, Его ничто не может тронуть или потрясти. Он не может плакать, так как у Него нет слез. Тот, кто не может страдать, не может и любить. Поэтому, Он оказывается Существом без любви".

Здесь Мольтман сводит воедино ряд соображений, которые были отмечены выше, включая идею о том, что любовь предусматривает участие любящего в страданиях любимого.

2. В своей работе *"Богословие боли Божьей"* (1946 г.) японский автор Казо Китамори утверждает, что истинная любовь коренится в страданиях. "Бог является раненым Господом, несущим боль в Себе". Бог, благодаря тому, что Он Сам испытывает боль и страдания, в состоянии придать человеческим страданиям смысл и достоинство. Как и Мольтман, Китамори основывается на лютеровском богословии креста.

На первый взгляд, мысль о страдающем Боге может показаться еретичной в глазах христианской ортодоксальности. В патриотическом богословии можно выделить два неприемлемых взгляда, связанных со страданиями Бога - *патрипассианство* и *теопасхитизм*. Первый считался ересью, а второй потенциально вводящим в заблуждение. Оба они заслуживают краткого рассмотрения.

Патрипассианство возникло в III в. и было связано с такими авторами как, Ноэт, Праксей и Савеллий. Оно было основано на вере, что Отец страдал так же, как и Сын. Иными словами, страдания Христа на кресте следует считать страданиями и Отца. По мнению этих авторов, единственным отличием между Лицами Троицы выступает образ действий или функции. Иными словами, Отец, Сын и Святой Дух представляются лишь различными способами бытия или выражения одной и той же божественной сущности. Эта форма модализма, часто известная как савеллианство, будет рассмотрена ниже в связи с доктриной о Троице.

Теопасхитизм возник в VI в. и связан с такими авторами, как Иоанн Максенций. Основным положением этого движения было "Одно из Лиц Троицы было распято". Эта формула может быть истолкована во вполне ортодоксальном смысле (она похожа на известную формулу Лютера "распятый Бог") и как таковая, пользовалась поддержкой Леонтия Византийского. Однако, более осторожные авторы, такие как папа Гормизд (умер в 523 г.), считали эту доктрину потенциально вводящей в заблуждение, и от нее постепенно отказались.

Доктрина о страдающем Боге оправдывает теопасхитизм и трактует взаимоотношения страдающего Бога и Христа таким образом, что удается избежать патрипассианских трудностей. Китамори, например, выделяет способы которыми Отец и Сын страдают. "Бог Отец, Который скрыл Себя в смерти Бога Сына, является Богом в боли. Поэтому, боль Бога не просто боль Бога Сына или Бога Отца, но боль двух Лиц, Которые по существу едины". Вероятно, наиболее утонченная формулировка этой доктрины содержится в работе Юргена Мольмана "Распятый Бог" и звучит следующим образом.

"Отец и Сын страдают - однако, они испытывают это страдание по разному. Сын страдает от боли и смерти на кресте; Отец теряет Сына и страдает от этой потери. Хотя в крестных страданиях участвуют и Отец, и Сын, их участие нельзя назвать идентичным (патрипассианская позиция), а различным. "В страстях Сына Отец Сам испытывает боль оставленности В смерти Сына смерть приходит к Самому Богу, и Отец, в Своей любви к покинутому человечеству, страдает от смерти Сына".

Уверенное заявление Мольмана о "смерти Бога" естественным образом подводит нас к рассмотрению вопроса о том, можно ли считать Бога умершим.

Смерть Бога?

Если Бог может страдать, то может ли Он умереть? Или он мертв сейчас? Эти вопросы требуют рассмотрения в ходе любых рассуждений, касающихся страданий Бога во Христе. Свидетельствами христианских верований служат только учебники по богословию, но и религиозные гимны. Целый ряд известных гимнов христианской Церкви упоминает о смерти Бога, ликуя по поводу парадокса, заключающегося в том, что бессмертный Бог может умереть на кресте. Вероятно наиболее известным примером может послужить гимн "Может ли это быть", написанный Чарльзом Уэсли в восемнадцатом веке. Он включает такие строки:

Поразительная любовь! Как это может быть, Чтобы Ты, мой Бог, умер за меня?

Эти строки выражают мысль о том, что бессмертный Бог отдается смерти, что становится выражением любви и верности обетованиям. Эта же мысль выражена и в другом месте этого же гимна:

Все это тайна!

Бессмертный умирает!

Как постичь

Его удивительный замысел?

Но как же, возникает неизбежный вопрос, можно говорить о том, что Бог "умирает"?

В течение нескольких недель в 1965 г. вопросы богословия не сходили с первых полос газет в Соединенных Штатах. Журнал *"Time"* вышел специальным выпуском, в котором объявлялось, что Бог мертв. Такие лозунги, как "Бог мертв" и "Смерть Бога" привлекли к себе общенародный интерес. В журнале *"Christian Century"* от 16 февраля 1966 года был помещен сатирический бланк заявления о вступлении в "Клуб мертвого Бога". В научных журналах стали появляться новые термины: такие слова, как "теотанасия", "теотанатология" и "теотанатопсис" были у всех на слуху, пока, к счастью, они не были преданы заслуженному забвению.

За лозунгом "Смерть Бога" можно выявить два совершенно различных потока рассуждений.

1. Мнение, связываемое, главным образом, с немецким философом Ницше, о том, что человеческая цивилизация достигла такой стадии своего развития, что она может отказаться от понятия о Боге. Кризис веры на Западе, особенно в Западной Европе, который зарождался в девятнадцатом веке, наконец достиг зрелости. Историк современной мысли Карл Бекер описывает это явление следующим образом:

"Это напоминало слухи, которые зародились неизвестно когда, однако, стали такими настойчивыми, что их нельзя было более игнорировать: слух о том, что Бог, тайно уйдя ночью, собирался пересечь границы известного мира и оставить человечество в беде. Нам необходимо осознать, что в те годы над Богом проходил суд".

Те же чувства выражены в поэме Т. С. Элиота *"Скала"*:

"Кажется, что случилось то, что никогда не случалось раньше: хотя мы не знаем, когда, почему, как и где. Люди оставили Бога, но не ради других богов; и этого раньше никогда не бывало".

Заявление Ницше (*"Счастливая наука"*, 1882 г.) о том, что "Бог мертв! Бог остается мертвым! И это мы убили Его!" таким образом выражает общую культурную атмосферу, в которой не остается места для Бога. Этот светский взгляд хорошо исследован в работе Гебриэла Ваха-ниана *"Смерть Бога: культура нашей постхристианской эры"* (1961 г.). Вильям Гамильтон выразил это чувство следующим образом:

"Мы говорим не об отсутствии ощущения Бога, но об ощущении Его отсутствия... Необходимо заявить о смерти Бога; уверенность, с которой мы считали, можно говорить о Боге, прошла... Остается чувство пустоты, неверия, потерянности, отсутствия не просто идолов и богов, Самого Бога. Это ощущение не ограничивается несколькими невротичными типами, оно не относится к частным или внутренним. Смерть Бога - публичное событие нашей истории".

Хотя предсказания полной секуляризации западного общества остаются неисполненными, мотив "смерти Бога" передает атмосферу этого критического момента западной культуры.

Это явление имело важные следствия для тех христианских богословов, которые в своих рассуждениях исходили из событий культурной жизни. В своей работе *"Светское значение Евангелия"* (1963 г.) Пауль ван Бурен, утверждая, что слово "Бог" перестало иметь какое-либо значение, пытается изложить евангелие в чисто атеистическом свете. Вера в трансцендентного Бога подменяется приверженностью к "этике Иисуса", в центре которой находится уважение к образу жизни Иисуса. В своей работе *"Евангелие христианского атеизма"* (1966 г.) Томас Дж. Дж. Альтицер вновь поднял вопрос о том, что, хотя нельзя больше говорить о том, что Иисус был Богом, можно сказать, что Бог был Иисусом -придавая таким образом авторитет словам и поступкам Иисуса, несмотря на то, что вера в Бога более не сохраняется.

2. Этому полностью противостоит мнение о том, что Иисус Христос имеет столь высокую степень отождествления с Богом, что можно говорить о Боге "умирающем" во Христе. Точно так, как можно говорить о том, что Бог страдал во Христе, можно говорить и о том, что Бог таким же образом испытал смерть или "тленность". Этот взгляд представляет значительно меньший культурный интерес, хотя он, вероятно имеет большую важность в богословском отношении. Частично, в ответ на определенные явления в Соединенных Штатах, в частности на широкое распространение лозунга "Бог мертв", Эберхард Юнгель написал работу, озаглавленную *"Смерть живого Бога"* (1968 г.) в которой он утверждает, что через смерть Христа Бог вовлекается в "*Verganglichkeit*" - немецкое слово, которое часто переводится как "тленность". Таким образом, Юнгель, который подробнее разработал эти идеи в своей книге *"Бог как тайна мира"* (1983 г.), видит в теме "смерти Бога" важное утверждение самоотождествления Бога с преходящим миром страданий. Разрабатывая родственную идею в своей работе *"Распяты́й Бог"*, Юрген Мольтман говорит (хотя, как может показаться, несколько завуалировано) о "смерти Бога". Бог отождествляет Себя со всеми, кто страдает и умирает, и таким образом участвует в человеческих страданиях и смерти. Эти моменты человеческой истории включаются в историю Бога. "Признание Бога в крестных страданиях Христа... означает признание креста, неразрешимых страданий, смерти и безнадежного отрицания Бога". Мольтман излагает этот взгляд, используя страшный эпизод из романа Эли Визеля *"Ночь"*, в котором описывается казнь в Освенциме. В толпе, которая наблюдала повешение трех человек, кто-то спросил "Где же Бог?". Мольтман приводит этот эпизод, чтобы показать, что через крест Христов Бог ощущает и испытывает смерть. Бог знает, что такое смерть.

ВСЕМОГУЩЕСТВО БОЖЬЕ

Никео-Цареградский символ веры начинается уверенными словами "Верую в Бога, Отца всемогущего..." Вера во "всемогущего" Бога, таким образом, представляет собой существенный элемент традиционной христианской веры. Что же означает "всемогущество" Божье? С точки зрения здравого смысла, можно определить всемогущество следующим образом: если Бог всемогущ, то Он может сделать все, что угодно. Конечно же, Бог не может создать квадратный круг или круглый треугольник; это было бы логическим противоречием. Однако, идея о божественном всемогуществе, похоже, подразумевает, что Бог может сделать все, что не влечет очевидное противоречие.

Более коварной проблемой становится следующий вопрос: "Может ли Бог создать камень, который нельзя поднять?". Если Бог не может создать такой камень, то идея о божественном всемогуществе представляется опровергнутой. Однако, если Бог может создать такой камень, тогда Он не может сделать другое - а именно, поднять этот камень. В обоих случаях следует, что Бог не всемогущ.

Такие логические изыскания представляют, несомненно, некоторую ценность, поскольку они проливают свет на трудности, с которыми сопряжены попытки описания Бога. Одним из важных правил христианского богословия является четкое определение значения терминов. Слова с одним

значением в светском контексте, часто могут иметь другое, более тонкое и имеющее нюансы богословское значение. Как мы увидим ниже, отличным примером этого правила служит термин "всемогущество".

Определение "всемогущества"

Исследуем определение "всемогущества", рассмотрев некоторые доводы, приведенные К. С. Льюисом в его знаменитой книге *"Проблема боли"*. Льюис начинает с постановки проблемы, которую он формулирует следующим образом:

"Если Бог благ, то Он хочет сделать Свои творения совершенно счастливыми, а если Бог всемогущ, то Он может сделать то, что Он хочет. Однако, Его творения несчастливы. Поэтому, Бог не достаточно благ и/или недостаточно могуществен. В этом заключается проблема боли в простейшей ее форме".

Что же имеется в виду под словами, что Бог всемогущ? Льюис утверждает, что это не означает, будто Бог может делать все. После того, как Бог решает сделать что-либо определенное, или повести себя определенным образом, другие возможности исключаются.

"Если вы сказали: "Бог может дать Своим творениям свободную волю и в то же время ее удержать", то вы ничего не сказали о Боге: бессмысленные сочетания слов не станут вдруг осмысленными только потому, что вы присоедините к ним два других слова: "Бог может". Остается истиной, что для Бога возможно любое дело: внутренняя невозможность не есть дело, а нечто не существующее реально".

Следовательно, Бог не может сделать то, что невозможно логически. Однако, Льюис идет дальше: Бог не может сделать ничего, что не соответствует Его природе. Не просто логика, утверждает он, но сама природа Бога не дает ему делать определенные вещи.

Этот вопрос убедительно изложен Ансельмом Кентерберийским в его работе *"Proslogion"*, когда он рассуждает о природе Бога.

"Как можно быть всемогущим и в то же время не иметь возможности делать все? Но как можно делать все и в то же время не быть испорченным, не лгать, не делать истинное ложным?... Или способность делать это служит выражением не силы, а бессилия".

Иными словами говоря, некоторые качества могут быть истолкованы как результат отсутствия силы, а не ее наличия. Рассмотрим, например, вопрос: "Может ли Бог согрешить? Христианское богословие склонно игнорировать этот вопрос как абсурдный. Характерным можно считать ответ Фомы Аквинского:

"Грех означает отсутствие действий. Поэтому, способность согрешить означает неспособность предпринять какие-то действия, что несовместимо со всемогуществом. Бог не может согрешить именно потому, что Он всемогущ".

В этой связи, однако, следует упомянуть еще об одном сложном вопросе, который подвергся исследованию таких авторов, как Вильям Оккам. Он касается "двух сил Божьих" и будет рассматриваться в следующем разделе данной книги.

Две силы Божьи

Как может Бог действовать абсолютно надежно, не будучи подвержен внешней силе, которая заставляет Его действовать определенным образом? Этот вопрос вызвал жаркие споры в Париже в XIII в. в связи с определенной формой детерминизма, связанной со взглядами Аверроэса. С точки зрения Аверроэса, надежность Бога основана на внешнем воздействии. Бог вынужден действовать определенным образом и, поэтому, действует надежно и последовательно. Такой подход, однако,

вызвал серьезные подозрения у многих богословов, которые видели в нем грубое отрицание божественной свободы. Но как же можно сказать, что Бог действует последовательно, если это не происходит под внешним принуждением.

Ответ, данный на этот вопрос такими авторами как Дуне Скот и Вильям Оккам, можно свести к следующему: надежность Бога в конечном итоге коренится в самой божественной природе. Бог действует надежно не потому, что кто-то заставляет Бога действовать таким образом, а из-за сознательного и свободного божественного решения действовать именно так.

Рассматривая первую строку апостольского символа веры - "Верую в Бога, Отца всемогущего" - Оккам задается вопросом, что же точно имеется в виду под словом "всемогущий" (*omnipotens*). Это не может означать, утверждает он, что Бог в настоящее время может делать все; имеется в виду, что Бог когда-то имел такую свободу. В настоящее время Бог утвердил миропорядок, который отражает любящую и праведную божественную волю - и этот порядок, однажды утвержденный, останется таковым до конца времен.

Для обозначения этих двух понятий Оккам использует два разных термина. "Абсолютная сила Божия" (*potentia absoluta*) обозначает выбор, который стоял перед Богом до того, как он выбрал определенный образ действий или миропорядок. "Предопределенная сила Божия" (*potentia ordinata*) обозначает то, как обстоят дела сейчас, что отражает порядок, установленный самим Творцом. Это не два возможных варианта, которые стоят перед Богом сейчас. Это два различных момента в великой домостроительстве спасения. Нас интересует предопределенная сила Божья - то, каким образом Бог упорядочил Свое творение в настоящий момент.

Это разграничение представляется очень важным, хотя и сложным. Ввиду этого, рассмотрим вопрос подробнее. Оккам приглашает нас рассмотреть две различные ситуации, в которых можно говорить о "всемогуществе Божьем". Первая из них заключается в том, что перед Богом стоит целый ряд возможных вариантов действия - например, сотворить мир или не сотворить мир. Бог может выбрать осуществление любой из этих возможностей. Это абсолютная сила Божья.

Однако, после этого Бог делает свой выбор и приводит их в бытие. Теперь мы находимся в области предопределенной силы Божией - области, в которой сила Божия ограничена самим божественным решением. Суть рассуждений Оккама сводится к следующему: решив осуществить эти возможности, Бог также решил не осуществлять другие. Избрание одного означает отказ от другого. После того, как Бог решил сотворить мир, возможность не сотворить мир была отклонена. Это означает, что существуют дела, которые Бог когда-то мог сотворить, однако, сейчас Он их делать не может. Хотя Бог мог бы решить не сотворить мир, Он сознательно отверг эту возможность. Это отрицание означает, что эта возможность более неосуществима.

На первый взгляд, это приводит к парадоксальной ситуации. Из-за божественного всемогущества, Бог сейчас не может делать все. Воспользовавшись божественной силой, Бог ограничил круг возможностей. С точки зрения Оккама, Бог не может делать все. Бог сознательно ограничил Свои возможности. Является ли это противоречием? Нет. Если Бог действительно способен делать все, тогда Он может избрать сделать что-то и остаться верным своему выбору. Это понятие о божественном самоограничении, исследованное Оккамом, представляет большое значение для современного богословия и заслуживает более подробного рассмотрения.

Понятие о божественном самоограничении

Идея о божественном самоограничении вновь привлекла к себе внимание в XIX в., особенно в христологическом плане. Наиболее популярным библейским местом, используемым в связи с идеей о божественном самоограничении, выступает отрывок Флп.2.6-7, в котором говорится о "Самоуничижении" Христа. По отношению к этому подходу стал широко использоваться термин "кенотицизм" (от греческого "*kenosis*", "уничижение").

Такие немецкие авторы, как Готфрид Томасиус (1802-1875 гг.), Ф. Г. Р. фон Франк (1827-1894 гг.) и В. Ф. Гесс (1819-1891 гг.), утверждали, что Бог избрал путь самоограничения, воплотившись во Христе. Г. Томасиус занял позицию, согласно которой во Христе Бог (или точнее, божественный Логос) отказался от метафизических божественных свойств (таких, как всемогущество, всеведение, вездесущность), сохранив Свои нравственные свойства (такие, как божественная любовь, праведность и святость). В. Ф. Гесс, однако, настаивал на том, что в воплощении Бог отказался от всех божественных свойств, сделав невозможным говорить о "божественности" Христа в каком-либо смысле.

В Англии идеи кенотицизма возникли позднее и приняли несколько другую форму. Убежденные в том, что традиционные христологические системы не отдавали должное человеческим свойствам Христа (склоняясь к изображению Его в терминах, близких к докетизму), такие авторы, как Чарльз Гор (1853-1932 гг.) и П. Т. Форсит (1848-1921 гг.) утверждали, что следует отказаться от тех божественных свойств, которые перечеркивают человеческую природу Христа. Так, в работе Ч. Гора *"Воплощение Сына Божьего"* (1891 г.) развивается идея о том, что полное земное вочеловечивание Христа предусматривает добровольный отказ от божественного знания, что приводит к человеческому невежеству. Таким образом, снимаются некоторые трудности, возникающие из замечаний, что в библейских рассказах об Иисусе временами говорится о Его ограниченных знаниях.

Вероятно, наиболее драматичное изложение этой мысли о божественном самоограничении содержится в работе Дитриха Бонхеффера *"Письма из тюрьмы"*.

"Бог позволяет вытолкнуть Себя из мира на кресте. Он оказывается слабым и беспомощным в мире, однако, таким и только таким способом Он может быть с нами и помочь нам... Библия направляет нас к слабому и страдающему Богу; только страдающий Бог может помочь".

В наш век, когда идея о силе вызывает все больше подозрений, полезным представляется напоминание о том, что разговоры о "Боге всемогущем" не обязательно подразумевают, что Бог является тираном - Он предпочел быть рядом со Своим народом в его беспомощности. Эта тема важна для истолкования креста Христова, к которому мы вскоре обратимся.

БОГ В ПРОЦЕССУАЛЬНОЙ МЫСЛИ

Обычно считается, что истоки процессуальной мысли лежат в произведениях американского философа Альфреда Норта Уайтхеда (1861-1947 гг.), особенно в его работе *"Процесс и реальность"* (1929 г.). Протестуя против довольно статичного взгляда на мир, связанного с традиционной метафизикой (выраженного в таких идеях как "вещество" и "сущность"), Уайтхед воспринимает реальность как процесс. Мир - это органическое целое, что-то динамичное, но не статичное; что-то, что происходит. Реальность строится из "действительных сущностей" и "действительных случаев" и, поэтому, характеризуется процессом становления, изменения и исхода.

Все эти "сущности" и "случаи" (используя первоначальные термины Уайтхеда) обладают определенной свободой развиваться и подпадать под влияние своего окружения. Возможно, именно здесь можно усмотреть влияние биологической эволюционной теории: как и позднейший автор Пьер Тейяр де Шарден, А. Н. Уайтхед стремится выделить в творении место для развития, находящегося под всеобщим руководством и управлением. Этот процесс развития помещен на постоянном фоне порядка, который представляется существенным для роста организационным принципом. Уайтхед утверждает, что Бога можно отождествить с этим фоном порядка в процессе. Уайтхед рассматривает Бога как "сущность", однако, отличает Его от других сущностей на основании бессмертия. Другие сущности существуют лишь определенный период времени; Бог существует вечно. Таким образом, каждая сущность находится под влиянием двух основных источников: предыдущих сущностей и Бога.

Причинность, таким образом, не выступает в роли принуждения сущности действовать определенным образом: она становится делом влияния и убеждения. Сущности влияют друг на друга "дипольным" образом - ментально и физически. Это же самое можно сказать и о Боге. Бог может действовать только убеждением, в рамках самого процесса. Бог соблюдает правила процесса. Точно так как Бог влияет на другие сущности, Он Сам также находится под их влиянием. Бог (используя знаменитую фразу Уайтхеда) является "сострадальцем, Который понимает". Так, Бог находится под влиянием и воздействием мира.

Таким образом, процессуальная мысль переопределяет всемогущество Божье в понятиях убеждения или влияния в рамках всеобщего мирового процесса. Это важное явление, поскольку оно объясняет привлекательность этого способа понимания связи Бога с миром в свете проблемы зла. Традиционная апология Бога перед лицом зла выглядит убедительной (хотя степень этой убедительности вызывает споры) в случае нравственного зла - иными словами, зла, возникающего из человеческих решений и действий. Но как же быть с природным злом - землетрясениями, голодом и другими природными бедствиями?

Процессуальная мысль утверждает, что Бог не может заставить природу подчиняться божественной воле или божественным замыслам относительно ее. Бог может лишь попытаться влиять на процесс изнутри - убеждением и привлечением. Каждая сущность пользуется определенной степенью свободы и творчества, над которыми Бог не может властвовать. В то время, как традиционная апология свободной воли перед нравственным злом утверждает, что люди свободны не подчиняться или игнорировать Бога, процессуальное богословие утверждает, что отдельные компоненты мира аналогичным образом свободны игнорировать божественные попытки оказать на них влияние или убедить их. Они не обязаны подчиняться Богу. Таким образом, Бог освобождается от ответственности как за нравственное, так и за природное зло.

Хотя такое понимание убедительной природы божественных действий имеет явные достоинства, критики процессуальной мысли утверждают, что цена слишком высока. Представляется, что происходит отказ от традиционной идеи о трансцендентности Бога или ее радикальная переформулировка в свете первичности и постоянства Бога как сущности в рамках процесса. Иными словами, божественная трансцендентность понимается немногим более как то, что переживает и превосходит другие сущности.

Основополагающие идеи Уайтхеда получили дальнейшее развитие у ряда авторов, среди которых выделяются Чарльз Хартшорн (род. 1897 г.), Шуберт Огден (род. 1928 г.) и Джон Б. Кобб (род. 1925 г.). Ч. Хартшорн видоизменил понятие А. Н. Уайтхеда о Боге по целому ряду направлений, среди которых наиболее значительным было предположение, что Бога процессуальной мысли следует воспринимать скорее как лицо, чем как сущность. Это позволяет ему избежать серьезной критики процессуальной мысли - обвинение в том, что она компрометирует божественное совершенство. Как может меняться совершенный Бог? Разве изменение не равнозначно признанию несовершенства? Хартшорн дает новое определение совершенства - "восприимчивость к переменам, которая компрометирует верховенство Божье" Иными словами, способность Бога ощущать влияние других сущностей не означает, что Бог нисходит до их уровня Бог превосходит другие сущности, хотя и ощущает их воздействие.

С точки зрения многих комментаторов, подлинная сила процессуального богословия заключается в его взглядах на природу страдания в мире. Эти сильные стороны лучше всего оценить в анализе различных предлагаемых в христианстве понятий, касающихся страдания - области богословия, которая получила название "теодиции" и к которой мы сейчас обращаемся.

ТЕОДИЦИИ: ПРОБЛЕМА ЗЛА

Крупной проблемой, связанной с доктриной о Боге, оказывается существование зла в мире. Как можно примирить существование зла или страдания с христианским утверждением благодати Бога,

сотворившего мир? Ниже мы рассмотрим некоторые варианты ответа на этот вопрос", предлагаемые в христианстве.

Иринея Лионский

Труды Иринея представляют важный элемент в наследии греческих отцов Церкви. По его мысли, человеческая природа обладает определенным потенциалом. Люди сотворены с определенными возможностями роста. Эти возможности роста и приближения к богонаправленному росту требуют соприкосновения с добром и злом, чтобы принимаемые решения были действительно осознанными. Согласно этому воззрению, мир рассматривается как "юдоль душетворения" (как выразился английский поэт Джон Китс), в которой столкновение со злом считается необходимым условием для духовного роста и развития.

В произведениях Иринея Лионского этот взгляд не получил полного развития. В наше время он приобрел горячего сторонника в лице Джона Хика, которого считают самым убедительным его выразителем. В своей книге *"Зло и Божья любовь"*, Дж. Хик подчеркивает, что люди сотворены несовершенными. Для того, чтобы стать тем, чем Бог хочет видеть всех людей, они должны участвовать в делах мира. Бог создал людей не автоматами, а личностями, способными свободно реагировать на его действия. Если нет реального выбора между добром и злом, библейский завет "избирать добро" становится бессмысленным. Таким образом, добро и зло являются обязательными и неотъемлемыми компонентами мира, чтобы происходило осознанное и исполненное смысла развитие человека.

Этот довод обладает очевидной привлекательностью, причем в немалой степени благодаря акценту на человеческой свободе. Он также созвучен опыту многих христиан, которые убедились, что благодать и любовь Божья познаются глубже всего в горе и страданиях. Однако, одна из сторон такого взгляда навлекла на себя особенно острую критику. Часто слышится замечание о том, что такой подход признает за злом определенное достоинство, отводя ему положительную роль в замыслах Божьих. Если рассматривать страдание всего лишь как средство для духовного развития человека, как же быть с такими явлениями как Хиросима и Нагасаки или Освенцим, которые уничтожают тех, кто с ними сталкивается? С точки зрения его критиков, этот взгляд поощряет пассивное признание существования стимула, чтобы противостоять ему.

Августин Гиппонийский

Характерный подход, принятый Августином, оказал большое воздействие на западное богословие. К VI веку проблемы, вызванные существованием зла и страданий, привели к некоторому замешательству в христианском богословии. Гностицизм, включая его разновидности, манихейство, которым увлекался Августин в молодости, без труда объяснял существование зла. Оно возникло из-за злой природы самой материи. Основным смыслом спасения сводился к искуплению человечества из злого материального мира и перенесению его в духовную область, которая не запятнана материей.

Ключевым моментом многих гностических систем была идея о демиурге - полубожественном существе, которое из прежде существовавшей материи сотворило мир в нынешнем виде. Плачевное состояние этого мира объяснялось недостатками этого полубога. Бог искупитель, таким образом, не отождествлялся с полубожественным творцом.

Однако, Августин не мог принять такой подход. Для него, творение и искупление были делом Одного и Того же Бога. Нельзя, поэтому, обвинять творение в существовании зла, поскольку тем самым выдвигается обвинение против Бога. С точки зрения Августина, Бог сотворил мир добрым, то есть свободным от греховного осквернения. Откуда же берется зло? Основополагающий взгляд Августина сводится к тому, что зло появляется в качестве прямого следствия злоупотребления человека своей свободой. Бог сотворил человека свободным выбирать добро или зло. К сожалению, человек выбрал зло, в результате чего, мир был осквернен злом.

Однако, такой взгляд, как понимал и сам Августин, не решает проблему. Как могли люди избрать зло, если зла не было вообще? Зло должно было существовать в мире, если человечество сделало в пользу него свой выбор. Августин увидел происхождение зла в сатанинском искушении, которым сатана увлек Адама и Еву от послушания их Творцу. Таким образом, утверждал он, нельзя считать Бога ответственным за зло.

Однако, проблема все еще не была решена. Откуда же взялся сатана, если Бог сотворил мир добрым? Августин прослеживает происхождение зла еще на один шаг назад. Сатана стал падшим ангелом, который был сотворен благим, как и все другие ангелы. Однако, именно этот ангел впал в искушение стать таким как Бог и приобрести верховную власть. В результате он поднял бунт против Бога и, распространил этот бунт в мире. Но как же, спрашивали критики Августина, мог благой ангел стать столь злым? Как можем мы объяснить первоначальное падение этого ангела? По этим вопросам Августин, похоже, вынужден хранить молчание.

Карл Барт

Глубоко неудовлетворенный существующими подходами ко злу; Карл Барт призвал к полному переосмыслению всего вопроса. Барт, которого особенно интересовал подход деятелей Реформации к вопросу, о провидении, считал, что в христианском богословии образовался серьезный изъян в связи с понятием о всемогуществе Божьем. Он утверждал, что доктрина Реформации о провидении стала фактически неотличимой от аналогичной доктрины стоицизма. (Можно вскользь упомянуть, что многие мыслители Реформации говорят именно об этом в связи с цвинглианской доктриной о провидении, которая представляется основанной в значительно большей степени на работах стоического автора Сенеки, чем на Новом Завете!) С точки зрения Барта, понятие о всемогуществе Божиим должно всегда восприниматься в свете божественного самооткровения во Христе.

На основании этого принципа Барт утверждает необходимость! "радикального переосмысления всего вопроса". Он высказывает предположение, что доктрина Реформации о всемогуществе Божиим основана на логических выводах из определенного набора посылок о силе и благодати Божьей. Барт, чья богословские взгляды отличаются "христологической сосредоточенностью", призывает к более христологическому подходу. Он, таким образом, отвергает априорные понятия о всемогуществе в пользу веры в победу божественной благодати над неверием, злом и страданиями. Уверенность в окончательной победе благодати Божьей позволяет верующим сохранить свое нравственное состояние и надежду в мире, который, как кажется, находится во власти зла. Сам Карл Барт, разрабатывая эту доктрину, помнил о нацистской Германии; его идеи оказались полезными и в других случаях, и можно утверждать, что позднее они нашли отражение в теодициях, которые стали характерной чертой богословия освобождения.

Тем не менее, один из аспектов теодиции Барта вызвал значительные дискуссии. Барт называет зло "*das Nichtige*" - таинственной силой "ничтожности", которая основывается на том, чего Бог не хотел в творении. "Ничтожность" выступает в роли того, что противоречит воле Божьей. Его нельзя назвать "ничем", но тем, что угрожает свести к ничему и, таким образом, представляет угрозу замыслам Божьим в мире. С точки зрения Барта, окончательная победа благодати приводит к тому, что "ничтожности" не нужно опасаться. Однако, его критики нашли идею о "ничтожности" проблематичной и обвинили его во впадении в произвольные метафизические мудрствования в вопросе, в котором верность библейским повествованиям имеет основополагающее значение.

Современный вклад в разработку проблемы

Вопрос о страданиях занимает видное место в современном христианском богословии и приобрел новую важность и насущность в результате ужасов второй мировой войны и продолжающейся борьбы угнетенных против угнетателей. В этой связи можно упомянуть о целом ряде различных подходов, каждый из которых имеет свой характерный культурно-исторический фон.

1. Богословие освобождения выработало свой характерный взгляд на страдания, основанный на внимании к бедным и угнетенным (см. раздел "Богословие освобождения" в главе 4). Горе бедных не рассматривается как пассивное принятие страданий; оно считается участием в борьбе Бога против зла в мире - борьбе, которая предусматривает непосредственное столкновение с самими страданиями. Эту идею, в различных ее формах, можно выделить в работах многих латиноамериканских богословов освобождения. Однако, общепризнанно, что она находит свое наиболее яркое выражение в работах приверженцев "черного богословия", особенно принадлежащих перу Джеймса Коуна. Последовательность распятия и воскресения истолковывается в свете нынешней борьбы против зла, которая ведется с уверенностью в окончательной победе Бога над всеми страданиями и тем, что их вызывает. Аналогичные темы можно найти в работах Мартина Лютера Кинга, особенно в его *"Смерти зла на берегу"*.

2. Процессуальное богословие усматривает происхождение зла в мире в радикальных ограничениях силы Божьей, (см. раздел "Бог в процессуальной мысли" в данной главе). Бог отказался принуждать, сохранив лишь действие убеждением. Убеждение рассматривается как использование силы таким образом, чтобы сохранить уважение к правам и свободам других. Бог убеждает каждого участника процесса действовать наилучшим образом. При этом, однако, нет никаких гарантий, что благожелательное убеждение приведет к благополучному исходу. Процесс далеко не обязательно подчиняется Богу.

Бог хочет добра творению и действует в его интересах. Однако, Он не пользуется возможностью принуждением заставить исполнять божественную волю. В результате, Бог не предотвращает некоторые вещи. Он не хочет войн, голода, катастроф, однако, из-за радикальных ограничений своей божественной силы, Он не предотвращает их. Таким образом, Бог не несет ответственность за зло, равно как и нельзя сказать, что Бог желает зла или молчаливо принимает его существование. Метафизические ограничения мешают Ему вмешиваться в естественный порядок вещей.

3. Третий современный взгляд на страдания основывается на Ветхом Завете. Такие еврейские авторы, как Эли Визель, сохраняя, по крайней мере, остатки веры в основополагающую благость Бога, указывают на многочисленные в места Ветхом Завете, в которых выражается протест против присутствия зла и страданий в мире. Этот взгляд был подхвачен целым рядом христианских авторов, включая Джона Рота, который назвал его "теодицией протеста". Этот протест рассматривается как часть благочестивого отклика народа своему Богу в условиях неопределенности и волнений, касающихся Его присутствия и замыслов в мире.

БОГ КАК ТВОРЕЦ

Доктрина о Бога как Творце прочно основывается на Ветхом Завете (например, Быт. 1.2). В истории богословия доктрина о Боге как Творце часто связывалась с авторитетом Священного Писания. Сохраняющееся значение Ветхого Завета для христианства часто считается основанным на том, что Бог, о котором в нем говорится, остается Тем же Богом, который открывается в Новом Завете. Бог Творец и Бог Искупитель являются Одним и Тем же. В случае гностицизма, была предпринята яростная атака как на авторитет Ветхого Завета, так и идею о том, что Бог - Творец мира.

С точки зрения гностицизма в большинстве его заметных проявлений, следовало провести резкое разграничение между Богом, Который искупил человечество из мира, и несколько ущербным божеством (часто называемым "демиургом"), которое этот мир сотворило. Гностики считали, что в Ветхом Завете говорится об этом меньшем божестве, в то время как Новый Завет рассматривает Бога Искупителя. Вера в Бога как Творца и в авторитет Ветхого Завета стали взаимосвязаны еще на ранней стадии истории христианства. Среди ранних авторов, обращавшихся к этой теме, особое значение имеет Ириней Лионский.

Отдельно рассматривается вопрос о том, следует ли считать творение произошедшим *"ex nihilo"* - то есть созданным из ничего. В одном из своих диалогов ("Тимей" - *Timaeus*), Платон выдвинул идею о том, что мир был сотворен из прежде существовавшей материи, которой была придана форма современного мира. Эту идею подхватило большинство гностических авторов, которые исповедовали веру в прежде существовавшую материю, которая в процессе творения была преобразована в современный мир. В этом их поддержали и отдельные христианские богословы, такие как Феофил Антиохийский и Иустин Мученик. Иными словами, творение не было *"ex nihilo"*; его следует рассматривать как процесс строительства из материала, который уже был под рукой, как например, строительство эскимосского иглу из блоков снега, или дома из камня. Существование в мире зла объяснялось на основании неподатливости этой прежде существовавшей материи. Возможности Бога в творении мира ограничивались плохим качеством доступного материала. Присутствие зла или недостатков в мире, таким образом, следует приписывать не Богу, а недостаткам материала, из которого был сотворен мир.

Конфликт с гностицизмом заставил христианских богословов пересмотреть этот вопрос. Частично, идея о творении из прежде существовавшей материи была дискредитирована ее связью с гностицизмом; частично, она была поставлена под сомнение из-за более тщательного прочтения ветхозаветных повествований о творении. Такие авторы, Феофил Антиохийский, настаивали на доктрине о творении *"ex nihilo"*, которую с конца II века можно считать установленной и общепринятой доктриной Церкви.

Выводы из доктрины о творении

Доктрина о Боге как Творце имеет несколько важных выводов, некоторые из которых здесь следует отметить.

1. Следует провести разграничение между Богом и творением. Важной проблемой христианского богословия с самого его зарождения было противостояние искушению соединить Творца и творение. Эта тема ясно изложена в Послании апостола Павла к Римлянам, в первой главе которого стремление свести Бога до уровня мира. По мнению апостола Павла, в результате греха существует естественное стремление человека служить "твари вместо Творца" (Рим. 1.25). Основной задачей христианского богословия творения становится разграничить Бога и творение, утверждая в то же время, что последнее все же представляет собой Божье творение.

Этот процесс можно увидеть в действии в произведениях Августина Гиппонийского; ему уделяется большое внимание в произведениях таких реформаторов, как Жан Кальвин, которые стремились создать мироутверждающую духовность, в ответ на общую монашескую тенденцию осуждать мир, явственно проявившуюся в таких произведениях, как *"О подражании Христу"* Фомы Кемпийского, с его характерным акцентом на "презрении к миру". В кальвиновской мысли присутствует диалектическая связь между миром как творением Божьим, и миром как падшим творением. Поскольку мир - творение Божье, он достоин хвалы, уважения и утверждения; поскольку он - падшее творение, он заслуживает критики с целью его искупления. Эти два взгляда можно назвать двойным центром эллипса мироутверждающей духовности Жана Кальвина. Аналогичную структуру можно выявить в кальвиновской доктрине о человеческой природе, в которой - несмотря на его подчеркивание греховной природы падшего человечества - он не теряет из виду тот факт, что она остается творением Божьим. Хотя и запятнанная грехом, она остается творением и владением Божьим, и именно по этой причине представляет ценность. Доктрина творения, таким образом, приводит к критической мироутверждающей духовности, в которой мир утверждается, обходя в то же время соблазн его обожествления.

2. Творение подразумевает власть Бога над миром. Характерная мысль Библии состоит в том, что Творец имеет власть над Своим творением. Люди считаются частью творения, имеющей в нем особую функцию. Доктрина о творении приводит к идее о том, что человек управляет творением, которую следует отличать от светского понятия о том, что человек владеет миром. Творение не принадлежит нам; мы пользуемся им по поручению Божьему. Мы предназначены быть управляющими божественным творением и несем ответственность за то, каким образом проходит

наше управление. Этот взгляд имеет большое значение в связи с экологическими вопросами, поскольку дает теоретическое основание для ответственности человека за судьбу планеты.

3. Доктрина Бога как Творца подразумевает благодать творения. На протяжении всего библейского рассказа о творении мы сталкиваемся с утверждением "И увидел Бог, что это хорошо" (Быт. 1.10, 18, 21, 25, 31). (Единственное, что не является хорошим это то, что Адам одинок. Человек сотворен как общественное существо и должен существовать в связи с другими). В христианском богословии не остается места для гностической или дуалистической идеи о мире как злом месте по самой своей природе. Как мы увидим позднее, несмотря на то, что мир впал в грех, он остается творением Божиим и может быть искуплен.

Это не подразумевает, что творение можно назвать совершенным. Существенным компонентом христианской доктрины о грехе выступает признание того, что мир сошел с пути, на который его поставил Бог в ходе творения. Он отклонился от намеченного курса. Он отпал от славы, в которой он был сотворен. Мир в его нынешнем состоянии оказывается не тем миром, каким он был задуман. Существование человеческого греха, зла и смерти служит само по себе признаком степени, до которой человечество отошло от запланированного пути. По этой причине, большинство христианских размышлений об искуплении включают идею о некоем восстановлении творения в его первоначальной целостности, чтобы замыслы Божьи в отношении творения исполнились. Утверждение благодати творения также дает возможность избежать неприемлемой для большинства богословов мысли о том, что Бог ответственен за зло. Постоянный акцент Библии на благодати творения служит напоминанием о том, что разрушительная сила греха присутствует в мире не по замыслу или разрешению Божьему.

4. Творение подразумевает, что люди сотворены по образу Божьему. Этот взгляд, имеющий центральное значение для любой христианской доктрины о природе человека будет обсужден подробнее ниже (см. в начале главы 12); однако, он имеет большое значение и в качестве аспекта самой доктрины о творении. "Ты сотворил нас для Себя, и наши сердца беспокожны, пока они не найдут покой в Тебе" (Августин Гиппонийский). В этих словах заключается важность доктрины о творении для правильного понимания человеческого опыта (см. раздел "Религиозный опыт" в главе 6), природы и судьбы.

Изображения Бога как Творца

То, как Бог действует в качестве Творца, представляет собой предмет долгих дискуссий в христианстве. Был выдвинут ряд моделей или способов изображения того, каким образом Бог сотворил мир. Каждая из них проливает некоторый свет на этот вопрос. Как неизбежно бывает с аналогиями, существуют определенные пределы их адекватного использования, и одной из задач христианского богословия является выяснение этих пределов.

1. *Эманация*. В этом взгляде преобладает связываемый, в первую очередь, с богословами ранней Церкви образ света или тепла, исходящего от солнца или рукотворного источника, например, костра. Этот образ творения (намек на который содержится в Никео-Цареградском символе веры в словах "света от света") наводит на мысль о том, что творение мира можно представить как истечение от Бога творческой энергии. Точно так, как свет исходит от солнца и отражает его природу, сотворенный порядок исходит от Бога и отражает божественную природу. Исходя из этой модели, существует природная или органическая связь между Богом и творением.

Эта модель, однако, имеет свои слабые стороны, из которых можно упомянуть о двух. Во-первых, образ солнца, испускающего свет, или огня, испускающего тепло, предполагает произвольную эманацию, а не осознанное решение творить. Христианство последовательно подчеркивает, что акт творения основывается на предшествующем решении Божиим творить, которое эта модель передает неточно. Это естественно приводит ко второй слабости, которая связана с безличной природой данной модели. Мысль о личностном Боге, выражающем Свою Личность как в самом акте творения, так и в последующем творении, трудно передать с помощью этого образа.

2. *Строительство.* Во многих местах Библии Бог изображается строителем, сознательно строящим мир (например, Пс. 127.1). Этот сильный образ удачно передает идею замысла, планирования и осознанного намерения творить. Этот образ важен, поскольку он привлекает внимание как к Творцу, так и к творению. Наряду с изображением искусства Творца, он также отдает должное красоте и упорядоченности творения как самим по себе, так и как свидетельствам творчества и заботы Творца

Этот образ, однако, имеет серьезный недостаток, касающийся вопроса, уже рассмотренного в связи с диалогом Платона "Тимей". Он предусматривает в процессе творения наличие прежде существовавшей материи. Творение подразумевается как придание формы тому, что уже существовало - идея, которая, как мы уже видели, не согласуется с доктриной о творении *ex nihilo*. Образ Бога как строителя, похоже, подразумевает сборку мира из материала, который уже находился под рукой, что является его очевидным недостатком.

3. *Художественное выражение.* Многие христианские авторы различных периодов истории Церкви говорят о творении как о "произведении Божьем", сравнивая его с произведением искусства, которое само по себе прекрасно, а также передает личность своего Творца. Эта модель творения как "художественного выражения" Бога как Творца особенно хорошо показана в произведениях Джонатана Эдвардса. В своей работе "личное повествование" Дж. Эдварде говорит о своем восприятии красоты Бога Творца во время прогулки. "Идя туда, я смотрел на небо и облака, и у меня в сознании возникло сладкое чувство величия и благодати Божьей, которое я не в силах выразить".

Этот образ оказывается чрезвычайно полезным, поскольку он восполняет недостатки обеих вышеупомянутых моделей - а именно, их безличный характер. Образ Бога как художника несет в себе мысль о личном выражении в творении чего-то прекрасного. Однако, здесь также следует упомянуть о недостатках: например, эта модель может легко привести к идее о творении из прежде существовавшей материи, проводя параллель со скульптором, высекающим статую из прежде существовавшего куска мрамора. Однако, она также дает нам возможность представить творение из ничего, как в случае с автором романа, или композитором, который создает мелодию или гармонию. Она также поощряет нас искать самовыражение Божие в творении, а также добавляет богословской достоверности естественному богословию.

Присутствие Бога в мире

В каком смысле можно сказать, что Бог активно присутствует в мире? Был выработан ряд моделей для передачи всего богатства христианского понимания этого вопроса, которые, вероятно, лучше считать взаимодополняющими, а не исключаящими.

1. *Монархическая модель.* Согласно этому взгляду, Бог правит миром как суверенный государь. Все события полностью подвластны Его руководству и контролю. Мы уже видели, что идея о "всемогуществе" требует тщательного определения, прежде чем ее можно применить по отношению к Богу. Тем не менее, эта конкретная модель четче всего передает идею о силе Божьей как в творении, так и в искуплении. Божественная сила проявляется как в творении мира, так и в воскрешении Христа из мертвых. Эта модель имеет и некоторые недостатки, наиболее явным из которых кажется то, что она поощряет веру в Бога силы, оставляя в стороне или даже подавляя более нежные образы Бога как матери или пастыря.

2. *Деистическая модель.* Деизм традиционно отстаивал идею о том, что Бог сотворил мир и наделил его способностью развиваться и функционировать без необходимости Его постоянного присутствия или вмешательства. Эта точка зрения, которая стала особенно влиятельной в XVIII веке, рассматривает мир как часы, в роли часовщика которых выступает Сам Бог. Бог устроил мир таким образом, что он впоследствии может развиваться самостоятельно. Эта модель имеет ряд достоинств, немаловажным из которых представляется идея об упорядоченности и разумном устройстве сотворенного миропорядка (это особенно ценилось в век ньютоновской физики). Однако, сведение к минимуму идеи о постоянном божественном присутствии в мире, и особенно,

отсутствие какой-либо идеи о зависимости творения от постоянной божественной поддержки, сделали ее ущербной в глазах многих авторов.

3. *Неотомистская модель.* Основываясь на взглядах Фомы Аквийского о причинности (выраженных в его "пяти путях"), его позднейшие последователи разработали идею о сложной сети первичных и вторичных источников. Этому подходу удается, настаивая на постоянном присутствии и деятельности Бога в творении, избежать трудностей деизма, связанных с "отсутствующим Богом". Бог рассматривается как первопричина, а вторичной причиной считаются естественные факторы. Согласно этому взгляду, Бог создает эти вторичные причины, а затем действует через них.

Каждая вторичная причина - например, люди или силы природы - имеет определенную характеристику или наклонность, отражающие ее конкретную роль или место в творении. Бог действует через эти вторичные причины, как столяр действует посредством пилы или музыкант - посредством своей скрипки. Хотя Бог может действовать и без вторичных причин (как это происходит в чудесах), обычным средством божественных действий оказываются эти вторичные причины. Следовательно, о женщине, любящей своего сына, можно сказать, что она выражает любовь Божью, поскольку Бог является первопричиной этой любви. Тем не менее, реальность и отчетливость этой вторичной причины сохраняются; несмотря на то, что в этой любви подразумевается Бог, она остается любовью женщины к своему сыну.

Этот подход отдает должное целостности и реальности естественных причин и требует, чтобы за естественной причинностью мы видели первопричину, которая есть Бог. Однако, этот взгляд, как и многие другие, сталкивается с трудностями, связанными с проблемой зла. Предположение о том, что благая первопричина (Бог) вынуждена действовать через неправильные вторичные причины (людей или природные процессы), выглядит привлекательным; нельзя ожидать, что даже хороший скрипач сможет хорошо играть на плохом инструменте. Однако, вторичные причины, через которые сейчас действует Бог, были созданы Тем же Богом. Проблема, таким образом, оказывается не решенной, а возвращающейся к предыдущей стадии.

4. *Процессуальная мысль.* Как было отмечено в нашем вышеприведенном подробном рассмотрении этого взгляды (см. раздел "Бог в процессуальной мысли"), ему удается избежать многих трудностей с которыми сталкиваются рассмотренные выше модели. Идея о "сочувствующем влиянии" избегает понятия о Боге как власти и таким образом избавляет Его от ответственности за зло и недостатки в мире. Согласно этому взгляду, Бог может попытаться повлиять на события в рамках процесса. Бог рассматривается как творческий участник космоса. Однако, для этой модели понятие о Боге, контролирующем ход событий, является совершенно неприемлемым и невозможным в силу ее определяющих особенностей. Зло, таким образом, нельзя приписать Богу. Тем не менее, представляется, что эта модель лишает Бога большинства традиционных свойств, что вызывает у многих скептическое отношение к ее богословской достоверности. Действительно ли имеется в виду Бог? Это распространенное замечание отражает неприемлемость этой модели для большинства богословов.

5. *Экзистенциализм.* Значение экзистенциализма как философии человеческого существования было исследовано выше (см. раздел "Экзистенциализм: философия человеческого опыта" в предыдущей главе). Представляется, что этому подходу удается избежать сложных вопросов, связанных с природой божественного присутствия в мире. Как было отмечено выше, экзистенциализм сосредоточивается на божественном присутствии в мире. "Присутствие Бога", таким образом, радикально ограничивается воздействием или впечатлением, оказанным на субъективный мир личного опыта. Рассказ Рудольфа Бульмана о функциях "*керигмы*" наводит на мысль о том, что Бог встречается с отдельными людьми через христианское послание, а затем достигает присутствия в их жизни в преобразованной личностной форме. Здесь имеется очевидное сходство с описанным выше неотомистским подходом, в котором "*керигма*" выполняет роль вторичной причины.

Избегая многих трудностей, традиционно связанных с идеей о божественном присутствии в мире, представляется, что этот подход сводит божественное присутствие к субъективному бытию индивидуума. Бог действует лишь в личностном бытии; поэтому бессмысленно говорить о том, что Бог действует в мире. Таким образом, нельзя говорить о том, что Бог действовал в воскресении (как в монархической модели); с точки зрения Бульмана, воскресение явилось событием в личном переживании учеников, а не во внешнем мире как таковом.

Здесь вновь утрачивается значительный элемент специфически христианского понимания Бога!

6. *Диалогический персонализм*. Эта модель, основанная на философии Мартина Бубера (см. раздел "Диалогический персонализм" в данной главе), связана с описанным выше экзистенциальным подходом. Здесь присутствие Бога связывается с идеей о непосредственных отношениях. Бог воспринимается как присутствующий в контексте отношений. "Ты противостоит я, но я вхожу в прямую связь с оно" (Мартин Бубер). Присутствие Бога, таким образом, локализуется или сосредоточивается в понятии о столкновении с чем-то, не поддающимся определению, которое признается как "Ты". Сильные и слабые стороны этого подхода аналогичны сильным и слабым сторонам рассмотренной выше экзистенциальной модели.

СВЯТОЙ ДУХ

Доктрина о Святом Духе заслуживает своей отдельной главы. Святой Дух долгое время был "золушкой" Троицы. Другие две сестры могли отправляться на богословские балы; Святой Дух каждый раз оставался дома. Однако, сейчас времена изменились. Возникновение харизматического движения в практически каждой Церкви основного течения обеспечило Святому Духу видное место в богословии. Новое ощущение реальности и силы Духа оказало серьезное воздействие на богословские рассуждения о Личности и работе Святого Духа.

Модели Святого Духа

"Бог есть дух" (Ин.4.24). Но что же это говорит нам о Боге? В английском языке используется по крайней мере три слова - "*wind*" ("дуновение"), "*breath*" ("дыхание") и "*spirit*" ("дух") - для перевода одного древнееврейского термина - "*ruach*". Это важное древнееврейское слово имеет глубину значения, которую практически невозможно передать на какой-либо из европейских языков. "*Ruach*", традиционно переводимое как "дух", имеет целый спектр значений, каждое из которых проливает некоторый свет на сложные ассоциации, связанные с христианским понятием о Святом Духе.

1. *Дух как дуновение*. Ветхозаветные авторы тщательно следят за тем, чтобы не отождествлять Бога с ветром и тем самым не низводить Его до уровня силы природы. Тем не менее, проводится параллель между силой ветра и силой Божьей. Говорить о Боге как о духе означает вызывать в уме образ все заполняющей энергии Господа господствующих и напоминать Израилю о всемогуществе Бога, Который вывел Израиль из Египта. Этот образ духа как искупительной силы, вероятно, выражен в своей наиболее яркой форме в рассказе об исходе из Египта, во время которого мощный ветер раздвигает Черное море. (Исх.14.21) Здесь, идея о "*ruach*" передает как силу, так и искупительный замысел Божий.

Образ ветра позволяет передать и отчетливо представить многогранность человеческого восприятия Бога. Ветхозаветные авторы осознавали, что Бог воспринимается по-разному. Иногда Он воспринимается как судья, осуждающий Израиль за своенравность; в других случаях, Бог воспринимается как Тот, Кто освежает избранный народ, как вода освежает сухую землю. Образ ветра (дуновения) удачно передает обе эти идеи.

Следует помнить, что Израиль граничил со Средиземным морем на западе и с великой пустыней на востоке. Когда ветер дул с востока, он воспринимался как моросающий туман из мелкого песка, который обжигал растительность и иссушал землю. Рассказы путешественников об этом ветре

свидетельствуют о его невероятной силе и мощи. Песчаная буря заслоняет даже солнечный свет. Этот ветер рассматривался библейскими авторами как модель того, как Бог демонстрирует конечность и мимолетность творения. "Засыхает трава; увядает цвет, когда дунет на него дуновение Господа" (Ис.40.7). Считалось, что Бог уничтожает человеческую гордыню как обжигающий восточный ветер, как аравийский сирокко (см. Пс.102.15-18; Иер.4.11). Также, как вырастает растение, свежее и зеленое, лишь чтобы иссохнуть под порывом горячего ветра пустыни, так человеческие империи возникают лишь чтобы пасть перед лицом Божиим.

Когда пророк Исайя писал свою книгу, Израиль находился в плену в Вавилоне. Многим казалось, что великая Вавилонская империя - это постоянное историческое явление, которое ничто не может изменить. И все же, провозглашая грядущее разрушение империи, пророк утверждает мимолетность человеческих достижений перед дуновением Господа. Один Бог остается постоянным - все остальное находится в состоянии течения и перемен. "Трава засыхает, цвет увядает; а слово Бога нашего пребудет вечно" (Ис.40.8).

Однако, западные ветры были совершенно другими. Западные и юго-западные ветры, дующие с моря, приносили зимой дожди в иссушенную землю. Летом западные ветры приносили не дождь, а прохладу. Этот нежное прохладное веяние ослабляло интенсивность пустынной жары. Так же, как ветер приносит свежесть, увлажняя сухую землю зимой и охлаждая ее летом, так Бог приносит свежесть удовлетворения духовных нужд человека. В целом ряде сильных образов ветхозаветные авторы сравнивают Бога с дождем, приносимым западным ветром и освежающим землю (Ос.6.3).

2. *Дух как дыхание.* Идея о духе ассоциируется с жизнью. Когда Бог сотворил Адама, Он вдохнул в него дыхание жизни, в результате чего тот стал живым существом (Быт.2.7). Основное различие между живым человеком и мертвым заключается в том, что первый дышит, а второй не дышит. Это привело к мысли о том, что жизнь зависит от дыхания. Бог вдыхает дыхание жизни в пустые оболочки и тем самым приводит их к жизни. Бог оживил Адама, вдохнув в него. Знаменитое видение долины сухих костей (Иез.37.1-14) также служит иллюстрацией этого: могут ли эти сухие кости ожить? Кости оживают лишь тогда, когда в них входит дыхание. Модель Бога как духа, таким образом, несет в себе основополагающую истину о том, что Бог дает жизнь и может даже вернуть к жизни мертвых.

Таким образом, важно отметить, что "*ruach*" часто связывается с трудами Божиими при творении (например, Быт.1.2; Иов.26.12-13; 33.4; Пс. 103.27-31), хотя точная роль Духа в творении остается неопределенной. Совершенно очевидно, что существует определенная связь между "Духом" и животворением.

3. *Дух как харизма.* Термин "харизма" означает "исполнение человека духом Божиим", благодаря которому этот человек способен выполнять действия, которые иначе были бы невозможны. Дар мудрости часто изображается следствием исполненности Духом (Быт.41.38-39; Исх.28.3, 35.31; Втор.34.9). Временами Ветхий Завет приписывает дар руководства или военной доблести влиянию Духа (Суд.14.6,19; 15.14,15) Однако, наиболее убедительный аспект этой черты Духа связан с вопросом о пророчестве.

Ветхий Завет дает мало пояснений относительно вдохновения, водительства или мотивации пророков Святым Духом. В эпоху перед Вавилонским пленением пророчество ассоциировалось с экстатическим восприятием Бога, связанным с буйным поведением (1 Цар.10.6, 19.24). Тем не менее, пророчество стало постепенно ассоциироваться с сообщением, а не поведением пророков. Пророческое свидетельство основывалось на исполненности Духом (Ис.61.1; Иез.2.1-2; Мих.3.8; Зах.7.12), придающем подлинность пророческому сообщению, которое обычно называли "словом [*dabhar*] Господним".

Спор о божественности Святого Духа

Ранняя Церковь оказалась в затруднении по поводу Святого Духа и не смогла достаточно разработать эту область доктрины. Частично это отражает тот факт, что богословские

рассуждения сосредоточивались на других вопросах. У греческих патристических авторов были более важные с их точки зрения дела, когда вокруг них кипели жизненно важные политические и христологические споры. Позднее, однако, все же разгорелся спор по поводу статуса Святого Духа. Развитие богословия в ранней Церкви представляло собой, в основном, отклик на общественные дискуссии; когда разгорался серьезный спор, его неизбежным следствием было прояснение доктрины.

Интересующий нас спор разгорелся вокруг так называемых "*pneumatomachoi*" или "противников Святого Духа". Эти авторы утверждали, что ни личность, ни труды Святого Духа не могут считаться имеющими статус или природу божественной Личности. В ответ на это, такие авторы как Афанасий Великий и Василий Великий обратились к крещальной формуле, которая в то время получила всеобщее признание. С новозаветных времен (см. Мф.28.18-20) христиане получали крещение во имя "Отца, Сына и Святого Духа". Афанасий Великий утверждал, что это имеет чрезвычайно важное значение для понимания статуса Святого Духа. В своем "*Послании к Серапиону*" Афанасий заявил, что в крещальной формуле ясно указывается на то, что Святой Дух обладает такой же божественностью, что и Отец, и Сын. Последнее мнение впоследствии возобладало.

Однако, патристические авторы воздерживались от того, чтобы открыто называть Святого Духа "Богом", поскольку это не было санкционировано Священным Писанием - вопрос, подробно рассмотренный Василием Великим в его трактате о Святом Духе (374-375 гг.). Эту же осторожность можно усмотреть в окончательной формулировке доктрины о Святом Духе, сделанной на Константинопольском соборе в 381 г. Святой Дух здесь назван не Богом, а "Господом животворящим, от Отца исходящим, с Отцом и Сыном поклоняемым и славимым". Язык здесь недвусмысленный; Святой Дух должен рассматриваться как имеющий одинаковое с Отцом и Сыном божественное достоинство, хотя термин "Бог" явно не звучит. Конкретным взаимоотношениям Духа с Отцом и Сыном вскоре суждено было стать предметом отдельной дискуссии, на что указывает спор о *filioque* (см. раздел "Спор о *filioque*" в следующем разделе).

Признание полной божественности Святого Духа, таким образом, произошло на относительно поздней стадии развития патристического богословия. С точки зрения логики развития порядка доктрин, можно выделить следующую историческую последовательность:

1 стадия: признание полной божественности Иисуса Христа.

2 стадия: признание полной божественности Святого Духа.

3 стадия: окончательное формулирование доктрины о Троице, обосновывающей и проясняющей эти главные положения и определяющей их взаимоотношения.

Об этом последовательном развитии говорит Григорий Назианин, который указал на постепенный процесс прояснения и понимания тайны божественного откровения. Он отметил, что невозможно было рассматривать вопрос о божественности Духа, не прояснив вначале вопрос о божественности Христа.

"Ветхий Завет проповедовал Отца открыто, а Сына более завуалировано. Новый Завет открыл нам Сына и указал намеками на божественность Святого Духа. Теперь Дух обитает в нас и яснее открывается нам. Неправильно было бы открыто проповедовать Сына, когда еще не была полностью признана божественность Отца. Точно так же, неправильно было бы признание Святого Духа до признания божественности Сына... Вместо этого, посредством постепенных продвижений и... небольших подъемов мы двигаемся вперед к большей ясности, чтобы мог засиять свет Троицы".

Августин: Дух как связующая любовь

Один из наиболее значительных вкладов в развитие христианского богословия Святого Духа (области богословия, иногда называемой "пневматологией") сделал Августин. Он стал христианином частично благодаря влиянию Марии Викторина, который, в свою очередь, сам обратился в христианство из языческой среды. Как видно из написанного им гимна, Викторин имел свой особый взгляд на роль Духа:

О, Дух Святой, нам помоги! Связующий [*copula*] Отца и Сына, В покое Ты - Отец, В трудах Ты - Сын. Соединяя все в одном, Ты - Дух Святой.

Хотя с богословской точки зрения эти строки отдают модализмом (тринитарная ересь, которую мы рассмотрим ниже: см. раздел "Две тринитарные ереси" в следующей главе), тем не менее в них выражена идея, имеющая большое значение: Святой Дух служит "связью Отца и Сына" (*patris et filii copula*).

Именно эту идею подхватил и умело развил Августин в его трактате "*О Троице*". Августин настаивает на обособленности Святого Духа, однако, несмотря на эту обособленность, Дух оказывается Тем, что есть общего у Отца и Сына. Отец всего лишь Отец Сына, Сын всего лишь Сын Отца; Святой Дух, однако, является Духом и Отца, и Сына.

Согласно Священному Писанию, Святой Дух не есть только Дух Отца или только Дух Сына, но Дух Обоих. По этой причине, Святой Дух способен научить нас той любви, которая является общей у Отца и Сына и которой Они любят Друг Друга".

Эта идея о Духе как "связующей любви" имеет важные следствия для доктрины Августина о Троице и его доктрины о Церкви. Мы рассмотрим первую в следующей главе; последняя заслуживает рассмотрения сейчас.

Августин считает Дух связью единства между Отцом и Сыном с одной стороны, и между Богом и верующими с другой. Дух - это дар, даваемый Богом, который соединяет верующих с Ним и друг с другом. Святой Дух устанавливает связь единства между верующими, на которой в конечном итоге основывается Церковь. Церковь - это "храм Духа", в котором обитает Святой Дух. Тот же Дух, Который соединяет Отца и Сына в единстве Троицы, также соединяет верующих в единстве христианской Церкви.

Рассмотрев доктрину Бога в целом, обратим наше внимание на более сложную область доктрины о Троице, которая служит выражением специфически христианских взглядов на Бога.

Вопросы к седьмой главе

1. "Бог открывается как Господь" (Карл Барт). Какие трудности порождает приведенное утверждение, используя по отношению к Богу мужской род?
2. Многие христиане говорят, что у них есть "личные отношения" с Богом. Что они имеют в виду?
3. "Бог может делать все". Как вы можете отреагировать на подобное определение божественного всемогущества?
4. Почему многие христиане верят, что Бог страдает? Какое значение это имеет?
5. Назовите и прокомментируйте основные идеи о Боге как Творце.

ГЛАВА 8. ДОКТРИНА О ТРОИЦЕ

Доктрина о Троице традиционно помещается в начале работ по богословию, причем в немалой степени это вызвано влиянием христианских Символов веры. Эти Символы открываются заявлением о вере в Бога. Поэтому, многие богословы считают естественным следовать этой схеме, помещая рассмотрение доктрины о Боге вначале своих работ. Так, Фома Аквинский, вероятно наилучший представитель этого классического способа построения богословских работ, считал естественным начать свой труд *"Summa Theologiae"* с рассмотрения Бога в целом, и Троицы в частности. Следует однако подчеркнуть, что это лишь одна из имеющихся возможностей. В качестве примера рассмотрим, как располагаются доктрины о Боге в труде Фридриха Д. Э. Шлейермахера *"Христианская вера"*.

Как было отмечено выше, подход Шлейермахера к богословию начинается с констатации общего человеческого "чувства абсолютной зависимости", которое затем истолковывается в христианском смысле как "чувство абсолютной зависимости от Бога". В результате целой цепи логических выводов из этого чувства зависимости, Шлейермахер приходит к доктрине о Троице. Эта доктрина помещена в самом конце его книги, в качестве приложения. С точки зрения некоторых его читателей, это доказывает, что Шлейермахер считал доктрину о Троице приложением к своей богословской системе; для других, это было последним словом в богословии.

Доктрина о Троице представляется, несомненно, одним из наиболее сложных аспектов христианского богословия, который требует тщательного рассмотрения. Ниже, мы попытаемся как можно яснее изложить соображения, которые сопровождали эволюцию этой доктрины. Начнем наше рассмотрение с ее библейских оснований.

БИБЛЕЙСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДОКТРИНЫ О ТРОИЦЕ

Невнимательному читателю Священного Писания может показаться, что всего два стиха в нем могут быть истолкованы как указывающие на Троицу - Мф.28.19 и 2 Кор. 13.13. Эти два стиха глубоко, укоренились в христианском сознании - первый из-за его ассоциаций с крещением, второй, благодаря частому использованию в молитве. Однако, едва ли можно считать, что эти два стиха, взятые вместе или в отдельности, составляют доктрину о Троице.

К счастью, основания этой доктрины не ограничиваются двумя стихами. Эти основания можно найти в самой всеохватывающей божественной деятельности, чему свидетельством служит Новый Завет. Отец открывается в Сыне через Святого Духа. В новозаветных Писаниях существует теснейшая связь между Отцом, Сыном и Святым Духом. Новый Завет вновь и вновь соединяет вместе эти три элемента как части большего целого. Полнота божественного спасительного присутствия может, как представляется, быть выражена в сочетании всех трех элементов (см., например, 1 Кор.12.4-6; 2 Кор.1.21-22; Гал.4.6; Еф.2.20-22; 2 Фес.2.13-14; Тит.3.4-6; 1 Пет. 1.2).

Ту же троичную структуру можно усмотреть также и в Ветхом Завете. На его страницах можно выделить три следующие основные "персонификации", которые естественно приводят к христианской доктрине о Троице:

1. *Мудрость*. Эта персонификация Бога особенно очевидна в книгах мудрости, например Книгах Притчей, Иова, Екклесиаста. Божественная мудрость рассматривается здесь как Личность (отсюда и идея о персонификации), существующая отдельно, но все же зависимая от Бога. Мудрость

(которой всегда придается женский род) изображается активной в творении, оставляющей на нем свою печать (см. Пр. 1.20-23; 9.1-6; Иов.28; Екк.24).

2. *Слово Божье*. Здесь, божественная речь рассматривается как отдельная сущность, существующая независимо от Бога, хотя и порожденная им. Слово Божье изображается исходящим в мир и сообщающим людям волю и замыслы Божьи, несущим руководство, суд и спасение (см. Пс.118.89; Пс.46.15- 20; Ис.55.10-11).

3. *Дух Божий*. Ветхий Завет использует словосочетание "дух Божий" для обозначения божественного присутствия и силы в творении. Дух Божий должен присутствовать в ожидаемом Мессии (Ис.42.1-2) и должен быть действующей силой нового творения, которое возникнет, когда старый миропорядок, в конце концов, прекратит свое существование (Иез.36.26; 37.1-14).

Эти три "ипостаси" Бога не составляют доктрину о Троице в строгом смысле этого слова. Они лишь указывают, как Бог действует и присутствует в творении и через творение, по отношению к которому Бог выступает как одновременно имманентный и трансцендентный. Чисто унитарная концепция Бога оказалась не в состоянии передать это динамичное понимание Бога. Именно этот образ божественной деятельности выражается в доктрине о Троице.

Доктрину о Троице можно считать результатом долгих и всесторонних размышлений о божественной деятельности, явленной в Священном Писании и продолжающейся в жизни христиан. Это не означает, что Писание содержит доктрину о Троице; Писание лишь свидетельствует о Боге, Который явлен в трех лицах. Ниже мы рассмотрим процесс эволюции этой доктрины и ее характерных терминов.

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ДОКТРИНЫ: ТЕРМИНЫ

Терминологический аппарат, связанный с доктриной о Троице, несомненно представляет одну из наибольших трудностей для студентов. Фраза "три лица, одна сущность" представляется, мягко говоря, не совсем понятной. Однако, понимание того, как возникли эти термины, можно назвать, вероятно, наиболее эффективным способом уразуметь их значение и важность.

Можно утверждать, что характерная тринитарная терминология обязана своим возникновением Тертуллиану. Согласно одному исследованию, Тертуллиан ввел в латинский язык 509 новых существительных, 284 новых прилагательных и 161 новый глагол. К счастью, не все они получили распространение. Поэтому, едва ли следует удивляться, что когда он обратил свое внимание на доктрину о Троице, появился целый ряд новых слов. Три из них имеют особое значение.

1. *Trinitas*. Тертуллиан придумал слово "Троица" (лат. "*Trinitas*"), которое с тех пор стало столь характерным для христианского богословия. Хотя исследовались и другие возможности, влияние Тертуллиана было настолько глубоким, что этот термин стал нормативным в Церкви.

2. *Persona*. Тертуллиан ввел это слово для передачи греческого термина "*hypostasis*", которое становилось общепринятым в грекоязычной части Церкви. Ученые вели долгие споры о том, что имел в виду Тертуллиан под этим латинским термином, который неизменно переводится как "личность", или "лицо" (см. раздел "Определение личности" в предыдущем разделе). Нижеприводимое объяснение получило широкое признание и проливает некоторый свет на трудности, связанные с понятием о Троице.

Термин "*persona*" буквально означает "маска", которую носили актеры в римском театре. В те времена актеры носили маски, чтобы дать понять зрителям, каких персонажей они играют. Термин "*persona*" приобрел целый ряд значений, связанных с "ролью, которую кто-то играет". Вполне возможно, что Тертуллиан хотел, чтобы его читатели понимали идею о "одной сущности, трех лицах", как указание на то, что один Бог играет в великой драме человеческого искупления три отдельные роли. За множественностью ролей стоит один актер. Сложность процесса творения и

искупления не подразумевала существования множества богов, а лишь то, что существовал один Бог, который в "плане спасения" (термин, который будет рассмотрен подробнее в следующем разделе) действовал разными способами.

3. *Substantia*. Тертуллиан ввел этот термин для выражения идеи об основополагающем единстве Троицы, несмотря на сложность откровения Бога в истории. "Сущность" это то, что есть общего у трех Личностей Троицы. Ее не следует воспринимать как нечто, существующее независимо от трех Личностей. Напротив, она выражает фундаментальное единство, несмотря на внешнюю видимость различия.

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ДОКТРИНЫ: ИДЕИ

Развитие доктрины о Троице лучше всего рассматривать как органически связанное с эволюцией христологии (см. в следующей главе). С развитием христологии все большее признание получала идея о том, что Иисус "единосущен" (*homoousios*) Богу, а не "подобосущен" (*homoiousios*) Ему. Однако, если Иисус - Бог в любом значении слова, что же из этого следует? Означает ли это, что существует два Бога? Или требуется радикальное переосмысление природы Бога. С исторической точки зрения можно утверждать, что доктрина о Троице близко связана с развитием доктрины о божественности Христа. Чем настойчивее христианская Церковь утверждала, что Иисус Христос - Бог, тем больше требовалось прояснение отношений Христа с Богом.

Как мы видели, отправной точкой христианских размышлений о Троице служит новозаветное свидетельство о присутствии и деятельности Божьей во Иисусе Христе и через Святого Духа. С точки зрения Иринея Лионского, весь процесс спасения, от начала до конца, свидетельствовал о действиях Отца, Сына и Святого Духа. Ириней воспользовался термином, который в дальнейшем занял видное место в рассуждениях о Троице: "экономия спасения" (в русской православной традиции - "домостроительство спасения" - *прим. ред.*). Слово "экономия" требует пояснений. Греческий термин "*oikonomia*" означает "то, каким образом устроены чьи-либо дела" (таким образом становится понятной его связь с современным значением этого слова). С точки зрения Иринея Лионского, термин "домостроительство спасения" означал "то, как Бог устроил спасение человечества в истории". Иными словами говоря, речь идет о плане спасения.

В то время Ириней подвергся суровой критике со стороны некоторых гностиков, которые утверждали, что Бог-Творец отличается от Бога-Искупителя. В излюбленном Маркионом виде эта идея приобрела следующую форму: ветхозаветный Бог был Богом-Творцом, совершенно отличным от Бога-Искупителя Нового Завета. В результате, христиане должны избегать Ветхого Завета и сосредоточивать свое внимание на Новом Завете. Ириней настойчиво отвергал эту мысль. Он настаивал на том, что весь процесс творения, от первого момента творения до последнего момента истории - дело одного и того же Бога. Существует единый план спасения, в котором Бог - Творец и Искупитель - трудится во имя искупления Своего творения.

В своей работе "*Изложение проповеди Апостолов*", Ириней Лионский настаивал на отличных друг от друга, но все же связанных между собой ролях Отца, Сына и Святого Духа в плане спасения. Он заявил о своей вере следующими словами:

"Бога Отца несотворенного, Который бесконечен, невидим, Творца вселенной... и в Слово Божие, Сына Божиего, Господа нашего Иисуса Христа, Который в полноту времени, чтобы собрать Себе все, стал человеком среди людей, чтобы... уничтожить смерть, принести жизнь и достичь единения между Богом и человечеством... И в Святого Духа, по-новому излитого на наше человечество, чтобы обновить нас по всему миру в глазах Божьих".

В этом отрывке ясно изложена идея Троицы, то есть такое понимание Бога, при котором каждая Личность отвечает за определенный аспект плана спасения. Доктрину о Троице нельзя относить к бессмысленным богословским рассуждениям, она основана непосредственно на сложном человеческом восприятии искупления во Христе и стремится к объяснению этого восприятия.

Тертуллиан наделил богословие Троицы его характерным терминологическим аппаратом (см. выше); он также определил его характерную форму. Бог един, однако Его нельзя считать полностью изолированным от сотворенного порядка. План спасения доказывает, что Бог активно действует в процессе спасения. Эта деятельность характеризуется сложностью; при анализе божественных действий можно выделить как единство, так и различия. Тертуллиан утверждает, что "сущность" объединяет эти три аспекта плана спасения, а "лицо" проводит между ними разграничение. Три Личности Троицы отличаются друг от друга, но вместе с тем характеризуются как неразделенные (*distincti non divisi*), различными, но не отдельными или независимыми друг от друга (*discreti non separati*). Сложность человеческого восприятия искупления представляет собой, таким образом, результат различных, но скоординированных действий трех Личностей Троицы в человеческой истории без какой-либо потери всеобщего единства Бога.

Ко второй половине четвертого века появились все указания на то, что спор о взаимоотношениях Отца и Сына решен. Признание того, что Отец и Сын "единосущны" положило конец арианской смуте, и в христианской Церкви установилось единомыслие по поводу божественности Сына. Однако необходимы были дальнейшие богословские изыскания. Каковы взаимоотношения между Святым Духом и Отцом? Духом и Сыном? Ширилось признание того, что Святого Духа нельзя исключить из Троицы. Каппадокийские отцы, и особенно Василий Великий, столь убедительно отстаивали божественность Святого Духа, что было положено основание занятию последним элементом тринитарного богословия своего места. Божественность и соравенство Отца, Сына и Святого Духа было установлено. Оставалось лишь разработать тринитарные модели, чтобы наглядно представить это понимание Бога.

В целом, восточное богословие подчеркивало индивидуальность трех Личностей или Ипостасей, и отстаивало их единство, выделяя тот факт, что и Сын, и Святой Дух происходят от Отца. Отношения между Личностями или Ипостасями носят онтологический характер, основанный на том, чем являются эти Личности. Так, взаимоотношения между Отцом и Сыном определялись в свете "рождения" и "сыновства". Как мы увидим, Августин отходит от этого взгляда, предпочитая рассматривать эти Лица в свете их отношений. Вскоре мы вернемся к этому вопросу, рассматривая спор о *filioque* (см. ниже)

Западный подход, однако, был отмечен тенденцией исходить из единства Бога, проявившегося в делах откровения и искупления, и трактовать отношения трех Личностей в свете их взаимного общения. Именно эта точка зрения была характерна для Августина Гиппонийского и будет рассмотрена нами ниже (см. ниже в разделе "Троица: шесть моделей" в данной главе).

Восточный подход предполагает, что Троица состоит из трех независимых действующих лиц, каждое из которых выполняет свою отличную от других функцию. Эта возможность была исключена двумя позднейшими идеями, которые обычно обозначаются следующими терминами "взаимопроникновение" (*perichoresis*) и "апроприация". Хотя этим идеям суждено было найти воплощение на более поздней стадии развития доктрины, намеки на них несомненно содержатся в трудах Иринея и Тертуллиана, и находят более яркое выражение в произведениях Григория Нисы. Представляется полезным сейчас рассмотреть обе эти идеи.

Perichoresis

Этот греческий термин, который часто встречается в его латинской (*circuminessio*) или русской ("взаимопроникновение") формах, стал общепринятым в шестом веке. Он указывает на то, как три Личности Троицы связаны друг с другом. Концепция взаимопроникновения позволяет сохранить индивидуальность Лиц Троицы, утверждая в то же время, что каждая Личность участвует в жизни других двух. Для выражения этой идеи часто используется образ "общности бытия", в котором каждая Личность, сохраняя свою индивидуальность, проникает в другие и, в свою очередь, проникается ими.

Как указывают Леонардо Бофф (см. раздел "Богословие освобождения в главе 4) и другие богословы, интересующиеся политическими аспектами богословия, это понятие имеет важные

следствия для христианской политической мысли. Утверждают, что взаимопроникновение трех равных Лиц в Троице служат моделью как для человеческих отношений в сообществе, так и для построения христианских политических и социальных теорий. Теперь обратим наше внимание на родственную идею, имеющую в этой связи большое значение.

Апроприация

Эта вторая идея связана с взаимопроникновением и вытекает из него. Модалистская ересь (см. в следующем разделе) утверждала, что на различных стадиях плана спасения Бог существует в различных "формах бытия", так что в один момент Бог существовал как Отец и сотворил, мир; в другой, Бог существовал как Сын и искупил его. Доктрина апроприации утверждает, что деятельность Троицы характеризуется единством; в каждом внешнем Ее проявлении участвует каждая Ее Личность. Так, и Отец, и Сын, и Святой Дух участвуют в творении, которое не следует считать работой одного Отца. Например, Августин Гиппонийский указал, что в рассказе о творении в Книге Бытие говорится о Боге, Слове и Духе (Быт. 1.1-3), что указывает на присутствие и действие всех трех Личностей Троицы в этот решающий момент истории спасения.

И все же, принято говорить о творении как о труде Отца. Несмотря на то, что все три Лица Троицы участвуют в творении, оно рассматривается как особый труд Отца. Точно также же, вся Троица участвовала в трудах искупления (хотя, как мы увидим ниже, целый ряд теорий спасения, или сотериологий, игнорируют этот тринитарный аспект креста, что в результате их обедняет). Однако, об искуплении принято говорить как об особом труде Сына.

Взятые вместе доктрины о взаимопроникновении и апроприации позволяют нам воспринимать Троицу как "общность бытия", построенную на участии, объединении и взаимном обмене. Отец, Сын и Дух не выступают в качестве трех изолированных и разделенных составных частей Троицы, как, например, три дочерние компании международной корпорации. Скорее они стали результатом видоизменений Бога, которые проявились в плане спасения и в человеческом восприятии искупления и благодати. Доктрина о Троице утверждает, что за всеми сложностями истории спасения и нашего восприятия Бога стоит один и единственный Бог.

Одно из наиболее утонченных утверждений этого положения принадлежит перу Карла Ранера и содержится в его трактате "Троица" (1970 г.). Рассмотрение доктрины о Троице представляется одним из наиболее интересных аспектов его богословской мысли. К сожалению, однако, это можно назвать также одним из наиболее сложных аспектов мысли этого автора, который и в остальном не отличается ясностью изложения. (Рассказывают об одном американском богослове, который как-то выразил немецкому коллеге свое удовольствие по поводу того, что произведения Ранера становятся доступными на английском языке. "Это прекрасно, что работы Ранера переведены на английский". Его коллега горько усмехнулся и ответил: "А мы до сих пор ждем, чтобы кто-нибудь перевел их на немецкий").

Один из основных тезисов рассуждений Ранера касается отношений между "практической" и "сущностной" (или "имманентной") Троицами. Они не являются двумя Богами; скорее это два различных подхода Одному и Тому же Богу. "Сущностная" или "имманентная" Троица представляются не более чем попыткой выразить идею о Боге вне пространственно-временных ограничений; "практическая" Троица - то, как Троица познается в "плане спасения", то есть в самом историческом процессе. Карл Ранер выдвигает следующую аксиому: "Практическая Троица есть имманентная Троица, и наоборот". Иными словами говоря:

1. Бог, Который познается в плане спасения, соответствует Самому Богу, это - один и тот же Бог. Божественное сообщение о Самом Себе принимает тройственную форму, поскольку Бог Сам является тройственным. Божественное Самооткровение соответствует самой божественной природе.
2. Человеческое восприятие божественных действий в плане спасения выступает также в качестве восприятия внутренней истории и имманентной жизни Бога. Существует лишь одна сеть

божественных отношений; эта сеть существует в двух формах - одной вечной и одной исторической. Одна стоит над историей; другая сформирована и обусловлена ограничивающими факторами истории.

Совершенно ясно, что этот подход (который отражает широкое единомыслие, установившееся в христианском богословии) исправляет некоторые недостатки понятия об "апроприации" и позволяет выявить строгую коррекцию между Самовыявлением Божиим в истории и Его бытием в вечности.

ДВЕ ТРИНИТАРНЫЕ ЕРЕСИ

В одном из предыдущих разделов мы ввели понятие о ереси, подчеркнув, что этот термин лучше всего понимать как "неадекватную версию христианства". В области богословия, такой сложной как доктрина о Троице, едва ли приходится удивляться, что возникло широкое разнообразие взглядов. Не вызывает удивления и то, что многие из них при ближайшем рассмотрении оказались серьезно ошибочными. Две ереси, которые рассмотрены ниже представляют наибольший интерес для студентов богословия.

Модализм

Термин "модализм" ввел немецкий историк догматики Адольф фон Гарнак для описания общего элемента целого ряда ересей, связанных с Нозом и Праксеем в конце второго века, и Савеллием в третьем. Каждый из этих авторов стремился утвердить единство Бога, опасаясь в результате применения доктрины о Троице впасть в какую-либо форму тритеизма. (Как будет показано ниже, эти опасения оправдались). Эта, настойчивая защита абсолютного единства Бога (часто называемое "монархианством" - от греческого слова, означающего "единый принцип власти") привела этих авторов к утверждению, что Самооткровение . одного единственного Бога в разные времена проходила по-разному. Божественность Христа и Святого Духа следует объяснять в свете трех различных способов или образов божественного Самооткровения. Итак, предлагается следующая тринитарная последовательность.

1. Единый Бог открывается в образе Творца и Законодателя. Этот аспект Бога называется "Отцом".
2. Тот же Бог открывается в образе Спасителя в лице Иисуса Христа. Этот аспект Бога называется "Сыном".
3. Тот же Бог затем открывается в образе Того, Кто освящает и дает жизнь вечную. Этот аспект Бога называется "Духом".

Таким образом, между тремя интересующими нас сущностями нет никаких различий, кроме наружности и хронологического проявления. Как отмечалось выше (см. раздел "Страдающий Бог" в предыдущей главе), это приводит непосредственно к доктрине о патрипассианстве: Отец страдает как и Сын, поскольку между Отцом и Сыном нет никаких фундаментальных или существенных различий.

Тритеизм

Если модализм представлял одно простое решение дилеммы о Троице, то тритеизм предлагал еще один простой выход. Тритеизм предлагает нам представить Троицу состоящей из трех независимых и автономных Существ, Каждое из Которых относится к Божеству. Многим студентам эта идея покажется абсурдной. Однако, как видно из той завуалированной формы тритеизма, которая часто считается лежащей в основе понимания Троицы в произведениях Каппадокийских Отцов - Василия Великого, Григория Назианина и Григория Нисы - работавших в конце IV в., эту же идею можно изложить в более утонченной форме.

Аналогия, которую используют эти авторы для описания Троицы обладает достоинством простоты. Нам предлагают представить трех людей. Каждый из них отделен, однако их объединяет общая человеческая природа. Точно так же обстоит дело и в Троице: есть три отдельных Личности, имеющих, однако, общую божественную природу. В конечном итоге, эта аналогия приводит к завуалированному тритеизму. И все же, трактат, в котором Григорий Ниса развивает эту аналогию, озаглавлен "*О том, что нет трех Богов!*" Григорий развивает свою аналогию в столь утонченной форме, что обвинение в тритеизме притупляется. Однако, у самого прилежного читателя этой работы часто остается впечатление о том, что Троица состоит из отдельных сущностей.

ТРОИЦА: ЧЕТЫРЕ МОДЕЛИ

Как уже было сказано, доктрина о Троице относится к невероятно сложным областям христианского богословия. Ниже мы рассмотрим четыре подхода, классические и современные, к этой доктрине. Каждый из них проливает свет на определенные аспекты этой концепции, а также дает некоторое представление о ее основаниях и следствиях. Наиболее значительное из классических изложений принадлежит, вероятно, Августину, в то время как в современном периоде выделяется подход Карла Барта.

Августин Гиппонийский

Августин объединяет многие элементы, возникающего единодушного взгляда на Троицу. Это можно увидеть в его настойчивом отрицании какой бы то ни было формы подчиненности (то есть рассмотрения Сына и Святого Духа как подчиненных Отцу в Божестве). Августин настаивает на том, что в действиях каждой Личности можно усмотреть действия всей Троицы. Таким образом, человек сотворен не просто по образу Божьему; он создан по образу Троицы. Проводится важное разграничение между вечной божественностью Сына и Святого Духа и их местом в плане спасения. Хотя Сын и Дух могут представляться последующими Отцу, такое суждение относится лишь к Их роли в процессе спасения. Хотя может показаться, что в истории Сын и Дух занимают подчиненное положение по отношению к Отцу, в вечности Они равны. В этом слышны сильные отголоски будущего разграничения между "сущностной Троицей", основанной на вечной природе Божьей, и "практической Троицей", основанной на божественном Самооткровении в истории.

Вероятно наиболее характерный элемент подхода Августина к Троице касается его понимания личности и места Святого Духа; конкретные аспекты этого подхода мы исследуем позднее, при рассмотрении спора о "*filioque*" (см. последний раздел в данной главе). Однако, концепция Августина о том, что Святой Дух есть любовь, соединяющая Отца и Сына, заслуживает рассмотрения уже на данном этапе.

Отождествив Сына с "мудростью" (*sapientia*), Августин переходит к отождествлению Духа с "любовью" (*caritas*). Он признает, что для подобного отождествления нет явных библейских оснований; однако он считает его оправданным отступлением от Библии. Святой Дух "позволяет нам обитать в Боге, а Богу в нас". Это ясное определение Духа как основания для союза между Богом и верующими представляется важным, поскольку оно указывает на идею Августина о том, что Дух дает общение. Дух есть божественный дар, соединяющий нас с Богом. Отсюда следует, утверждает Августин, что аналогичные отношения существуют и в Самой Троице. Бог уже существует в тех отношениях, к которым Он хочет привести нас. Точно так же, как Святой Дух служит связью между Богом и верующим, Он выполняет такую же роль в Троице, соединяя Ее Лица. "Святой Дух... позволяет нам обитать в Боге, а Богу в нас. Такое положение стало следствием любви. Поэтому. Святой Дух - Бог, Который есть любовь".

Этот довод подтверждается общим анализом значения любви ("*caritas*") в христианской жизни. Августин, несколько вольно основываясь на 1 Кор. 13.13 ("А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них большая"), рассуждает следующим образом:

1. величайшим даром Божиим можно назвать любовь;
2. величайшим даром Божиим также можно назвать Святой Дух;
3. поэтому, Святой Дух является любовью.

Эти рассуждения сведены воедино в следующем отрывке:

"Любовь принадлежит Богу и ее воздействие на нас приводит к тому, что мы обитаем в Боге, а Бог обитает в нас. Мы знаем об этом, потому что Он дал нам Свой Дух. Дух является Богом, который есть любовь, и поскольку не существует большего дара чем Святой Дух, мы делаем естественный вывод, что Тот, Кто является одновременно Богом и Божиим есть любовь".

Этот метод анализа подвергся критике за его очевидные слабости, из которых далеко не последней представляется то, что он приводит к удивительно безличному понятию о Святом Духе. Дух представляется своеобразным клеем, соединяющим Отца и Сына и Их Обоих с верующими. Идея о "соединении с Богом" занимает центральное место в духовности Августина, и то же место она неизбежно занимает в его рассмотрении Троицы.

Одной из наиболее характерных черт подхода Августина к Троице по праву считается развитие им "психологических аналогий". Основания для обращения в этой связи к человеческому разуму можно свести к следующему. Вполне разумно предположить, что, создавая мир, Бог наложил на него свой характерный отпечаток. Где же искать этот отпечаток ("*vestigium*")? Можно ожидать, что он был оставлен на самой вершине творения. Рассказ о творении в Книге Бытия позволяет нам сделать вывод, что вершиной творения является человек. Поэтому, утверждает Августин, мы должны искать образ Божий в человеке.

Затем, однако, Августин делает шаг, который многим исследователям кажется неудачным. На основании своего неоплатоновского мировоззрения Августин утверждает, что вершиной человеческой природы следует считать разум. Поэтому, в своих поисках "следов Троицы" (*vestigia Trinitatis*) в творении богослов должен обращаться к индивидуальному человеческому разуму. Крайний индивидуализм этого подхода, наряду с его очевидной рассудочностью, означает, что Августин предпочитает находить отпечаток Троицы во внутреннем умственном мире отдельного человека, а не, например, в личных взаимоотношениях (взгляд, пользовавшийся популярностью у средневековых авторов, таких как Ричард из Сен-Виктора). Кроме того, первое прочтение трактата "*О Троице*" создает впечатление, что Августин считал, будто внутренний мир человеческого разума может нам сообщить о Боге не меньше, чем план спасения. Хотя Августин подчеркивает ограниченность подобных аналогий, сам он пользуется ими в значительно большей степени, чем они позволяют это делать.

Августин выделяет троичную структуру человеческой мысли, и утверждает, что такая структура основана на бытии Божьем. Он сам считает, что наиболее важной триадой следует считать триаду разума, знания и любви ("*mens*", "*notitia*" и "*amor*"), хотя немаловажное значение также имеет связанная с ней триада памяти, понимания и воли ("*memoria*", "*intellegentia*" и "*voluntas*"). Человеческий разум рисуется в виде образа - правда, неточного, но тем не менее образа - Самого Бога. Поэтому, точно так, как в человеческом разуме существуют три таких способности, которые не полностью разделены одна от другой, также и Боге могут быть три "Личности".

Здесь можно разглядеть три очевидные, а возможно и роковые, слабости. Как уже неоднократно указывалось, человеческий разум нельзя так просто и аккуратно свести к трем сущностям. В конце концов, однако, необходимо отметить, что обращение Августина к таким "психологическим аналогиям" носит чисто иллюстративный, а не существенный характер. Они предназначались в качестве наглядных пособий (хотя и основанными на доктрине творения) к мыслям, которые можно почерпнуть из Священного Писания и раздумий о плане спасения. Ведь доктрина Августина Гиппонийского о Троице основана не на его анализе человеческого разума, а на его прочтении Писания, особенно четвертого Евангелия.

Взгляды Августина на Троицу оказали большое влияние на последующие поколения, особенно в период средневековья. Работа Фомы Аквинского *"Трактат о Троице"* представляет собой в основном лишь элегантно изложенные идеи Августина, а не какое-либо изменение и исправление их недостатков. Точно так же, "Наставления" Кальвина главным образом прямо повторяют подход Августина к Троице, что указывает на установившееся в этот период единомыслие в западном богословии. Если Кальвин в чем-то и отходит от Августина, так это в связи с "психологическими аналогиями". "Я сомневаюсь, могут ли здесь быть полезны какие-либо аналогии, проведенные с вещами человеческими" - сухо отмечает он, говоря о внутритринитарных разграничениях.

Наиболее значительные изменения в доктрину о Троице в западном богословии были внесены в XX в. Рассмотрим несколько различных подходов, начав с наиболее значительного, предложенного Карлом Бартом.

Карл Барт

Барт помещает доктрину о Троице в начале своего труда *"Догматика Церкви"*. Это простое наблюдение важно, поскольку при этом он полностью изменяет порядок, принятый его оппонентом Ф. Д. Э. Шлейермахером. С точки зрения Шлейермахера, упоминание о Троице должно стоять последним в рассуждениях о Боге; для Барта, это должно быть сказано прежде, чем вообще можно говорить об откровении. Поэтому, она помещена в начале *"Догматики Церкви"*, поскольку ее предмет делает эту догматику возможной вообще. Доктрина о Троице лежит в основе божественного откровения и гарантирует его актуальность для грешного человечества. Она, по словам Барта, - "объяснительное подтверждение" откровения. Эта экзегеза факта откровения.

"Бог открывает Себя. Он открывает Себя через Себя. Он открывает Себя". В этих словах (которые, как я обнаружил, невозможно сформулировать по-другому) Барт устанавливает границы откровения, которые приводят к формулировке доктрины о Троице. *Deus dixit*; Бог сказал Свое слово в откровении - и задача богословия - выяснить, что это откровение предполагает и подразумевает. С точки зрения Барта, богословие представляется не более чем *"Nach-Denken"*, процессом "осмысления задним числом" того, что содержится в Божьем Самооткровении. Нам следует "тщательно исследовать связь между нашим знанием Бога и Самим Богом в Его бытии и природе". С помощью подобных утверждений Карл Барт устанавливает контекст доктрины о Троице. Что можно сказать о Боге, при условии, что божественное откровение действительно имело место. Что может реальность откровения сказать нам о бытии Божьем? Исходной точкой для рассуждений Барта о Троице служит не доктрина или идея, а реальность того, что Бог говорит, и Его слышат. Поскольку как можно услышать Бога, когда грешное человечество неспособно услышать Слово Божье?

Вышеприведенный абзац не более чем пересказ некоторых разделов первого полутома труда Барта *"Церковная догматика"*, озаглавленного *"Доктрина о Слове Божьем"*. Здесь сказано очень много и сказанное нуждается в пояснении. Следует четко выделить две темы.

1. Грешное человечество изначально проявляло неспособность услышать Слово Божье.
2. Тем не менее, грешное человечество услышало Слово Божье, поскольку Слово позволило ему осознать свою греховность.

Сам факт того, что откровение имеет место, требует пояснений. С точки зрения Карла Барта, это подразумевает, что человечество пассивно в своем процессе восприятия; процесс откровения, от начала до конца, подчиняется власти Бога. Для того, чтобы откровение действительно было откровением, Бог должен быть способен передать Его грешному человечеству, несмотря на греховность последнего.

После осознания этого парадокса, можно проследить общую структуру доктрины Барта о Троице. В откровении, утверждает Барт, Бог должен быть показан в божественном Самооткровении.

Должно существовать прямое соответствие между Открывающим и откровением. Если "Бог открывает Себя как Господь" (характерно бартианское утверждение), то Бог должен быть Господом "вначале в Себе". Откровение представляет собой повторение во времени того, чем Бог является в вечности. Таким образом, существует прямое соответствие между:

1. открывающимся Богом;
2. Самооткровением Божьим.

Переводя это утверждение на язык тринитарного богословия, Отец открывается в Сыне.

Что же можно сказать о Святом Духе? Здесь мы подходим к тому, что представляется, вероятно, наиболее сложным аспектом доктрины Карла Барта о Троице: идее об "открытости" ("*Offenbarsein*"). Исследуя это, прибегнем к примеру, не использованному самим Бартом. Представим себе двух людей, прогуливающих возле Иерусалима весенним днем около 30 г. от Р.Х. Они видят распятие трех людей и останавливаются посмотреть. Первый из них, указывая на центральную фигуру, говорит: "Вот обычный преступник, которого казнят". Другой, указывая на того же человека, отвечает: "Вот Сын Божий, Который умирает за меня". Сказать, что Иисус Христос стал Самооткровением Божьим, недостаточно; должно существовать какое-то средство, с помощью которого Иисуса Христа можно признать Самооткровением Божьим. Именно признание откровения откровением и составляет идею об "*Offenbarsein*".

Как же достичь этого узнавания? В этом вопросе Барт однозначен: грешное человечество неспособно сделать это без посторонней помощи. Барт не собирается признавать за человечеством какой-либо положительной роли в толковании откровения, считая, что таким образом; божественное откровение подчиняется человеческим теориям познания. (Как мы уже видели, он подвергся за это суровой критике со стороны тех, кто, как, например, Эмиль Бруннер, иначе могли бы сочувственно" относиться к его целям). Истокование откровения как откровения должно быть само по себе делом Божьим - точнее, делом Святого Духа.

Человечество не становится способным к слышанию слова Господнего (*capax verbi domini*), а затем слышит его; слышание и способность слышать даются одним действием Святого Духа.

Все это может навести на мысль, что Барта можно уличить в модализме, рассматривающем различные моменты откровения как различные "формы бытия" Одного и Того же Бога. Следует сразу же отметить, что существуют люди, которые обвиняют Барта именно в этом грехе. Однако, более взвешенные размышления заставляют отказаться от подобного суждения, хотя и дают возможность подвергнуть доктрину Барта критике в другом. Например, Святой Дух освещен в изложении Барта достаточно слабо, что можно считать отражением слабых сторон западного богословия в целом. Однако, какими бы ни были его слабости, общепризнанно, что рассмотрение Бартом доктрины о Троице вновь утвердило важность этой доктрины после долгого периода его забвения в догматическом богословии.

Роберт Джексон

Занимая лютеранские позиции, но обладая глубокими познаниями в области богословия Реформации, современный американский богослов Роберт Джексон представил свежий и творческий взгляд на традиционную доктрину о Троице. Во многом, взгляды Джексона можно считать развитием позиции Карла Барта с ее характерным акцентом на необходимости оставаться верным божественному Самооткровению. Его работа "*Триединая личность: Бог согласно Евангелию*" (1982 г.) дает нам фундаментальную точку отсчета для рассмотрения доктрины в период, ставший свидетелем возобновления интереса к вопросу, который прежде вызывал мало интереса.

Джексон утверждает, что "Отец, Сын и Святой Дух" является правильным именем Бога, Которого христиане знают в Иисусе Христе и посредством Его. Бог должен обязательно, утверждает он,

иметь собственное имя. "Тринитарные рассуждения представляют собой попытку христианства определить Бога, Который призвал нас. Доктрина о Троице содержит как собственное имя, "Отец, Сын и Святой Дух"..., так и подробное развитие и анализ соответствующих определительных описаний". Джексон указывает, что Израиль существовал в политеистической среде, в которой термин "бог" нес в себе относительно мало информации. Необходимо назвать интересующего нас бога. С аналогичной ситуацией столкнулись и новозаветные авторы, стремившиеся определить бога, находящегося в центре их веры, и провести различие между этим богом и множеством других богов, которым поклонялись в этом регионе, а особенно в Малой Азии.

Таким образом, доктрина о Троице определяет или называет христианского Бога - однако, определяет и называет этого Бога в манере, соответствующей библейскому свидетельству. Это не имя, которое мы выбрали; это имя было выбрано для нас, и которое мы уполномочены использовать. Таким образом, Роберт Джексон отстаивает приоритет божественного Самооткровения перед человеческими построениями и концепций божественности.

"Евангелие определяет Бога следующим образом: Бог - это Тот, Кто воскресил израильского Иисуса из мертвых. Всю задачу богословия можно сформулировать как нахождение различных способов расшифровки этого высказывания. Один из них порождает тринитарный язык и мышление Церкви". Выше мы уже отмечали то, как ранняя Церковь была склонна путать характерно христианские идеи о Боге с идеями, заимствованными из эллинистического окружения, куда христианство проникло. Доктрина о Троице, утверждает Джексон есть и всегда была защитным механизмом от подобных тенденций. Она позволяет Церкви выявить характерность своего символа веры и избежать поглощения соперничающими концепциями о Боге.

Однако, Церковь не могла игнорировать свое интеллектуальное окружение. Если, с одной стороны, ее задачей была защита христианского понятия о Боге от соперничающих концепций божественности, другая ее задача состояла в проведении "метафизического анализа определения триединого Бога в Евангелии". Иными словами, она была вынуждена использовать философские категории своего времени, чтобы объяснить, как христиане верят в своего Бога, и в чем они отличаются от других религий. Как это не парадоксально, попытка отделить христианство от эллинизма привела к введению в тринитарные рассуждения эллинистических категорий.

Таким образом, доктрина о Троице сосредоточивается на признании того, что Бог назван в Священном Писании и в свидетельстве Церкви. В древнееврейском богословии Бог определяется по историческим событиям. Джексон отмечает, как много ветхозаветных текстов определяют Бога, ссылаясь на божественные действия в истории - такие как избавление Израиля от египетского плена. То же наблюдается и в Новом Завете: Бог определяется ссылками на исторические события, в первую очередь, на воскресение Иисуса Христа. Бог определяется в связи с Иисусом Христом. Кто Такой Бог? О каком боге мы говорим? О Боге, Который воскресил Христа из мертвых. По словам Дженсона: "Возникновение семантической модели в которой понятия "Бог" и "Иисус Христос" носят взаимно определяющий характер, имеет в Новом Завете фундаментальное значение".

Таким образом, Р. Джексон выделяет личное восприятие Бога из метафизических рассуждений. "Отец, Сын и Святой Дух" относятся к именам собственным, которое мы должны использовать при упоминании о Боге и обращении к Нему. "Лингвистические средства определения - имена собственные, определяющие описания - становятся для религии необходимостью. Молитвы, как и другие просьбы, должны иметь обращение". Таким образом, Троица служит инструментом богословской точности, заставляющим нас быть точными в отношении интересующего нас Бога.

Джон Маккварри

Джон Маккварри, англо-американский автор, имеющий корни в шотландской пресвитерианской среде, подходит к Троице с экзистенциалистской точки зрения (см. раздел "Экзистенциализм: философия человеческого опыта" в главе 6). В его взгляде выявляются как сильные, так и слабые

стороны экзистенциалистского богословия. В широком смысле, их можно изложить следующим образом:

* Сильной стороной этого взгляда представляется то, что он по-новому мощно освещает христианское богословие, указывая на то, как его построения соотносить с опытом человеческого существования.

* Слабой стороной этого подхода можно назвать то, что, хотя он и способен укрепить существующие христианские доктрины с позиций экзистенциализма, он представляет меньшую ценность для установления первенствующего положения этих доктрин по отношению к человеческому опыту.

Ниже мы рассмотрим эти положения на примере экзистенциалистского подхода Маккварри к доктрине, представленного в его работе *"Принципы христианского богословия"* (1966 г.).

Маккварри утверждает, что доктрина о Троице "обеспечивает динамичное, а не статичное понимание Бога". Но как же может динамичный Бог одновременно быть стабильным? Размышления Маккварри над этим противоречием приводят его к заключению, что "даже если бы Бог не открыл нам Свое триединство, мы все равно должны были бы воспринимать Его подобным образом". Он исследует динамическую концепцию Бога в рамках христианских взглядов.

1. Отца следует воспринимать как "изначальное Бытие". Под этим мы должны понимать "первоначальный акт или энергию бытия, условие существования чего бы то ни было, источником не только всего, что существует, но и того, что могло бы существовать".

2. Сына следует воспринимать как "выразительное Бытие". "Изначальное Бытие" нуждается в Самовыражении в мире существ, чего Оно достигает посредством "проявления через выразительное Бытие".

Разделяя этот подход, Маккварри принимает идею о том, что Сын является Словом или Логосом, действующим силой Отца в творении. Он прямо связывает эту форму бытия с Иисусом Христом: "Христиане верят, что Бытие Отца находит выражение прежде всего в конечном бытии Иисуса".

3. Святой Дух следует воспринимать как "соединяющее Бытие", поскольку "к функциям Святого Духа относятся сохранение, укрепление и, где это необходимо, восстановление единства Бытия с существами". Задача Святого Духа заключается в содействии достижению, новых и более высоких уровней единства между Богом и миром (между "Существом" и "существами", используя терминологию Маккварри); Он приводит существа обратно к новому и более плодотворному единству с Существом, которое изначально вызвало их бытие.

Вполне понятно, что подход Джона Маккварри можно выделить как плодотворный, поскольку он связывает доктрину о Троице с обстоятельствами существования человечества. Однако, его недостатки также очевидны - представляется, что существует определенная искусственность в присвоении Личностям Троицы определенных функций. Возникает вопрос, что бы произошло, если бы Троица состояла из четырех членов; возможно в этой ситуации Маккварри придумал бы четвертую категорию Бытия. Однако, это выступает в качестве общего слабого места экзистенциалистского подхода, а не данного конкретного случая.

СПОР О FILIOQUE

Одним из наиболее значительных событий в ранней истории Церкви было достижение согласия во всей Римской империи относительно Никео-Цареградского символа веры. Целью этого документа служило установление доктринальной стабильности в Церкви в чрезвычайно важный период ее истории. Часть согласованного текста касалась Святого Духа - "от Отца исходящего". Однако, к девятому веку Западная Церковь постепенно исказила эту фразу и стала говорить о том, что

Святой Дух "исходит от Отца и Сына". Это дополнение, которое с тех пор стало нормативным в Западной Церкви и ее богословии, стало обозначаться латинским термином "*filioque*" ("и от Сына"). Эти идеи о "двойном исхождении" Святого Духа стали источником крайнего недовольства греческих авторов: они не только вызывали у них серьезные богословские возражения, но и представлялись им посягательством на неприкосновенный текст символов веры. Многие ученые считают, что подобные настроения также внесли свой вклад в раскол между Западной, и Восточной церквями, который произошел около 1054 г. (см. в главе 2).

Спор о "*filioque*" имеет большое значение и как богословский вопрос, и в связи с отношениями между Западной и Восточной Церквями. В этой связи, представляется необходимым подробно рассмотреть эти вопросы. Основная проблема касается того, исходит ли Святой Дух "от Отца" или "от Отца и Сына". Первая точка зрения ассоциируется с Восточной Церковью и наиболее весомо изложена в трудах Каппадокийских отцов; последняя ассоциируется с Западной Церковью и разработана в трактате Августина "*О Троице*".

Греческие патристические авторы утверждали, что в Троице существует всего один источник Бытия. Лишь Отец может считаться единственной и верховной причиной всего, включая Сына и Святого Духа в Троице. Сын и Дух происходят от Отца, но по-разному. В своих поисках подходящих терминов для выражения этих взаимоотношений богословы со временем остановились на двух достаточно отличных друг от друга образах: Сын рождается от Отца, а Святой Дух исходит от Отца. Эти два термина должны служить выражением идеи о том, что и Сын, и Дух происходят от Отца, но по-разному. Это терминологическое построение выглядит довольно неуклюжим и отражает то, что греческие слова "*gennesis*" и "*ekporeusis*" трудно перевести на современный язык.

Для того, чтобы помочь в постижении этого сложного процесса, греческие отцы использовали два образа. Отец произносит Свое Слово; в это же время Он выдыхает воздух, чтобы это слово могло быть услышано и воспринято. Используемые здесь образы, имеющие глубокие библейские корни, указывают на то, что Сын - Слово Божье, а Святой Дух - дыхание Божье. Здесь возникает естественный вопрос: Почему же Каппадокийские отцы тратили столько времени и усилий на подобное разграничение между Сыном и Святым Духом. Ответ на этот вопрос представляет чрезвычайную важность. Отсутствие четкого разграничения между тем, как Сын и Дух происходят от Одного и Того же Отца, приводит к мысли о том, что Бог имеет двух сыновей, что порождает непреодолимые проблемы.

В подобных условиях совершенно немислимо предполагать, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына. Почему? Потому что это полностью скомпрометирует принцип того, что Отец служит единственным источником всякой божественности. Это приводит к утверждению о том, что в Троице существует два источника божественности, со всеми его внутренними противоречиями. Если Сын разделяет исключительную способность Отца быть источником всякой божественности, то эта способность перестает быть исключительной. По этой причине, греческая Церковь считала западную идею о "двойном исхождении" Духа приближением к полному неверию.

Греческие авторы, однако, не были в этом вопросе полностью единодушны. Кирилл Александрийский, не колеблясь, говорил о том, что Дух "принадлежит Сыну" и в Западной Церкви не замедлили развиваться схожие идеи. Ранние западные христианские авторы сознательно обходили вопрос о конкретной роли Духа в Троице. В своем трактате "*О троице*" Иларий Пуатийский ограничился заявлением о том, что он не станет "ничего говорить о Святом Духе [Божьем], кроме того, что Он есть Дух [Божий]". Эта туманность привела некоторых его читателей к предположению о том, что он относится к бинитариянцем, верящим в полную божественность лишь Отца и Сына. Однако из других мест этого же трактата становится ясным, что Иларий считает, что Новый Завет указывает на то, что Святой Дух исходит и от Отца, и от Сына, а не от одного лишь Отца.

Такое понимание исхождения Духа от Отца и от Сына было разработано в его классическом виде Августином. Возможно, основываясь на позициях, подготовленных Иларием, Августин

утверждал, что Духа следует считать исходящим от Сына. В качестве одного из основных доказательств приводился стих Ин.20.22, в котором говорится о том, что воскресший Христос дунул на своих учеников и сказал: "Примите Духа Святого". В своем трактате *"О Троице"* Августин объясняет это следующим образом:

"Мы не можем также сказать, что Святой Дух не исходит и от Сына. Говорится же о том, что Дух является Духом Отца и Сына... [далее цитируется Ин.20.22] ...Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына".

Делая это заявление, Августин считал, что он выражает единомыслие, установившееся как в Западной, так и в Восточной Церкви. К сожалению, его знание греческого языка, похоже, было недостаточным, и он не знал, что грекоязычные Каппадокийские отцы имели совершенно другую точку зрения. Тем не менее, существуют вопросы, в которых Августин Гиппонийский явно отстаивает отличную роль Бога-Отца в Троице:

"Только Бог Отец является Тем, от Которого рождается Слово, и от Которого главным образом исходит Дух. Я добавил слова "главным образом", потому мы обнаруживаем, что Святой Дух исходит и от Сына. Тем не менее, Отец дал Духа Сыну. Этим не подразумевается, что Сын уже существовал и обладал Духом. Все, что Отец дал Своему едиnorodному Сыну, Он дал Ему Его рождением. Он родил Его таким образом, что общий дар должен стать Духом Их Обоих".

Что же, таким образом, по мысли Августина, следует из понимания-роли Святого Духа? Ответ на этот вопрос заключается в его характерном взгляде на Дух как на "связь любви" между Отцом и Сыном. Августин разработал идею о взаимоотношениях в Троице, утверждая, что Личности Троицы определяются Их отношениями друг с другом. Духа, таким образом, следует считать отношением любви и общения между Отцом и Сыном, связью, которая, с точки зрения Августина, лежит в основе единства воли и замысла Отца и Сына, представленного в Четвертом Евангелии.

Глубинные различия между двумя описанными подходами можно свести к следующему:

1. Целью греческих богословов была защита уникальной позиции Отца как единственного источника божественности. То, что и Сын, и Дух исходят от Него, хотя различным, но равноценным образом, обеспечивает, в свою очередь и их божественность. С этой точки зрения, западный подход вводит два отдельных источника божественности в Троице, ослабляя жизненно важное разграничение между Сыном и Духом. Сын и Святой Дух понимаются как имеющие отдельные, но взаимодополняющие роли; западное богословие считает, что Дух также можно считать Духом Христовым. Действительно, целый ряд современных авторов, мыслящих в восточной традиции, как, например, русский автор Владимир Лосский, подверг критике западный подход. В своем очерке "Исхождение Святого Духа", Лосский утверждает, что западный подход неизбежно обезличивает Духа, приводит к неправильному акценту на личности и трудах Иисуса Христа и сводит Троицу к безличному принципу.
2. Целью западных богословов было обеспечить адекватное разграничение между Сыном и Святым Духом и, в то же время, показать их взаимосвязь. Такой глубоко релятивистский подход к идее о "Личности" делает подобное понимание Духа неизбежным. Поняв позицию восточных богословов, поздние западные авторы утверждали, что они не считают свой подход указанием на наличие в Троице двух источников божественности. Лионский собор заявил, что "Святой Дух исходит от Отца и от Сына", "однако не как от двух источников, но как от одного источника". Однако, эта доктрина остается источником разногласий, которые едва ли будут устранены в ближайшем будущем.

Рассмотрев христианскую доктрину о Боге, перейдем ко второй важной теме христианского богословия - личности и значению Иисуса Христа. Мы уже показали, как христианская доктрина о Троице возникла из христологических рассуждений. Настало время рассмотреть развитие христологии как объекта исследования.

Вопросы к восьмой главе

1. Многие богословы предпочитают говорить о "Творце, Искупителе и Утешителе", а не о традиционном "Отце, Сыне и Святом Духе". Чего позволяет этот подход достичь? Какие трудности он порождает?
2. Как бы вы примирили следующие два утверждения "Бог есть Личность"; "Бог есть три Личности"?
- 3 Является ли Троица доктриной о Боге, или об Иисусе Христе?
4. Изложите основные мысли доктрины о Троице, содержащиеся в произведениях Августина Гиппонийского или Карла Барта.
- 5 Имеет ли значение, исходит ли Святой Дух только от Отца, или от Отца и Сына?

ГЛАВА 9. ДОКТРИНА О ЛИЧНОСТИ ХРИСТА

Область христианского богословия, традиционно известная как "христология", исследует личность Иисуса Христа. В настоящей главе будут рассмотрены наиболее известные взгляды на личность Иисуса Христа, существовавшие на протяжении истории христианства. Вопросы, которые будут обсуждаться в настоящей главе можно назвать классическими, в том смысле, что они занимают центральное место в христологии со времен эпохи Просвещения. Эпоха Просвещения поставила целый ряд новых вопросов, вызвавших многочисленные споры, не имевшие аналогов до 1700 г. Эти вопросы будут подробнее рассмотрены в следующих главах. В настоящей главе нас будут интересовать классические подходы к христологии.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ХРИСТОЛОГИЕЙ И СОТЕРИОЛОГИЕЙ

В старых работах по христианскому богословию проводится резкое разграничение между личностью Христа (изучаемой христологией) с одной стороны, и "трудами Христа" (изучаемые сотериологией) с другой стороны. Это разграничение сохранено и в настоящей работе по исключительно практическим причинам, поскольку достаточно полное рассмотрение обеих областей нельзя было бы уместить в рамках одной главы. Однако, это разграничение все больше считается бесполезным, за исключением, разве что, целей изложения материала. С богословской точки зрения, близкая связь между двумя областями в настоящее время получила всеобщее признание. Среди соображений, которые привели к этому, особое значение имеют следующие.

1. *Кантианское разграничение между "Ding-an-sich" ("вещью в себе") и ее восприятием.* Мысль Канта сводится к тому, что мы не можем познавать вещи непосредственно, а лишь постольку, поскольку мы воспринимаем их, или постигаем их воздействие. Хотя окончательное философское обоснование этого утверждения выходит за рамки настоящей книги, его богословские следствия ясны: личность Иисуса познается через Его воздействие на нас. Иными словами, личность Иисуса познается через Его труды. Таким образом, существует органическая связь между христологией и сотериологией. Именно этот подход был принят Альбрехтом Ричлем в его работе *"Христианская доктрина об оправдании и примирении"* (1974 г.). Ричль утверждал, что нельзя отделять сотериологию от христологии, поскольку мы воспринимаем "природу и свойства, являющиеся определением бытия, лишь во влиянии этой вещи на нас, и мы воспринимаем природу и степень ее воздействия на нас как ее сущность".

2. *Растущее осознание сходства между функциональными и онтологическими христологическими системами* - то есть, между системами, которые рассматривают функции или труды Христа и системами, которые рассматривают Его Личность или бытие. Афанасий Великий стал одним из первых христианских авторов, которые выявили эту связь. Лишь Бог может спасти - утверждает он. Однако, Спасителем становится Христос. Что же это утверждение о функции Христа сообщает нам о Его Личности? Если Иисус Христос способен быть Спасителем, то Кем Он должен для этого быть? Сотериология и христология представляют собой, таким образом, две стороны одной медали, а не две независимые области мысли. "Разграничение между сотериологией и христологией невозможно, поскольку, в целом, сотериологический интерес, интерес к спасению, к *"beneficia Christi"* собственно и заставляет нас интересоваться фигурой Христа" (Вольфхарт Панненберг).

Важность этого положения можно увидеть, сравнив христологию несторианского стиля (которая подчеркивает человеческую природу Христа, особенно в связи с Его нравственным примером, см. раздел "Передача атрибутов" в данной главе) с пелагианской сотериологией (которая подчеркивает полную свободу человеческой воли, см. раздел "Пелагианский спор" в главе 12). С

точки зрения Пелагия, человечество обладает способностью поступать праведно; ему нужно лишь сообщить, что нужно делать. В роли подобного указания и выступает нравственный пример Христа. Такой взгляд на Христа связан, таким образом, со взглядом на природу человека, который сводит к минимуму степень человеческого греха, и со странной и трагической историей человечества в целом. Как еще в прошлом веке остро указал английский богослов Чарльз Гор:

"Неправильные представления о личности Христа идут бок о бок с неправильными концепциями о том, чего хочет природа человека. Несторианская концепция Христа... определяет Христа как пример того, что может сделать человек, и в какой чудесный союз с Богом он может вступить, если он будет для этого достаточно святым; однако, Христос остается лишь одним человеком из множества, замкнутым в рамках одной человеческой личности и стремящимся оказать влияние на человека извне. Он может быть Искупителем человечества лишь в том случае, если оно может быть спасено извне, благодаря яркому примеру, но не иначе. Несторианский Христос логически связан с пелагианским человеком... Несторианский Христос является подходящим Спасителем для пелагианского человека".

Хотя Чарльз Гор, возможно, заходит слишком далеко, здесь можно выделить важную связь между христологией и сотериологией. Богословие примера и связанное с ним понимание природы и роли нравственного образа Иисуса Христа оказываются в конечном итоге связанными с пелагианским взглядом на положение и способности человечества. Онтологическая брешь между Христом и нами сокращается, сводя к минимуму различия между Его нравственной личностью и нами. Христос служит высшим примером для человека. Он показывает нам подлинно человеческий образ жизни, которому мы якобы способны подражать. Наша позиция в вопросе о том, Кто же в конечном итоге Христос, отражает наше понимание положения падшего человечества.

Несмотря на установившееся единомыслие, продолжают существовать разногласия по поводу акцента, который должен в христологии делаться на сотериологических соображениях. Например, как станет понятно позднее, подход, принятый Рудольфом Бультманом, сводит христологию к простому факту, "что" действительно существовала такая историческая фигура, к которой можно проследить и которой можно приписать "керигму" (то есть, проповедь Христа; см. раздел "Поиски исторического Иисуса в следующем разделе). Первичная функция "керигмы" заключается в передаче сотериологического содержания явления Христа. Похожий взгляд, высказанный в работах А. Э. Бидермана и Пауля Тиллиха, проводит разграничение между "принципом Христа" и исторической личностью Иисуса. Это привело некоторых авторов, из которых наиболее известным представляется Вольфхарт Панненберг, к опасениям, что христология может быть построена лишь на сотериологических соображениях (и, таким образом, стать уязвимой для критики Людвиг Фейербаха), а не на основании истории жизни Самого Иисуса.

МЕСТО ИИСУСА ХРИСТА В ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ

Личность Иисуса Христа имеет центральное значение в христианском богословии. В то время как "богословие" можно определить как "разговор о Боге" в целом, "христианское богословие" выделяет центральную роль Иисусу Христу. Природу этой роли можно охарактеризовать как достаточно сложную, и ее лучше всего понять, рассмотрев различные ее составные части. Первая из этих частей историческая, а остальные три имеют более ясный богословский характер.

Иисус Христос стал отправной точкой в истории христианства

Это относительно бесспорное утверждение. Однако, его толкование достаточно сложно. Возьмем, например, вопрос о том, привнес ли Иисус Назарейский что-нибудь новое в мир. С точки зрения авторов эпохи Просвещения, Иисус Назарейский всего лишь воссоздал естественную религию, которая была затем быстро искажена Его последователями, включая и апостола Павла. В Его словах и действиях не было ничего нового. Те взгляды Иисуса, которые были верными, могли быть получены с помощью всезнающего человеческого разума. Таким образом, представители рационализма утверждали, что Иисус не сказал ничего, что было бы одновременно верным и

новым; в тех случаях, когда Он был прав, Он лишь соглашался с тем, что здравый человеческий разум и так знал; если Он говорил что-то новое (то есть ранее неизвестное разуму), то это, по их определению, было иррациональным и, следовательно, не имеющим ценности.

Совершенно другой взгляд был принят немецким либеральным протестантизмом (см. раздел "Либеральный протестантизм" в главе 4), особенно в произведениях Альбрехта Бенямина Ричля. Ричль утверждает, что Иисус Назарейский внес в положение человека нечто новое, чем разум прежде пренебрегал. "Иисус знал о новых и ранее неизвестных отношениях с Богом". В то время как рационалисты верили во всеобщую рациональную религию, которой конкретные религии были в лучшем случае лишь смутными теньями, А. Б. Ричль утверждает, что это всего лишь мечта разума, абстракция без какого-либо исторического воплощения. Христианство обладает определенными богословскими и культурными характеристиками как историческая религия, причем частично она ими обязана Иисусу Назарейскому.

Каким бы важным ни было это историческое соображение, христианское богословие обычно усматривает значение Иисуса Христа в трех конкретных областях богословия, которые мы рассмотрим ниже. Тем не менее следует подчеркнуть, что этот исторический аспект значения Иисуса Христа имеет непреходящую ценность. Христианство нельзя назвать набором самодостаточных, независимых друг от друга идей; оно представляет собой отклик на вопросы, поставленные жизнью, смертью и воскресением Иисуса Христа. Христианство относится к историческим религиям, оно возникло в ответ на конкретные события, в центре которых стоял Иисус Христос, и к которым богословие должно возвращаться в своих рассуждениях и размышлениях.

Этот вопрос имеет большое значение для понимания важности Писания в христианстве. Христология и авторитет Священного Писания неразрывно связаны, поскольку именно Писание дает нам знания об

Иисусе Христе. Новый Завет остается единственным имеющимся в нашем распоряжении документом, который признан истинно передающим понимание Личности Иисуса и воздействия, которое Он оказал на жизнь и мысли людей. Рассказы об Иисусе из внеканонических источников имеют сомнительную достоверность и ограниченную ценность. Таким образом, авторитет Священного Писания частично основывается на исторических соображениях. Однако, эти исторические соображения должны дополняться богословскими размышлениями - например, о том, что именно через Иисуса Христа мы получаем наши характерно христианские знания о Боге, а знания об Иисусе даны только в Писании. Перейдем сейчас к рассмотрению этих богословских соображений.

Иисус Христос открывает нам Бога

Центральным элементом христианского богословия представляется идея о том, что Бог через откровение присутствует во Христе. Считается, что Иисус Христос открывает нам Бога конкретным образом, характерным для христианства. Вероятно, наиболее яркое изложение этого взгляда содержится в работе Карла Барта *"Церковная догматика"*:

"Когда Священное Писание говорит о Боге, оно обращает наше внимание и мысли к одному единственному предмету к тому, что должно быть об этом предмете известно... И если мы присмотримся внимательнее и зададимся вопросом, кто или что в этом предмете, на котором сосредоточено наше внимание, должен или должно быть признано Богом, ... то от своего начала до конца Библия направляет нас к имени Иисуса Христа".

В течение многих веков это убеждение имело центральное значение для христианства основного течения. Так, автор Второго послания Климента, которое датируется, вероятно, серединой второго века, начинает свое послание с утверждения, что "об Иисусе Христе вы должны помышлять как о Боге". Известный англиканский автор Артур Майкл Ремси утверждает тот же богословский принцип, что и Карл Барт, хотя его стиль выглядит более сдержанным: "Важность исповедания

"Иисус есть Бог" заключается не только в том, что Иисус божественен, но и в том, что Бог христороподобен".

Эта "христологическая сосредоточенность" стала предметом серьезных споров среди тех, кто стремится к диалогу между христианством и другими религиями, и мы вернемся к рассмотрению ее следствий позднее. Наш интерес на данной стадии работы сводится лишь к тому, чтобы отметить, что христианское богословие признало как исторический факт то, что нельзя говорить о Боге в рамках христианства, не связывая это понятие с Личностью Иисуса Христа.

Иисус Христос - носитель спасения

Центральная тема христианской мысли основного течения заключается в том, что спасение, в христианском понимании этого слова, проявляется в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа, через них и на их основе (см. первый раздел главы 11). Следует отметить, что термин "спасение" достаточно сложен. Утверждение "Иисус Христос делает спасение возможным" не означает отрицание того, что можно достичь и других форм спасения и другими способами; оно лишь утверждает, что того, что в христианском понимании называется спасением, можно достичь лишь на основе Иисуса Христа.

И вновь, это ядро христианской веры стало предметом озабоченности части ревизионистов, встревоженных его потенциальными следствиями для диалога между христианством и другими религиями; мы вернемся к рассмотрению этого вопроса в соответствующем месте данной работы.

Иисус Христос определяет форму искупленной жизни

Один из центральных вопросов христианской духовности и этики касается того, каковы духовные и этические характеристики природы христианского существования. Сам по себе, Новый Завет строго ориентирован на Христа в своем взгляде на искупленную жизнь - то есть, он утверждает, что Иисус Христос не только делает эту жизнь возможной; он также определяет ее форму. Это понятие хорошо выражено новозаветным образом "подчиненности Христу". Затронутые здесь вопросы имеют большое значение, особенно в связи с вопросом о том, каким образом Иисус Христос может быть нравственным и духовным примером верующим.

НОВОЗАВЕТНЫЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Новый Завет - первоисточник для христологии. Однако, новозаветные размышления о значении Иисуса Христа должны рассматриваться в тесной связи с Ветхим Заветом. Например, сам термин "Христос" - столь легко принимаемый за фамилию - в действительности является титулом с целым спектром значений, который можно в полной мере оценить лишь в свете ветхозаветных ожиданий пришествия мессии Божьего (гр. "*Christos*"). В данном разделе мы рассмотрим основные христологические рассуждения, встречающиеся в Новом Завете.

Мессия

Греческое слово "*Christos*" используется для перевода древнееврейского термина "*mashiah*", означающего "помазанник". Хотя в древнем Израиле помазывали также пророков и священников, этот термин используется в первую очередь в отношении царей. Ввиду глубокой теоцентричности мировоззрения древнего Израиля, царя считали человеком, назначенным Богом. Помазание - то есть растирание или обливание человека оливковым маслом - таким образом выступает в качестве публичного знака избранности Богом на царство.

Этот термин был связан с целым рядом ожиданий, касающихся будущего Израиля, главным из которых было пришествие нового царя, который, как и Давид, будет править обновленным народом Божьим. Существуют свидетельства того, что такие ожидания достигли новых высот в период римской оккупации, когда установилась близкая связь между националистическими и

мессианскими чувствами. Открытие свитков мертвого моря пролило некоторый свет на эти ожидания. Назвать какого-либо палестинца первого века "помазанником" означало решительно и ярко утвердить значительность этого человека.

Новозаветные свидетельства использования этого титула в отношении Иисуса сложны, и их истолкование вызывает споры. Представляется, что наиболее вероятными необходимо признать следующие четыре утверждения:

1. Некоторые из тех, кого привлекала фигура Иисуса, считали его потенциальным политическим освободителем, который объединит свой народ для свержения римского господства.
2. Сам Иисус не позволял Своим последователям называть Себя "Мессией" - впоследствии это стало называться "мессианской тайной" (Вильям Рид).
3. Если Иисус и считал Себя Мессией, то не в политизированном смысле, который ассоциировался с зелотами или другими националистическими кругами.
4. Современники ожидали победоносного Мессию. Тот факт, что Иисус пострадал, серьезно противоречил этим ожиданиям. Если Иисус и был Мессией, то это не был тот Мессия, которого ожидали люди.

Какова же в таком случае роль этого термина для понимания значения Иисуса? Для установления связи Иисуса с Израилем этот термин имеет огромное значение. Он подразумевает, что Иисуса следует считать исполнением классических иудейских ожиданий, и закладывает основу для осознания преемственности между Иудаизмом и христианством. Этот вопрос имел большое значение в Палестине первого века и сохраняет свое значение сегодня в связи с иудейско-христианскими отношениями. Однако, этот вопрос становился все более неприемлемым для христианских авторов, которые стремились в первую очередь точно определить место Иисуса как человека и как Бога. Термин "Мессия" подразумевает человеческого лидера и таким образом подчеркивает человеческую природу Христа. Ранняя Церковь, стремясь прояснить отношения между человеческой и божественной природой Иисуса, вскоре стала сосредотачивать свое внимание на других новозаветных христологических титулах. Одним из наиболее важных из обсуждавшихся терминов был "Сын Божий", к рассмотрению которого мы сейчас и обратимся.

Сын Божий

В Ветхом Завете термин "Сын Божий" используется в самом широком смысле, который, вероятно, лучше всего передать фразой "принадлежащий Богу". Он применялся по отношению к широкому спектру категорий, включающему народ Израиля в целом (Исх.4.22), и царей давидовской династии, которые должны были править этим народом (2 Цар.7.14). В этом минималистском смысле этот термин может в равной мере быть применен и к Иисусу, и к христианам. Сам Иисус, похоже не использовал этот термин исключительно по отношению к Себе. В этом же смысле этот термин используется в других местах Нового Завета, особенно Павлом в Послании к Евреям. Апостол Павел, например, заявляет, что Иисус Христос "открылся Сыном Божиим" через воскресение (Рим. 1.4).

Павел использует термин "Сын Божий" в отношении как Иисуса, так и верующих. Однако, проводится четкое разграничение между сыновством верующих, которое возникает через усыновление, и сыновством Иисуса, которое вытекает из того, что Иисус является собственным Сыном Бога (Рим.8.32). В Четвертом Евангелии и в Посланиях Иоанна термин "сын" (*huios*) используется только в отношении Иисуса, а к верующим применяется более общий термин "дети" (*tekna*). Основная мысль здесь заключается в том, что верующие способны через веру вступить в те же отношения с Отцом, что и Иисус; однако, отношения между Иисусом Христом и Отцом либо предшествуют, либо служат основанием для отношений между верующими и Богом.

Эти наблюдения ставят важный вопрос, который следует здесь отметить. Некоторым читателям указания на "Сына Божьего" могут показаться проблематичными, из-за оттенка исключительности языка. Простым решением выглядит замена существительного мужского рода "сын" на более широкий термин "дети". Хотя эта замена является вполне понятной, она игнорирует ряд серьезных новозаветных разграничений. С точки зрения апостола Павла, все верующие - мужчины и женщины - именуется "сынами Божиими" по усыновлению, (удочерению). Здесь имеется в виду то, что все верующие пользуются правом наследования - правом, которым по культурным понятиям того периода пользовались лишь сыновья. В виду этой крупной культурной проблемы, в настоящей работе для обозначения христологических титулов будут использованы исключительные формы "Сын Божий" и "Сын Человеческий", точно так же, как традиционные термины "Отец" и "Сын" были сохранены при анализе Троицы (см. предыдущую главу).

Сын Человеческий

Для многих христиан термин "Сын Человеческий" представляется естественным синонимом термина "Сын Божий". Он служит утверждением человеческой природы Христа, точно так же, как последний является дополнительным указанием на его божественность. Однако, все не так просто. В Ветхом Завете термин "Сын Человеческий" (др.-евр. *"ben-adam"*, араб. *"bar nasha"*) используется в трех основных значениях:

1. как форма обращения к пророку Иезекиилю;
2. по отношению к будущей эсхатологической фигуре (Дан.7.13-14), пришествие которой будет знаком конца истории и скорого приближения Божьего суда;
3. для подчеркивания контраста между низменностью и хрупкостью человеческой природы и возвышенным положением или постоянством Бога и ангелов (Чис.23.19; Пс.8.14).

Третье значение естественным образом связано с человеческой природой Иисуса и может лежать в основе, по крайней мере, некоторых случаев использования этого термина в синоптических Евангелиях.

Рудольф Бультман утверждал, что в Дан.7.13-14 указывается на ожидания пришествия "Сына Человеческого" в конце истории, и что Иисус разделял эти ожидания. Указания Самого Иисуса Христа на "Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою" (Мр.13.26) следует, по мнению Бультмана, понимать как указания на фигуру, отличающуюся от Иисуса. Бультман высказывает предположение, что ранняя Церковь впоследствии соединила "Иисуса" и "Сына Человеческого", понимая их как одно и то же лицо. Ранняя Церковь, таким образом, самовольно применила этот термин к Иисусу.

Этот взгляд, однако, не получил всеобщего признания. Другие ученые утверждают, что термин "Сын Человеческий" несет в себе целый ряд ассоциаций, включая страдания, отмщение, суд, делая, таким образом, его применение к Иисусу вполне естественным. Одним из исследователей Нового Завета, разработавших этот подход, был Джордж Кеерд, который утверждал, что Иисус использовал этот термин "для указания на Свое единство с человечеством и, прежде всего, со слабыми и униженными, а также на Свою особую функцию как предопределенного представителя нового Израиля и носителя Божьего суда и царства.

Господь

Представляется, что исповедание "Иисуса Господом" (Рим. 10.9) относится к наиболее ранним христианским исповеданиям веры, имеющих целью разграничение между теми, кто верит в Иисуса и теми, кто в Него не верит. Термин "Господь" (гр. *"kyrios"*, араб. *"mal"*) имеет мощные богословские ассоциации, частично из-за его использования при переводе Тетраграмматона - четырех древнееврейских букв, представляющих священное имя Бога в древнееврейской версии Ветхого Завета, часто представленных в английском языке как YHWH, или *"Yahweh"* (ср. рус.

"Ягве", "Иегова"). В иудаизме запрещается произнесение имени Божьего вслух; поэтому, вместо него используется альтернативное слово (*adonai*). В греческом переводе Ветхого Завета - Септуагинте - для перевода имени Божьего используется греческое слово "*kyrios*".

Греческое слово "*kyrios*" стало считаться закрепленным за Богом. Крупный еврейский историк Иосиф Флавий отмечает важный инцидент, когда евреи отказались участвовать в культуре императора, который занимал центральное место в государственной религии Римской империи. Они отказывались называть императора "господом" ("*kyrios*"), поскольку считали, что этот термин относился лишь к Богу. Использование этого термина по отношению к Иисусу в Новом Завете, таким образом, основывается на этой богатой ассоциации и подразумевает высокую степень отождествления между Иисусом и Богом. Примером этому может послужить целый ряд мест Нового Завета, в которых ветхозаветные определения, относящиеся к Богу, применяются к Христу. Вероятно, наиболее значительным из этих мест можно назвать Флп.2.10-11 - место явно допавловское. Здесь, чрезвычайно ранний христианский автор, чья личность, вероятно, навсегда останется тайной, берет великое ветхозаветное заявление (Ис.45.23) о том, что перед Господом Богом преклонится всякое колено, и переносит его на Господа Иисуса Христа.

Бог

Новый Завет был написан на фоне строгого монотеизма Израиля. Мысль о том, чтобы кого-то назвать "Богом" в этих условиях казалась бы кощунственной. Тем не менее, исследователь Нового Завета Реймонд Браун утверждает, что в Новом Завете имеется три случая, когда Иисус назван "Богом", а также указывает на важные следствия, которые из этого вытекают. Приводятся три отрывка:

1. Вступительный раздел Четвертого Евангелия, включающий утверждение "и Слово было Бог" (Ин. 1.1).
2. Исповедание Фомы, в котором он обращается к воскресшему Христу: "Господь мой и Бог мой" (Ин.20.28).
3. Начало Послания к Евреям, в котором хваление обращено к Иисусу как Богу (Евр. 1.8).

Учитывая сильное нежелание новозаветных авторов говорить об Иисусе как о "Богe", из-за строго монотеистического фона Израиля, эти три утверждения - к которым можно легко добавить и другие случаи - имеют большое значение.

К этим стихам можно легко прибавить ряд важных мест Нового Завета, в которых говорится о значении Иисуса в функциональном смысле - то есть, в приписывании Ему функций и задач, ассоциируемых с Богом. Некоторые из них очень важны.

1. *Иисус является спасителем человечества.* Ветхий Завет утверждает, что у человечества всего один спаситель - Бог. Полностью осознавая, что только Бог есть Спаситель, что лишь один Бог может спасти, первые христиане тем не менее утверждали, что Иисус был Спасителем, что Иисус мог спасти. Рыба для первых христиан стала символом веры, поскольку пять греческих букв, составляющих слово "рыба" (I-C-H-T-H-U-S) обозначали лозунг "Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель". С точки зрения Нового Завета, Иисус спасает Своих людей от их грехов (Мф.1.21); лишь Его именем может быть достигнуто спасение (Деян. 4.12); Он называется "вождем спасения" (Евр.2.10); Он является "Спасителем, Который есть Христос Господь" (Лк.2.11). В этих и бесчисленных других утверждениях, Иисус понимается функционирующим как Бог, делающим то, что может делать лишь Бог.
2. *Иисусу поклоняются.* В иудейской среде, в которой жили и действовали первые христиане, поклонялись Богу и только Богу. Павел предупреждал христиан в Риме против постоянной опасности поклонения твари, а не Творцу (Рим. 1.23). И все же, ранняя христианская Церковь поклонялась Христу как Богу - практика, которая совершенно ясно отражена в Новом Завете. Так,

в 1 Кор. 1.2 говорится о христианах как о людях, которые "призывают имя Господа нашего Иисуса Христа", используя язык, отражающий ветхозаветные формулы поклонения Богу (такие как Быт.4.26, 13.4; Пс.105.1; Иер.10.25; Иоиль 2.32). Совершенно ясно указывается, что Христос функционирует как Бог, поскольку Он служит объектом поклонения.

3. *Иисус открывает Бога*. "Видевший Меня видел Бога" (Ин.14.9). Эти замечательные слова, столь характерные для Четвертого Евангелия, подчеркивают веру в то, что Отец говорит и действует в Сыне - иными словами, что Бог открывается в Иисусе. Увидеть Иисуса означает увидеть Отца - иными словами, Иисус вновь понимается функционирующим как Бог.

ПАТРИСТИЧЕСКИЙ СПОР О ЛИЧНОСТИ ХРИСТА

Патристический период стал свидетелем усиленного внимания к доктрине о личности Христа. Спор велся главным образом в восточной церкви; интересно отметить, что Августин Гиппонийский не написал ничего значительного в области христологии. Этот период имел определяющее значение, поскольку он заложил основание для взгляда на личность Христа, который оставался нормативным вплоть до начала споров об отношениях веры и истории, которые разгорелись в эпоху Просвещения - эти споры будут рассмотрены нами в следующей главе.

Перед патристическими авторами стояла задача, главным образом, по развитию единой христологической схемы, которая соединила бы различные христологические намеки и утверждения, образы и модели, встречающиеся в Новом Завете - некоторые из них были кратко рассмотрены выше. Задача оказалась сложной. В виду его громадного значения для христианского богословия, ниже мы рассмотрим основные стадии этого процесса.

Ранний этап: от Иустина Мученика до Оригена

В первый период развития христологии основное внимание уделялось вопросу о божественности Христа. Для большинства ранних патристических авторов, тот факт, что Иисус Христос был человеком, можно назвать своего рода трюизмом. Объяснений же требовало то, что Он отличался от человека.

Две ранние точки зрения были сразу же отброшены как еретические. Эвионитство - главным образом иудейская секта, которая процветала в первые века христианской эры - считала Иисуса обычным человеком, человеческим сыном Марии и Иосифа. Оппоненты считали эту ущербную христологию совершенно неверной и вскоре она была предана забвению. Более стойким был диаметрально противоположный подход, который стал известен как докетизм (от гр. *"dokeo"* - "казаться" или "представляться"). Этот взгляд, который, вероятно, лучше всего считать направлением в богословии, а не определенной богословской позицией, утверждал, что Христос полностью божественен, что Его человечность - лишь видимость. Страдания Христовы, таким образом, считались видимыми, а не реальными. Докетизм был особенно привлекательным для гностиков II века, когда это движение достигло своего апогея. К этому времени, однако, возникали уже другие точки зрения, которым суждено было затмить эту. Иустин Мученик представляет одну из подобных точек зрения.

Иустин Мученик - один из наиболее значительных апологетов II века - стремился в первую очередь доказать, что христианская вера приводит к логическому завершению взгляды как классических греческих философов, так и иудаизма. Адольф фон Гарнак так охарактеризовал то, как Иустину удалось достичь намеченной цели: он утверждал, что "Христос - это Логос и Номос". Особый интерес представляет разработанное Иустином богословие Логоса, в котором он использует апологетический потенциал идеи о Логосе, присутствовавший как в стоицизме, так и среднем платонизме того периода.

Логос (греческий термин, обычно переводимый как "слово" - например, в Ин.1.14) следует воспринимать как окончательный источник всякого человеческого знания. Один и тот же Логос

известен и христианским верующим, и языческим философам; последние, однако, имеют к нему лишь частичный доступ, тогда как христианам он полностью доступен из-за его проявления во Христе. Иустин признает, что дохристианские светские философы, такие как Гераклит и Сократ, имели, таким образом, частичный доступ к истине, объясняемый тем, как Логос присутствует в мире.

Особое значение в этом плане имеет идея о "*logos spermatikos*", которая, похоже, заимствована из платонизма. Божественный Логос сеял семена на всем протяжении человеческой истории; поэтому следует ожидать, что этот "семяносящий Логос" известен, хотя и частично, нехристианам. Таким образом Иустин смог утверждать, что христианство основывается и исполняет намеки и чаяния божественного откровения, которые мы находим в языческой философии. Логос временами проявлялся в теофаниях (то есть богоявлениях) Ветхого Завета; Иисус Христос приводит Логос к его наиболее полному откровению. Иустин четко говорит об этом в своей "Второй апологии":

"Наше учение, очевидно, возвышеннее всякого человеческого учения, потому что явившийся ради нас Христос по всему был Слово... И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно по мере нахождения ими и созерцания Слова. Но так как они не знали всю полноту Логоса, который есть Христос, то часто противоречили друг другу".

Взгляды греческой философии, таким образом, прочно укоренились в христианстве: они явились прелюдией к пришествию Христа, Который привел в полноту то, что прежде было известно частично.

Наиболее полное свое выражение христология Логоса находит в произведениях Оригена. Следует отметить, что богословие Оригена сложно, и что его толкование временами крайне проблематично. Ниже мы приводим его взгляды в упрощенном виде. В воплощении человеческая душа Христа соединяется с Логосом. Из-за близости этого союза, человеческая душа Христа начинает разделять свойства Логоса. Ориген иллюстрирует эту мысль часто цитируемой аналогией:

"Если кусок железа постоянно держать в огне, он воспримет его тепло через все свои поры и трещины. Если огонь будет постоянным, и железо будет постоянно в нем находиться, то оно полностью преобразуется в него... Точно так же, душа, которая постоянно пребывает в Логосе и мудрости Божьей, - Бог во всем, что она делает, чувствует, понимает".

Тем не менее, Ориген настаивает на том, что, хотя Логос и Отец одинаково вечны, Логос занимает по отношению к Отцу подчиненное положение.

Выше мы отмечали, что Иустин Мученик утверждал, что Логос, хотя и частично, был доступен всем, однако, Его полное раскрытие произошло лишь во Христе. Похожие идеи можно найти и у других авторов, которые приняли богословие Логоса, включая и Оригена. Ориген принимает иллюминационистский подход к откровению, согласно которому божественные действия откровения можно сравнить с освещением "лучами Божьими", которые порождены "светом, которым является божественный Логос". По мнению Оригена, как истины, так и спасения можно достичь и вне христианской веры.

Арианская смута

Арианская смута остается вехой в развитии классической христологии и, поэтому, требует более тщательного внимания, чем было уделено предшествующим темам патристического периода. Определенные моменты истории этой смуты неясны и, скорее всего, таковыми и останутся, несмотря на усилия историков по их прояснению. Нас здесь интересуют богословские аспекты этого спора, которые сравнительно хорошо исследованы. Следует, однако, подчеркнуть, что мы знаем о взглядах Ария главным образом из работ его оппонентов, что ставит вопрос о

потенциальной предубежденности их изложения. Ниже следует попытка максимально справедливо представить характерные христологические идеи Ария, основываясь на нескольких надежных источниках, которыми мы сейчас располагаем.

Арий подчеркивает Самодостаточность Божью. Бог - один единственный источник всего сотворенного; нет ничего, что бы не имело своим первичным источником Бога. Такой взгляд на Бога, который, по мнению многих комментаторов, вызван скорее эллинистической философией, чем христианским богословием, ясно ставит вопрос о взаимоотношениях Отца и Сына. В своей работе *"Против ариан"* критик Ария Афанасий Великий говорит, что Арий делает по этому поводу следующие утверждения:

"Бог не всегда был отцом. Было время, когда Бог был один и еще не был отцом; Он стал отцом лишь позднее. Сын не существовал всегда. Все, что сотворено, сделано из ничего ... поэтому Логос Божий возник из ничего. Было время, когда его не было. До того, как он был сотворен, его не было. Он также имеет начало своего тварного существования".

Эти утверждения имеют большое значение и приводят нас к самому сердцу арианства. Особую важность имеют следующие вопросы.

Считается, что Отец существовал до Сына. "Было время, когда его не было". Это решительное заявление ставит Отца и Сына на разные уровни и вполне согласуется с настойчивым утверждением Ария о том, что Сын был сотворен. Лишь Отец остается "несотворенным"; Сын, как и другие создания, происходит от этого единственного источника бытия. Однако, Арий настойчиво подчеркивает, что Сын не похож на другие создания. Существует отличие в положении между Сыном и другими созданиями, включая и людей. Арий испытывает некоторые трудности в определении точной природы этого разграничения. Сын, утверждал он, представляет собой "совершенное создание, однако, не входящее в число других созданий; сотворенное существо, однако, не входящее в число других сотворенных существ". Из этого, похоже, следует, что Сын превосходит все создания, разделяя в то же время их тварную природу.

' Важный аспект арианского разграничения между Отцом и Сыном касается непознаваемости Божьей. Арий подчеркивает абсолютную трансцендентность и недоступность Бога. Бог не может быть познан каким бы то ни было созданием. Однако, как было отмечено выше, Сына следует считать созданием, хотя и возвышающимся над другими созданиями. Арий доводит свои рассуждения до логического завершения, утверждая, что Сын не может познать Отца. "Имеющий начало не может постичь Того, Кто начала не имеет". Это важное утверждение основывается на радикальном разграничении между Отцом и Сыном. Расстояние между ними оказывается таковым, что Сын не может самостоятельно познать Отца. Как и все другие создания, Сын зависит от благодати Божьей, чтобы исполнить любую назначенную ему функцию. Именно такие соображения привели критиков Ария к утверждению, что на уровнях откровения и спасения Сын находится в том же положении, что и другие создания.

Как же в таком случае быть со многими местами Библии, в которых утверждается, что Сын далеко не просто создание? Оппонентам Ария легко удалось найти целый ряд мест, где указывалось на основополагающее единство Отца и Сына. На основании полемической литературы того периода, можно сделать вывод, что Четвертое Евангелие имеет очень большое значение для этого спора - часто обсуждаются стихи Ин.3.35, 10.30, 12.27, 14.10, 17.3 и 17.11. Реакция Ария на эти тексты сводилась к следующему: язык "сыновства" является пестрым по характеру и метафорическим по природе. Разговоры о "Сыне" следует считать лишь почетным, а не богословски точным определением. Хотя

Иисус Христос называется в Священном Писании "Сыном", эту метафору следует рассматривать через контролирующую призму Бога, Который полностью отличается по Своей сути от всех сотворенных существ - включая и Сына. В целом, богословскую позицию Ария можно свести к следующим положениям:

1. Сын является созданием, которое, как и другие создания, сотворено по воле Божьей.
2. Термин "Сын" не более чем метафора, почетное звание, рассчитанное на то, чтобы подчеркнуть ранг Сына среди других созданий. Он не подразумевает, что Отец и Сын имеют одинаковое бытие и статус.
3. Статус Сына представляется сам по себе следствием не Его природы, а воли Отца.

Афанасий Великий мало обращал внимания на тонкие разграничения Ария. Если Сын относится к созданиям, то Он похож на другие создания, включая и людей. Какие же еще существуют виды тварности? С точки зрения Афанасия Великого, утверждение тварности Сына имеет два решающих следствия, причем каждое из которых оказывается убийственным для арианства.

Во-первых, Афанасий замечает, что, по Арию, спасти может только Бог-Отец. Бог и только Бог может разрушить силу греха и привести нас к жизни вечной. Важной чертой тварности является необходимость искупления. Ни одно создание не может спасти другое создание. Подчеркнув, что спасти может только Бог, Афанасий делает логический вывод, которому ариане не смогли ничего противопоставить. Новый Завет и христианская литургическая практика в равной мере считают Иисуса Христа Спасителем. Однако, как подчеркивает Афанасий, спасти может только Бог. Как же быть?

Единственным возможным решением, утверждает Афанасий Великий, остается признание того, что Иисус Христос является воплощенным Богом. Его доводы можно свести или к следующему силлогизму:

1. Ни одно создание не может искупить другое создание.
2. Согласно Арию, Иисус Христос относится к созданиям.
3. Следовательно, согласно Арию, Иисус Христос не может искупить человечество.

Или они принимают несколько другую форму, основанную на Священном Писании и христианской литургической практике.

1. Лишь Бог может спасти
2. Иисус Христос спасает.
3. Следовательно, Иисус Христос - Бог.

С точки зрения Афанасия, спасение предусматривает божественное вмешательство. Основываясь на Ин. 1.14, где говорится, что "Слово стало плотью", он утверждает, что Бог вошел в нашу человеческую среду, чтобы изменить ее.

Во-вторых, Афанасий подчеркивает, что христиане поклоняются и молятся Иисусу Христу. В этом заключается яркий пример важности христианской богослужебной практики и молитвы для христианского богословия. К четвертому веку, молитва и поклонение Христу стали обычными чертами богослужения. Афанасий утверждает, что если Иисус Христос относится к созданиям, то христиане виновны в поклонении твари вместо Творца - то есть они впали в идолопоклонство. Христианам, подчеркивает Афанасий, безоговорочно запрещено поклоняться кому бы то ни было, кроме Бога. Таким образом, Афанасий обвиняет Ария в том, что тот свел христианскую молитву и богослужение к абсурду. Афанасий утверждал, что христиане правы, молясь и поклоняясь Иисусу Христу, поскольку таким образом они признают Его Тем, Кто Он есть на самом деле - воплощенный Бог.

Для того, чтобы достичь мира в Церкви, необходимо было урегулировать арианскую смуту. Споры сосредоточились на двух терминах, которые могли служить возможными определениями отношений Отца и Сына. Термин "*homoiousis*" ("подобосущный") многим казался вполне здравым компромиссом, который позволял утверждать близость Отца и Сына, не требуя каких-либо дальнейших размышлений о точной природе их взаимоотношений. Однако, со временем верх взял второй термин "*homoousios*" ("единосущный"). Хотя и отличаясь всего одной буквой, он воплощал совершенно другое понимание взаимоотношений Отца и Сына. Ярость этого спора позволила Гиббону в своей работе "*Упадок и падение Римской империи*" отметить, что никогда еще столько энергии не было потрачено на одну букву. В Никейском символе веры - или точнее, Никео-Цареградском символе веры, составленном в 381 г., утверждалось, что Христос "единосущен" отцу. Это утверждение с тех пор стало считаться исходным пунктом христологической ортодоксальности во всех христианских церквях основного течения - и протестантских, и католических, и православных.

Рассматривая реакцию Афанасия арианство, мы уже затронули некоторые черты христологии александрийской школы. Поэтому, представляется целесообразным рассмотреть эти взгляды подробнее, а затем сравнить со взглядами соперничающей антиохийской школы.

Александрийская школа

Взгляды александрийской школы, к которой следует отнести Афанасия Великого, имели глубоко сотериологический характер. Иисус Христос стал искупителем человечества, где "искупление" означает "оживление в Боге" или "обожествление". Христология выражает то, что эти сотериологические взгляды подразумевают. Мы можем свести рассуждения александрийской христологии к следующему: для того, чтобы человеческая природа была обожествлена, она должна быть соединена с божественной природой. Бог должен соединиться с человеком таким образом, чтобы тот мог участвовать в жизни Божьей. Именно это, утверждали александрийцы, и произошло благодаря воплощению Сына Божьего в Иисусе Христе. Вторая Личность Троицы приобрела человеческую природу и таким образом обеспечила ее обожествление. Бог стал человеком, чтобы человек мог стать божественным.

Александрийские авторы также делали значительный упор на идею о Логосе, приобретшем человеческую природу. Термин "приобретение" представляется важным; он проводит разграничение между Логосом, "обитающим в человеке" (как в случае ветхозаветных пророков), и Логосом, приобретшим человеческую природу (как в случае воплощения Сына Божьего). Особый акцент делается на стихе Ин.1.14 ("Слово стало плотью"), который стал воплощать основополагающие взгляды этой школы и литургическое празднование Рождества. Празднование рождества Христова означает празднование пришествия в мир Логоса и принятие Им человеческой природы, чтобы искупить ее.

Это поставило вопрос о взаимоотношениях между божественной и человеческой природой Христа. Кирилл Иерусалимский является одним из многих авторов этой школы, которые подчеркивали реальность их слияния в воплощении. До Своего слияния с человеческой природой Логос существовал "без плоти"; после этого слияния возникло одно целое, поскольку Логос присоединил человеческую природу к Себе. Это подчеркивание единства природы Христа отличает александрийскую школу от антиохийской, которая склонялась к идее о двух природах Христа. Кирилл говорит об этом следующим образом:

"Мы не утверждаем, что Логос подвергся изменению и стал плотью, или что он преобразовался в цельного или совершенного человека, состоящего из плоти и тела; мы говорим о том, что Логос... лично присоединился к человеческой природе с живой душой, стал человеком и был назван после этого Сыном Человеческим, однако, не просто по воле или благоволению".

Это поставило вопрос о том, какая человеческая природа была приобретена. Аполлинурия Лаодикийского волновало усиливающееся распространение мнения, что Логос приобрел человеческую природу во всей ее полноте. Ему казалось, что это подразумевает, что Логос был

загрязнен слабостями человеческой природы. Как можно было допустить, что Сын Божий запятнан чисто человеческими нравственными установками? С точки зрения Аполлинария, безгрешность Христа была бы скомпрометирована, если бы Он обладал чисто человеческим разумом, разве не служит человеческий разум источником греха и бунта против Бога? Безгрешность Христа может быть сохранена лишь в том случае, если бы человеческий разум был полностью заменен чисто божественной мотивирующей и руководящей силой. Именно по этой причине Аполлинарий утверждал, что во Христе чисто человеческий разум и душа были заменены божественным разумом и душой. Во Христе "божественная энергия исполняет роль души, двигающей человеческим разумом". Человеческая природа Христа оказывается, таким образом, неполной.

Эта идея испугала многих коллег Аполлинария. Для некоторых аполлинарианский взгляд на Христа имел свои привлекательные стороны; другие, однако, были шокированы его сотериологическими следствиями. Выше уже отмечалось, что сотериологические соображения имели центральное значение для александрийского подхода. Как можно искупить человека, если Логос приобрел лишь часть его природы? Вероятно наиболее известное изложение этого подхода сделал Григорий Назианин, который подчеркивал искупительное значение приобретения человеческой природы при воплощении во всей ее полноте:

"Неприобретенное остается неизцеленным; однако, то, что присоединено к Богу, спасается. Если пала лишь половина Адама, то Христос приобретает и спасает лишь половину его природы. Однако, если он пал полностью, то его природа должна быть присоединена к божественной природе полностью. Пусть они не лишают нас спасения во всей его полноте и не облачают Спасителя лишь в кости и жилы и что-то похожее на человека".

Антиохийская школа

Христологическая школа, которая возникла в Малой Азии (современной Турции) существенно отличалась от своей египетской соперницы в Александрии. Одно из наиболее значительных расхождений между ними связано с руслом, в котором происходят христологические рассуждения. Александрийских авторов интересовали главным образом сотериологические соображения. Озабоченные тем, что неправильное понимание личности Христа может привести к неправильным концепциям спасения, они использовали идеи, заимствованные из светской греческой философии, чтобы обеспечить соответствие образа Христа идее полного искупления человечества. Как мы видели, особое значение имела идея о Логосе, особенно в связи с понятием о воплощении.

В этом отношении антиохийские авторы отличались от них. Их больше интересовали нравственные, а не чисто сотериологические вопросы, и они значительно меньше опирались на идеи греческой философии. Антиохийская мысль о личности Христа развивалась в следующем направлении. Из-за своего непослушания, люди существуют в испорченном состоянии, из которого они не могут выйти самостоятельно. Для того чтобы искупление состоялось, оно должно проходить на основе нового послушания человека. Поскольку человек не может порвать узы греха, Бог вынужден вмешаться. Это приводит к пришествию Искупителя, Который соединяет человеческое и божественное начала, и таким образом возрождает послушание народа Божьего.

Настойчиво отстаивается идея о двух природах Христа. Христос является в одно и то же время Богом и человеком. На александрийскую критику о том, что это означает отрицание единства Христа, антиохийцы отвечали, что они поддерживают это единство, признавая в то же время, что Искупитель обладал совершенной человеческой и божественной природой. Существует "совершенное слияние" между человеческой и божественной природами Христа. Полное единство Христа, таким образом, вполне согласуется с тем, что Он обладает двумя природами, божественной и человеческой. Это подчеркивал Феодор Мопсуэтский, утверждая, что слава Иисуса Христа "исходит от Бога Логоса, Который приобретает его и присоединяет его к Себе... И именно благодаря этому слиянию, которое этот человек имеет с Богом Сыном, все творение восхваляет его и поклоняется ему".

Представители александрийской школы сохранили свои подозрения: казалось, что здесь речь идет о доктрине "Двух сыновей", то есть, что Иисус Христос обладает не одной личностью, но двумя - человеческой и божественной. Однако, такое мнение полностью исключается ведущими авторами этой школы, например Несторием, по мнению которого Христос служит "общим именем двух природ":

Христос неделим, поскольку Он Христос, однако, Он является двойственным - одновременно Богом и человеком. Он един в Своем сыновстве, однако, становится двойственным в том, что принимает и что принимается... Поскольку мы не признаем двух Христов, или двух сыновей, или двух "единородных", или двух "Господов"; не одного сына и другого Сына, одного "единородного" и другого "Единородного", не одного Христа и другого Христа, но Одного и Того же".

Как же представляли себе антиохийские богословы способы соединения божественной и человеческой природы Христа? Мы уже рассматривали модель "приобретения", получившую распространение в Александрии, согласно которой Логос приобрел человеческую плоть. Какая же модель была использована в Антиохии? Ответ на этот вопрос можно свести к следующему:

Александрия: Логос приобретает общечеловеческую природу. Антиохия: Логос приобретает природу конкретного человека.

В работах Феодора Мопсуэтского часто подразумевается, что Логос не принял человеческую природу "в целом", но природу конкретного человека. В этом, похоже, заключается смысл его работы "*О воплощении*": "В ходе воплощения, Логос присоединил приобретенного [человека] как целое к Себе и наделил его тем достоинством, которым обладает воплотившийся, будучи Сыном Божьим по Своей природе".

Как же соотносятся друг с другом человеческая и божественная природы? Антиохийские авторы были убеждены, что александрийская позиция приводит к "путанице" или "смешению" божественной и человеческой природ Христа. Чтобы избежать этой ошибки, они разработали понятие взаимоотношений между двумя природами, которые сохраняли свою отдельность. Этот "союз по доброму желанию" подразумевает понимание двух природ во Христе как двух взаимно не сообщающихся частей в единстве Христа. Они не взаимодействуют друг с другом. Они являются отдельными, оставаясь соединенными по доброму желанию Божьему. "Ипостатический союз" - то есть союз между божественной и человеческой природами Христа - основывается на воле Божьей.

Это может навести на мысль, что Феодор Мопсуэтский считал слияние между божественной и человеческой природами Христа исключительно моральным союзом, как союз мужа и жены. Это также приводит к подозрению, что Логос лишь накладывается на человеческую природу. Это действие временное и обратимое, и не приводит к каким-либо фундаментальным изменениям участвующих в этом союзе. Однако, такие выводы, похоже, не входили в намерения антиохийских авторов. Вероятно, наиболее надежной оценкой их позиции выступает предположение, что желание избежать смешения божественной и человеческой природ Христа привело этих авторов к подчеркиванию их отличности, однако, делая это, они ослабили их связь в ипостатическом слиянии.

"Передача атрибутов"

Большой интерес для многих патристических авторов представлял вопрос о "передаче атрибутов" - понятии, которое часто рассматривается в свете латинской фразы "*communicatio idiomatum*". Этот вопрос можно осветить следующим образом. К концу четвертого века следующие утверждения получили широкое признание в Церкви:

1. Иисус полностью человек.

2. Иисус полностью божественен.

Если оба эти утверждения одинаково верны, то все, что относится к человеческой природе Христа, относится и к Его божественной природе, и наоборот. Можно привести следующий пример:

Иисус Христос есть Бог.

Мария дала жизнь Иисусу.

Поэтому, Мария является Матерью Бога.

К четвертому веку это утверждение стало все более распространенным в Церкви; действительно, оно часто использовалось в качестве критерия ортодоксальности богослова. Отказ признать то, что Мария была "Богородицей" расценивался как отказ признать божественность Христа.

Как же далеко можно этот принцип довести? Рассмотрим, например, следующий силлогизм:

Иисус страдал на кресте.

Иисус есть Бог.

Следовательно, Бог страдал на кресте.

Первые два утверждения стали ортодоксальными и получили широкое распространение в Церкви. Однако, как было отмечено выше при рассмотрении идеи о "страдающем Боге", (см. раздел "Страдающий Бог в главе 7) сделанный на их основе вывод представляется неприемлемым. Большинство патристических авторов считало неоспоримой истиной, что Бог не может страдать. Патристический период стал свидетелем долгих споров о пределах, которые следует наложить на этот подход. Так, Григорий Назианин утверждал, что следует считать, что Бог страдал; иначе реальность воплощения Сына Божьего ставится под сомнение. Однако, вся важность этого спора проявилась в ходе несторианской смуты.

Во времена Нестория, титул "Богородица" получил широкое признание как в народном благочестии, так и в академическом богословии. Однако, Несторий был встревожен следствиями этого. Казалось, он отрицает человечность Христа. Почему бы не назвать Марию "Человекородицей" или даже "Христородицей"? Его предложение было встречено с яростью и негодованием; в немалой степени такой прием был вызван обширными богословскими построениями, связанными с термином "Богородица". Тем не менее, предложение Нестория можно считать вполне оправданным.

В более близкие к нам времена, наиболее радикальное применение принципа "передачи атрибутов" связано с именем Мартина Лютера. Лютер, колеблясь, рассуждал следующим образом:

Иисус Христос был распят. Иисус Христос есть Бог. Следовательно, Бог был распят.

Как мы уже отмечали выше, фраза "распятый Бог" является одним из наиболее интересных вкладов Мартина Лютера в современное христианское богословие. Или даже:

Иисус Христос страдал и умер. Иисус Христос есть Бог. Следовательно, Бог страдал и умер.

Лютеровское "богословие креста" можно считать радикальным применением принципа "передачи атрибутов".

Однако, он развивает свои рассуждения и в другом направлении. В качестве одного из классических случаев можно привести следующий:

Бог - Творец мира.

Иисус Христос - Бог.

Следовательно, Иисус Христос - Творец мира.

Таким образом, Лютер может нарисовать радостную картину первого Рождества с Иисусом Христом, лежащим в яслях, и заявить, что этот ребенок в яслях и есть Тот, Кто сотворил мир. Этот подход проник по многие горячо любимые рождественские гимны Церкви, часто являясь средством подчеркивания Самоуничужения Бога в воплощении, или скрытого величия и славы Христа-младенца. Следующие строки из песни "Престол в снегу" можно назвать типичными:

В яслях младенцем лежит

Небо и землю создавший

Тот, Кто над миром царит

На горнем престоле сидящий.

Адольф фон Гарнак об эволюции патристической христологии

На основании своих исторических исследований развития христианской доктрины, Гарнак настойчиво утверждает, что переход евангелия из своей первоначальной палестинской среды, в которой доминировал еврейский образ мысли и рассуждений, в эллинистическую среду, которую характеризовали совершенно другие образы мысли, явился решающим поворотным пунктом в истории христианской мысли. Понятие о догме не имеет ничего общего с учением Иисуса Христа или с ранним христианством в его первоначальном палестинском окружении. Оно возникло в конкретной исторической обстановке, характеризуемой эллинистическими образами мысли и рассуждений, в которой сформировались догматические положения ранней Церкви.

С точки зрения Адольфа фон Гарнака, евангелие - это ни что иное, как Сам Иисус Христос. "Иисус не принадлежит евангелию как один из его элементов, но служит личностной реализацией и силой евангелия, и мы продолжаем воспринимать Его Таким". Самого Иисуса можно назвать христианством. Однако, утверждая это, Гарнак подразумевает не доктрину об Иисусе; основание для этого утверждения - частично историческое (основанное на анализе происхождения христианства) и частично следствие персоналистических религиозных посылок Гарнака (значение Христа заключается в Его влиянии на людей). Тем не менее, распространение евангелия в эллинистической среде с ее характерными структурами и способами рассуждений, привело к попытке выработки понятия значения Христа и придания ему метафизического содержания.

В первом издании своей работы *"История догмы"*, Гарнак иллюстрирует эту тенденцию ссылкой на гностицизм, апологетов и особенно на христологию Логоса Оригена. По мнению Гарнака, развитие доктрины можно в определенной степени сравнить с хронической болезнью вырождения. В случае христологии, классическим примером стремления греческих богословов впасть в абстракции может послужить переход от сотериологии (анализа личного воздействия Иисуса) к умозрительной метафизике.

В поддержку этого тезиса Адольф фон Гарнак приводит три исторические наблюдения.

1. Христология (то есть доктрина о личности Христа) не стала частью послания Иисуса Назарейского. Само понятие - это не христология: оно не включает какие-либо утверждения о Самом Себе Именно это мнение лежит в основе знаменитого, к сожалению, часто искажаемого

утверждения Гарнака, о том, что "евангелие, провозглашенное Иисусом, имеет отношение только к Отцу, а не к Сыну".

2. В истории христианской мысли интерес к христологии, как в хронологическом, так и в понятийном отношении, следует за интересом к сотериологии.

3 Интерес к христологии возник в эллинистической культуре, которая вторила характерному греческому интересу к абстрактным умозаключениям

Наблюдения Гарнака вызвали новый интерес к исследованию патристического периода, что привело к растущей критике его позиций. Вероятно, наиболее существенным аспектом этой критики является обвинение в излишнем упрощении природы "эллинизма". Тем не менее, разбор Гарнаком патристического периода имеет большое значение; мы уже видели, что патриотическая идея о "бесстрастном Боге", похоже, основывается на некритическом заимствовании в христианство светских идей. А. фон Гарнак может ошибаться в своих предположениях, что патриотическое христианство, и прежде всего идея о воплощении, представляется неверным, однако, он предупреждает нас об опасностях, связанных с приданием патриотическим авторам авторитетного статуса в вопросах доктрины. Они могут подвергаться критике, как и любые другие авторы в долгой истории христианской мысли.

ВИДЫ БОЖЕСТВЕННОГО ПРИСУТСТВИЯ ВО ХРИСТЕ

Одной из исконных задач христианского богословия всегда было прояснение взаимоотношений между человеческим и божественным элементами в личности Иисуса Христа. Халкидонский собор (451 г.) заложил основополагающий принцип для классической христологии, который получил широкое признание в христианском богословии. Интересующий нас принцип можно свести к следующему: при условии признания того, что Иисус Христос является подлинно Богом и подлинно человеком то, каким образом это сформулировано и рассмотрено, не имеет фундаментального значения. Оксфордский исследователь патристического периода Морис Уайлз сформулировал цели Халкидонского собора следующим образом:

"С одной стороны было убеждение, что Спаситель должен быть полностью божественным; с другой стороны - убеждение, что не взятое на себя не исцелить. Иными словами, источником спасения должен быть Бог; объектом спасения должен быть человек. Совершенно ясно, что эти две посылки часто уводили в разные стороны. Халкидонский собор представлял собой попытку Церкви разрешить это противоречие, или, вернее, примириться с ним. Действительно признание обоих принципов столь решительно, как это сделала ранняя Церковь, означает признание халкидонской веры".

Решение Халкидонского собора признать существование двух природ Христа, принимая множество возможных толкований их взаимоотношений, отражает политическую ситуацию того периода. Во времена, когда в Церкви имелись значительные разногласия относительно наиболее надежного способа утверждения "двух природ Христа", собор был вынужден принять реалистический подход и поддержать любое возможное единомыслие. Это единомыслие касалось признания того, что Христос является и Богом, и человеком, а не конкретного соотношения этих природ друг с другом.

Следует, однако, отметить важную точку зрения, представители которой остались в меньшинстве. Халкидонский собор не установил единомыслие во всем христианском мире. В шестом веке возникла диссидентская позиция, обычно известная как монофиситство - буквально, взгляд, признающий "лишь одну природу" (гр. "*monos*" [единственный] "*physis*" [природа]) Христа. Здесь рассматривается природа божественная, а не человеческая. Тонкости этого подхода выходят за рамки настоящей книги; читателю следует, однако, помнить, что этот взгляд остается нормативным в большинстве христианских церквей Восточного Средиземноморья, включая Коптскую, Армянскую, Сирийскую и Абиссинскую церкви. (Соперничающую позицию,

признающую две природы Христа, одну человеческую, а другую божественную, иногда называют "диофиситством").

Не вызывает удивления, что с проникновением христианского богословия в различные культурные условия заимствования им различных философских систем в качестве методов богословских исследований, в христианстве возникло широкое разнообразие способов исследования отношений между божественной или человеческой природами Христа. Ниже мы исследуем некоторые из этих подходов.

Пример благочестивой жизни

Эпоха Просвещения поставила перед христологией ряд серьезных вопросов, которые будут подробнее рассмотрены в следующей главе. Один из этих вопросов относится к идее о том, что Иисус Христос по Своей природе отличается от других людей. Если Иисус Христос отличается от других людей, то это отличие заключается в обладании определенными качествами, которые в принципе могли бы подражать или заимствовать остальные люди. Главное значение Христа заключается в том, что Он был примером благочестивой жизни - то есть жизни, которая согласуется с божественной волей в отношении человека.

Можно показать, что этот взгляд составляет один из аспектов антиохийской христологии, стремившейся к выявлению нравственных сторон характера Иисуса Христа. С точки зрения целого ряда антиохийских авторов, божественность Христа имела своей целью придать вес и авторитет Его человеческому нравственному примеру. Это также стало важной частью христологии средневекового автора Пьера Абеляра, который стремился подчеркнуть субъективное воздействие Христа на верующих. Однако, все эти авторы сохранили классическую концепцию о "двух природах" Христа. С началом эпохи Просвещения, утверждения о божественности Христа стали встречать все больше возражений. Здесь можно выделить два основных взгляда.

Просвещение стало свидетелем возникновения "христологии степени", которая усматривала основное значение Иисуса Христа в Его нравственном примере для человека. В Своей жизни Христос был выдающимся учителем нравственности, чье учение авторитетно не из-за Него Самого, а из-за его созвучия с нравственными ценностями Просвещения. Своей смертью Он дал людям пример самоотверженной любви, которую представители Просвещения считали основанием своего нравственного учения. Если и можно говорить о "божественности" Иисуса Христа, то лишь в смысле воплощения им образа жизни, типичного для человека, стоящего в правильных нравственных отношениях с Богом, остальными людьми и всем миром в целом.

Либеральный протестантизм стал сосредоточивать свое внимание на внутренней жизни Христа, или его "религиозной личности", как имеющих решающее значение. В Иисусе Христе можно увидеть правильные внутренние или духовные отношения верующего с Богом. Именно внутреннюю жизнь Иисуса следует считать имеющей решающее значение для веры. "Религиозная личность" Христа рассматривается как нечто неотразимое, могущее быть предметом для подражания верующих и не имеющее аналогов в религиозной и культурной жизни человечества. Хорошим примером такого подхода может послужить Вильгельм Герман, который утверждает, что Иисус открыл и сделал доступным нечто новое, что с тех пор стало проявляться во внутренней жизни христиан.

Именно "впечатление об Иисусе", которое верующий получает из Евангелия, имеет решающее значение. Это порождает личную уверенность в вере, которая основывается на внутреннем опыте. "В наших сердцах возникает уверенность, что Сам Бог обращается к нам в нашем опыте". Вероятно наиболее весомое утверждение этих взглядов содержится в очерке *"Исторический Христос как основание для нашей веры"* (1892 г.). В этом очерке, который в основе своей стал исследованием того, как историческая фигура Иисуса может функционировать в качестве основания веры, В. Герман проводит четкое разграничение между "историческим фактом личности Христа" и "фактом личной жизни Христа", понимая последнее как психологическое воздействие фигуры Христа на читателя Евангелия.

Символическое присутствие

Похожий подход рассматривает традиционные христологические формулы как "символы присутствия Бога" во Христе, которое не следует понимать как реальное присутствие. Это символическое присутствие указывает на доступность и возможность такого же присутствия для других людей. Вероятно наиболее значительным представителем этой позиции можно назвать Пауля Тиллиха, для которого Иисус Назарейский символизирует возможность, общую для всего человечества, которой можно достичь и без особого обращения к Иисусу.

С точки зрения Тиллиха, событие, на котором основано христианство, имеет две стороны: факт существования Иисуса Назарейского, и восприятие Его теми, кто считал Его Христом. Действительный, или объективно-исторический Иисус не может быть основанием веры вне восприятия Его как Христа. Тиллих не проявляет интереса к исторической фигуре Иисуса Назарейского. Все, что он готов утверждать о Нем (постольку, поскольку это касается основания веры), так это лишь то, что это была "личная жизнь", аналогичная той, что описана в Библии, причем имя этого человека могло и не быть "Иисус". "Каким бы ни было Его имя, в этом человеке действовало и действует Новое Бытие".

Символ "Христос" или "Мессия" означает "Тот, Кто вызывает новое состояние вещей, Новое Бытие". Значение Иисуса заключается в том, что Он является проявлением Нового Бытия в истории. "Именно Христос приносит Новое Бытие, спасает людей от старого бытия, то есть от экзистенциальной отчужденности и ее разрушительных следствий". В жизни одной личности, жизни Иисуса Назарейского, человеческая природа, составляющая Его сущность, проявилась в определенных условиях существования, но не была подавлена ими. По сути, мы имеем дело с философией существования, которая соединена с реальным Иисусом Назарейским столь незначительно, что ей не будет причинен особый вред, если окажется, что конкретного исторического человека, Иисуса Назарейского, вообще не было.

Таким образом, можно сказать, что Иисус был символом, проясняющим тайну бытия, хотя могут существовать и другие источники ее прояснения. Тиллих считает Иисуса Назарейского символом конкретного нравственного или религиозного принципа. Тиллих подчеркивает, что Сам Бог не может появиться в реальных условиях, поскольку Он есть основание бытия. "Новое Существо" должно, таким образом, исходить от Бога, но не может быть Богом. Иисус был человеком, который достиг союза с Богом, доступного любому другому человеку. Тиллих, таким образом, представляет христологию степени, которая рассматривает Иисуса как символ нашего восприятия Бога.

Этот подход особо привлекателен для тех, кто заинтересован в межрелигиозном диалоге, например, для Пола Ниттера и Джона Хика. На основании этого подхода, Иисуса Христа можно считать одним из символов всеобщей человеческой возможности - связи с трансцендентным и достижения спасения. Иисус выступает в качестве одного из символов связи человечества с трансцендентным; в других мировых религиях существуют другие символы.

Христос как Посредник

Одно из важных направлений христологии исследует понятие о посредничестве между Богом и человеком. В Новом Завете Иисус Христос несколько раз называется посредником (Евр.9.15; 1 Тим.2.5), придавая, таким образом, вес понятию о том, что присутствие Бога во Христе предназначено служить посредничеству между трансцендентным Богом и падшим человечеством. Эта идея о "присутствии как посредничестве" принимает две достаточно отличные, однако, в конечном итоге, взаимодополняющие формы: посредничество откровения с одной стороны, и посредничество спасения с другой.

Христология Логоса Иустина Мученика и других служит отличным примером понятия о посредничестве откровения через Христа. Здесь Логос понимается как посредничающий принцип, закрывающий пропасть между трансцендентным Богом и творением Божьим. Хотя и присутствуя

преходящим образом в ветхозаветных пророках, Логос воплощается во Христе, предоставляя устойчивую точку посредничества между Богом и человеком. Похожий подход встречается в книге Эмиля Бруннера "*Посредник*" (1927 г.) и в более разработанной форме в его работе "*Истина как встреча*" (1938 г.). В последней Э. Бруннер утверждает, что веру необходимо рассматривать, в первую очередь, как встречу с Богом, Который встречается с нами лично во Христе. Бруннер был убежден, что ранняя Церковь неверно истолковала откровение как божественное сообщение доктринальных истин о Боге, а не как Самооткровение Божье. С точки зрения Бруннера, "истина" сама по себе является личностной концепцией. Откровение нельзя постичь умозрительно или интеллектуально; его следует понимать как акт Божий, в первую очередь, акт Иисуса Христа.

Бог открывает Себя лично и исторически, путем сообщения Себя в Иисусе Христе (см. раздел "Откровение как присутствие" в главе 6). Таким образом, понятие "истины как встречи", несет в себе два элемента правильного понимания откровения: оно характеризуется как историческое и личностное. Под первым Эмиль Бруннер дает нам понять: истина - это не нечто постоянное в вечном мире идей, раскрываемое или сообщаемое нам, а нечто, происходящее в пространстве и времени. Истина возникает как акт Божий в пространстве и времени. Под вторым Бруннер стремится подчеркнуть то факт, что содержанием этого акта Божьего выступает Сам Бог, а не комплекс идей и доктрин о Боге. Откровение Божье является божественным сообщением о Самом Себе нам. В откровении Бог сообщает Бога, а не идеи о Боге - и это сообщение сосредоточивается в личности Иисуса Христа, как наделенного Святым Духом. Хотя отрицание Бруннером каких-либо познавательных аспектов откровения представляется чрезмерным, его точка зрения имеет важные христологические следствия.

Более сотериологический подход к этому вопросу лучше всего проявляется в "*Наставлениях*" Кальвина, в которых личность Иисуса Христа истолковывается в свете посредничества в спасении Богом человечества. В конечном итоге, Иисус Христос рассматривается как уникальный канал, через который направляются искупительные действия Божьи. В своем первоначальном виде человек был хорошим во всех отношениях. Из-за грехопадения дары и естественные способности, данные человеку, были радикально испорчены. Вследствие этого, как человеческий разум, так и человеческая воля запятнаны грехом. Неверие, таким образом, рассматривается как акт воли в такой же степени, как и акт разума; это не просто непризнание руки Божьей в творении, но осознанное решение не признавать ее и не подчиняться Богу.

Кальвин разрабатывает следствия этого подхода на двух отдельных, хотя и связанных друг с другом уровнях. На познавательном уровне, людям недостает необходимых умственных и волевых способностей, чтобы полностью признать Бога в сотворенном порядке. Здесь присутствуют очевидные параллели с христологией Логоса Иустина Мученика. На уровне спасения людям недостает того, что необходимо для спасения; они не хотят своего спасения (из-за ослабления разума и воли) и неспособны его достичь (поскольку спасение предполагает подчинение Богу, которое сейчас невозможно из-за греха). Истинное знание о Боге и спасение должно, поэтому, происходить извне человека. Таким образом Кальвин кладет основание своей доктрине о посредничестве Иисуса Христа.

Кальвиновский анализ знания о Боге и человеческом грехе кладет основание его христологии. Иисус Христос стал посредником между Богом и человечеством. Для того, чтобы быть таким посредником, Иисус Христос должен быть одновременно Богом и человеком. Поскольку, из-за нашего греха мы не можем подняться до Бога, Он избрал спуститься к нам. Если бы Иисус Христос не был также и человеком, люди не смогли бы извлечь пользу из Его присутствия и действий. "Сын Божий стал Сыном Человеческим и приобрел то, что наше таким образом, что передал нам то, что Его, позволив тому, что Его по природе стать нашим по благодати".

Для того, чтобы Христос искупил нас от греха, утверждает Кальвин, необходимо, чтобы первобытное человеческое непослушание Богу было перевешено актом человеческого послушания. Благодаря своему человеческому послушанию, Христос сделал приношение Богу, которое компенсировало грех, заплатив все долги и понеся все наказания, которые им вызваны. Своими страданиями Он уплотил за грех; своей победой над смертью Он разрушил власть смерти над человечеством. Кальвин не утверждает, что человеческая природа Христа участвует во всех

чертах Его божественности. Позднейшие авторы назвали этот аспект кальвиновской мысли "*extra Calvinisticum*". По мнению Кальвина, Бог воплотился, однако, в то же время можно сказать, что Он остался на небесах. Нельзя сказать, что Бог, во всей Своей полноте, сосредоточился в одном историческом бытии Иисуса Христа.

Акцент Кальвина на посредническом присутствии Бога во Христе приводит его к установлению близкой связи между личностью и трудами Христа. Основываясь на взглядах, уходящих корнями к Евсевию Кесарийскому, Кальвин утверждает, что труды Христа можно свести к трем служениям (*munus triplex Christi*) - пророка, священника и царя. Основная мысль заключается в том, что Иисус Христос свел воедино три великие посреднические служения Ветхого Завета. В Своем пророческом служении, Христос стал глашатаем и свидетелем благодати Божьей. Он является учителем, наделенным божественной мудростью и авторитетом. В своем царском служении, Христос положил начало царству, являющемуся не земным, а небесным; не физическим, а духовным. Это царство осуществляется над верующими через действия Святого Духа. Наконец, в Своем священническом служении Христос способен вернуть нам благоволение Божье, принеся Свою жизнь в уплату за наш грех. Во всех трех этих отношениях Христос исполняет ветхозаветные посреднические служения, позволяя увидеть эти служения в новом и более ярком свете.

Присутствие Духа

Надежный способ понять божественное присутствие во Христе -рассматривать Иисуса как носителя Святого Духа. Эта идея уходит корнями в Ветхий Завет, особенно в понятие о харизматических лидерах или пророках, наделенных и помазанных даром Святого Духа. Действительно, как было отмечено выше, термин "Мессия" близко связан с идеей о "помазании Святым Духом". Имеются все основания предположить, что такой подход к христологии мог пользоваться влиянием в раннем палестинском христианстве.

На основании того, что нам известно о мессианских ожиданиях в первом веке в Палестине, можно утверждать, что существовала сильная вера в скорое пришествие того, кто принесет окончательное спасение и кто будет носителем Духа Господнего (особое значение имеют стихи Иоил.2.28-32). Даже в Своем земном служении Иисус, был признан тем, на ком пребывает Дух Божий. Особое значение в этом отношении имеет помазание Иисуса во время Его крещения. Ранний подход к этому вопросу получил название адопционизма; сторонники этого взгляда, особенно близко связанного с эвионитством, считали Иисуса простым человеком, хотя и наделенным при крещении особыми харизматическими дарами.

Признание Иисуса носителем Духа оказалось привлекательным для многих, кто испытывал трудности с пониманием классического подхода к христологии. Отличным примером может послужить британский исследователь патристического периода Г. В. Г. Лемп. В своих Бемптонских лекциях, прочитанных в Оксфордском университете в 1976 г. и озаглавленных "*Бог как Дух*", Лемп утверждает, что особое значение Иисуса Назарейского заключается в том, что Он есть носитель Духа Божьего и, следовательно, пример исполненного Духа существа, показывающего "в человеческом облике наиболее свободно и конкретно пребывание Бога как Духа. В гораздо меньшей степени это проявилось в Его последователях".

Дальнейшее значительное развитие этого подхода содержится в произведениях немецкого богослова Вальтера Каспера, особенно в его работе "Иисус Христос". В ней Каспер высказывается за пневматологи-чески ориентированную христологию, отдающую должное факту, что Новый Завет часто показывает Христа в свете ветхозаветной концепции "Духа Божьего". С точки зрения В. Каспера, уникальность Иисуса в синоптических евангелиях заключается в Его исполненности Духом. Реальную личность Христа можно объяснить лишь в свете небывало тесной связи с Духом. По мнению Каспера, Этот Дух - животворящая сила Творца, Который кладет начало последнему веку - веку исцеления и веку надежды.

В. Каспер видит в Иисусе Духа Господнего в действии, устанавливающего новые и беспрецедентные отношения между Богом и человечеством, подтвержденные и укрепленные, благодаря воскресению. В свете христологии Духа, Каспер считает Иисуса тем средоточием, в котором вселенские спасительные намерения Божьи превращаются в уникального исторического человека. Таким образом, Дух открывает и для других возможность вступления во внутреннюю жизнь Бога. Тот Самый Дух, Который пронизал жизнь Иисуса, теперь доступен и другим, чтобы они могли участвовать во внутренней жизни Бога.

Этот взгляд вызвал беспокойство у Вольфхарта Панненберга. В своей книге *"Иисус - Бог и Человек"* В. Панненберг утверждает, что любая христология, начинающаяся с понятия о присутствии Духа в Иисусе, неизбежно впадает в какую-нибудь форму адопционизма. Присутствие Святого Духа в Иисусе не может быть признано ни необходимым, ни достаточным основанием для утверждения божественности-Христа. Бог мог бы присутствовать в Иисусе "лишь как сила Духа, наполняющая Его". По мнению Панненберга, Иисуса можно было бы считать простой пророческой или харизматической фигурой - иными словами, человеком, который был "усыновлен" Богом и наделен даром Духа. Как мы уже видели, для В. Панненберга именно воскресение Христа, а не присутствие Духа в Его служении, имеет в этом отношении решающее значение.

Тем не менее, В. Каспер менее уязвим для критики Панненберга, чем это может показаться на первый взгляд. Волнения Панненберга вызваны тем, что такой подход может привести к христологии, которая ставит Иисуса в один ряд с ветхозаветными пророками и харизматическими религиозными лидерами. Однако, В. Каспер настаивает на том, что решающее значение имеет именно воскресение Иисуса. И Вольф-харт Панненберг, и Вальтер Каспер считают, что воскресение имеет обратную силу. Каспер усматривает это в высказываниях и делах Иисуса в ходе Его служения. С другой стороны, Каспер, основываясь на новозаветных текстах (в первую очередь, Рим.8.11 и 1 Пет.3.18) считает, что воскресение связано с деятельностью Духа. Христианское понимание значения Духа основывается на Его роли в воскресении, что исключает адопцианистскую христологию.

Присутствие в откровении

Как было отмечено выше, идея об "откровении" сложна и, наряду с более общей и ограниченной идеей о "познании Бога" (см. разделы об откровении в начале главы 6), включает идею об окончательном открытии или "раскрытии" Бога в конце времени. Обе эти идеи недавно заняли видное место в богословии, когда у немецких богословов XX в. стало пользоваться влиянием христологически обусловленное восприятие Бога. Работа Юргена Мольтмана *"Распяты́й Бог"* представляет отличный пример стремления выработать понимание природы Бога, основанное на предпосылке о том, что Бог открывается через крест Христов. Ниже мы рассмотрим различные, хотя и взаимосвязанные подходы к "Присутствию в откровении", связанные с Карлом Бартом и Вольфхартом Панненбергом.

Работу Карла Барта *"Церковная догматика"* можно, вероятно, считать наиболее подробным и комплексным изложением идеи о "Божьем откровении во Христе". К. Барт часто подчеркивает, что всякое богословие обязательно обладает скрытыми христологическими перспективами и основаниями, выявить которые и составляют задачу богословия. Барт отвергает какое-либо дедуктивное богословие, основанное на "принципе Христа", в пользу основанного на "Самом Христе, запечатленном в Священном Писании".

Каждую богословскую посылку в *"Церковной догматике"* можно считать христологической в том смысле, что отправной точкой ее становится Иисус Христос. Именно эта черта поздней мысли Карла Барта заслужила ей название "христологической концентрации" или "христомонизма". Богослов Ганс Урс фон Бальтазар иллюстрирует эту "христологическую концентрацию", сравнивая ее с песочными часами, в которых песок через тонкое отверстие пересыпается из верхнего раздела в нижний. Точно так же, божественное откровение исходит от Бога к миру, из

верхнего в нижнее, только через центральное событие - откровение во Христе, помимо которого не существует связи между Богом и человечеством.

Следует уточнить, что К. Барт не утверждает, что доктрина о личности или о трудах Христа (или обе, если считать их неотделимыми) должны находиться в центре христианской догматики, или что христологическая идея или принцип должны составлять умозрительную центральную точку дедуктивной системы. Барт утверждает, что явление Бога, который и есть Иисус Христос, лежит в основе богословия во всей его полноте. *"Церковная догматика"* должна быть "христологически обусловлена"; сама возможность и реальность богословия обуславливается актуальностью акта божественного откровения, произнесением Слова Божьего, через Божье откровение в Иисусе Христе.

Вольфхарт Панненберг принял более эсхатологичный подход, особенно в своей работе *"Иисус - Бог и Человек"* (1968 г.). С точки зрения В. Панненберга, воскресение Христа следует воспринимать в тесной связи с апокалипсическим мировоззрением. Панненберг утверждает, что воскресение Иисуса следует рассматривать как предвосхищение всеобщего воскресения из мертвых в конце времени. Оно не только осуществляется в истории, но намечает и другие аспекты апокалипсических ожиданий в конце времени - включая полное и окончательное откровение Божье. Воскресение, таким образом, органически связано с Самооткровением Божиим во Христе:

"Лишь в конце всех событий может Бог быть открыт во всей Своей полноте, то есть как Тот, Кто управляет всем, Который имеет власть над всеми. Лишь благодаря тому, что в воскресении Иисуса конец всего, который для нас еще не произошел, уже случился, об Иисусе можно сказать, что окончательное уже присутствует в Нем, и что Сам Бог, Его слава, проявились в Нем таким способом, который нельзя превзойти. Лишь благодаря тому, что конец времен уже присутствует в воскресении Иисуса, в Нем открывается Бог".

Воскресение, таким образом, отождествляет Иисуса с Богом и позволяет в свете "присутствия в откровении" проследить это отождествление назад к Его предпасхальному служению.

Панненберг тщательно подчеркивает, что "откровение", о котором он говорит, нельзя назвать просто "открытием фактов или утверждений о Боге". Он настаивает на понятии о Самооткровении - личное откровение, которое нельзя отделить от личности Бога. Если во Христе Бог присутствует в откровении, то мы можем лишь говорить о Иисусе Христе, открывающем Бога:

"Концепция о божественном Самооткровении содержит идею о том, что открыватель и открываемое тождественны. Бог служит одновременно предметом и содержанием этого Самооткровения. Говорить о Самооткровении Бога во Христе означает, что явление Христа - Иисус - принадлежит сущности Бога. Если дело обстоит иначе, то событие человеческой жизни Иисуса закроет Бога, Который действует в жизни, и таким образом исключит возможность полного откровения Бога. Самооткровение, в правильном понимании этого слова, происходит в том случае, когда средство, которое использует Бог для откровения, не чуждо Богу... Концепция о Самооткровении требует отождествления Бога с событием, которое открывает Бога".

Сущностное присутствие

Доктрина о воплощении, особенно в том виде, в котором она была разработана александрийской школой, утверждает присутствие божественной природы или сущности во Христе. В воплощении божественная природа принимает человеческую природу. Называя Марию "Богородицей", патристические авторы утверждали реальность союза божественной и человеческой сущностей. Понятие о сущностном присутствии Бога во Христе имело жизненно важное значение для христианской Церкви в ее споре с гностицизмом. Центральная гностическая идея заключается в том, что материя греховна и зла, так что искупление становится чисто духовным делом. Ириней Лионский связывает идею о сущностном присутствии Бога во Христе с символическим утверждением этого в хлебе и вине евхаристии.

"Если плоть не спасается, то Господь не искупил нас Своей Кровью, чаша евхаристии не будет участием в Его Крови, а хлеб, который мы преломляем, не будет участием в Его Телe. Так как кровь не может существовать вне вен и плоти и всей остальной человеческой сущности, которой воистину стал божественный Логос, чтобы искупить нас".

Этот христологический подход близко связан с образом спасения как обожествления. Симеон Новый Богослов (949-1022 гг.) утверждал это четко, размышляя о союзе человеческой души с Богом:

"Твоя природа является Твоей сущностью, а Твоя сущность является Твоей природой; таким образом, соединяясь с Твоим Телом, я участвую в Твоей природе, я воистину принимаю часть твоей сущности как свою, соединяясь с Твоей божественностью... Ты сделал меня, смертного по природе, богом по усыновлению, богом по Твоей благодати, по силе Твоего Духа, соединяющего две крайности".

Мы вернемся к этой концепции позднее, в ходе рассмотрения природы спасения (см. раздел "Природа спасения во Христе" в главе 11).

Идея о сущностном присутствии Бога во Христе приобрела особое значение в византийском богословии, и явилась одним из богословских оснований для практики изображения Бога на иконах. В Восточной Церкви, делающей акцент на невыразимости и трансцендентности Бога, всегда существовало сопротивление этой практике. Апофатическая традиция в богословии, подчеркивая божественную непознаваемость, стремилась сохранить тайну Божью. Считали, что почитание икон совершенно не соответствует этому и превращается в слишком опасное приближение к язычеству. В любом случае, разве Ветхий Завет не запрещал поклонение образам?

Патриарх Константинопольский Герман, основываясь на следующем аргументе, настойчиво высказывался в пользу использования икон в общественном богослужении и личной молитве. "Я представляю не невидимого Бога, а Бога, ставшего для нас видимым Своим участием в плоти и крови". Аналогичный подход был принят Иоанном Дамаскиным, который утверждал, что поклоняясь иконам, он поклоняется не тварному предмету как таковому, но Богу Творцу, Который избрал искупить человечество через материальный порядок:

"В прежние времена Бог, Который не имеет тела или формы, не мог быть представлен никаким образом. Однако, сегодня я могу представить видимого Бога, поскольку Бог явился в человеческой плоти и жил среди нас. Я почитаю не материю, а Творца материи, Который ради меня стал материальным, принял жизнь в человеческой плоти, и Который через материю достиг моего спасения".

Иконоборческая партия считала такую позицию неприемлемой. Изображение Бога на иконе подразумевает, что Бог может быть описан или определен, а это накладывает на Бога невыносимые ограничения. Определенные аспекты этого спора можно все еще усмотреть в Греческой и Русской православных церквях, в которых почитание икон составляет важную часть духовности.

Кенотические подходы к христологии

В начале семнадцатого века возник спор между лютеранскими богословами из университетов Гиссена и Тюбингена. Спорный вопрос можно сформулировать следующим образом. Евангелия не содержат указаний на то, что на земле Христос пользовался всеми своими божественными свойствами (например всеведением). Как можно объяснить такое положение? Два возможных ответа на этот вопрос казались этим лютеранским авторам вполне ортодоксальными: либо Христос использовал Свою божественную силу тайно, либо Он вообще воздерживался от ее использования. Представители Тюбингена настойчиво отстаивали первый ответ, получивший название "*krypsis*"; представители Гиссена с не меньшей настойчивостью отстаивали второй ответ, получивший название "*kenosis*".

Следует отметить, что обе стороны сходились на том, что при воплощении Христос обладал основными божественными свойствами -такими как всемогущество и всеведение. Спор разгорелся вокруг их использования: использовались ли они тайно или не использовались вообще? Значительно более радикальный подход возник в девятнадцатом веке на фоне растущего внимания к человеческой природе Христа, особенно к Его личности. Так, А. Э. Бидерман утверждал, что "принцип христианства как религии следует точнее определить как религиозную личность Иисуса, то есть те отношения между Богом и человеком, которые через Самосознание Иисуса вошли в историю человечества в качестве нового факта, способного вдохновлять веру".

Можно утверждать, что корни этой идеи лежат в немецком пиетизме, особенно в произведениях Николауса фон Цинцендорфа (1700-1760 гг.), чья "религия сердца" особо выделяла близкие личные отношения между верующим и Христом. Эту идею в несколько ином направлении развил Ф. Д. Э. Шлейермахер, который считал себя "гернгутером" (то есть последователем Н. фон Цинцендорфа) "высокого ранга". Шлейермахеровское понимание того, как Христос способен уподоблять верующих Себе через Свое общение, имеет множество параллелей с анализом Цинцендорфа религиозных чувств в духовной жизни, и их обоснованности в общении верующего с Христом.

Тем не менее, важность придаваемая человеческой личности Иисуса оставляет целый ряд богословских "белых пятен". Как же насчет божественности Христа? Какова ее роль? Не равнозначен ли акцент на человеческой природе Христа пренебрежению к Его божественности? Такие вопросы стали звучать в более ортодоксальных кругах в 1840-е и начале 1850-х гг. Однако, во второй половине 1850-х годов наметился такой подход к христологии, который обладал значительной широтой в этом отношении. Он одновременно отстаивал божественность Христа и подчеркивал Его человеческую природу. Этот подход известен как "кенотицизм" и связан в первую очередь с немецким лютеранским автором Готфридом Томасиусом.

В своей работе "*Личность и труды Христа*" (1852-1861 гг.) Г. Томасиус утверждает, что воплощение предусматривает "*kenosis*", то есть сознательный отказ от всех божественных свойств, так что в состоянии унижения Христос добровольно отказывается от привилегий

Своей божественности. Поэтому, вполне правильно подчеркивать Его человеческую природу и, особенно, важность Его человеческих страданий. Подход Г. Томасиуса к христологии был значительно более радикальным, чем у ранних кенотицистов. Воплощение влечет за собой отказ Христа от свойств Своей божественности. Они отодвигаются в сторону на весь период от Его рождения и до воскресения. Основываясь на Флп.2.6-8, Г. Томасиус утверждает, что в воплощении Сын полностью нисходит до человеческого уровня. Богословский и духовный акцент на человеческой природе Христа, таким образом, полностью оправдан.

Этот подход к христологии подвергся критике со стороны Исаака Августина Дорнера (1809-1884 гг.) на том основании, что он предусматривает изменения в Самом Боге. Он утверждал, что подход Г. Томасиуса противоречит доктрине о неизменности Божьей. Интересно отметить, что этот взгляд содержит много верного и может считаться предвосхищением отмеченных выше споров о "страдающем Боге", которые разгорелись в двадцатом веке. Этот подход был встречен с некоторым энтузиазмом и в Англии. В своих Бемптонских лекциях в Оксфордском университете за 1889 г. Чарльз Гор утверждал, что Христос в воплощении лишил Себя божественных свойств, особенно всеведения. Один из ведущих традиционалистов Дарелл Стоун обвинил Ч. Гора в том, что его взгляд "противоречит практически единодушному учению отцов Церкви и несовместим с неизменностью божественной природы". И вновь, это указывает на близкую связь между христологией и богословием и указывает на важность христологических соображений для развития доктрины о "страдающем Боге".

В настоящей главе мы рассмотрели некоторые классические христологические темы. Затронутые вопросы, вероятно, останутся предметами бесконечных споров в христианском богословии, и поэтому важно, чтобы студенты были знакомы по крайней мере с некоторыми из них. Однако, в эпоху Просвещения эти вопросы отошли на второй план, а на первый выдвинулись вопросы,

имеющие более историческую природу. Рассмотрению этих вопросов и будет посвящена следующая глава.

Вопросы к девятой главе

1. Может ли христианское богословие обойтись без Христа?
2. Исследуйте употребление одного из основных новозаветных титулов Иисуса. Что этим титулом подразумевается?
3. Назовите основные расхождения между александрийской и антиохийской школами в христологии.
4. Какие богословские взгляды связаны с верой в то, что Иисус Христос является "воплощенным Богом"?
5. Что имеется в виду, когда Иисуса называют "посредником"?

ГЛАВА 10. ВЕРА И ИСТОРИЯ: НОВЫЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Современный период стал свидетелем целого ряда беспрецедентных событий в истории христианства, имеющих фундаментальное значение для христологии. Ввиду важности этих событий, они будут рассмотрены здесь достаточно подробно. В предыдущей главе мы рассматривали развитие классической христологии, которая остается важным разделом богословия. Однако, возникновение мировоззрения эпохи Просвещения привело к тому, что достоверность классической христологии были поставлены под сомнение по целому ряду вопросов. В настоящей главе мы исследуем эти тенденции и оценим их воздействие на христологию.

ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ И ХРИСТОЛОГИЯ

В четвертой главе мы рассмотрели основные черты рационализма эпохи Просвещения, обращая особое внимание на то, какую важность он придает способности человеческого разума выявлять упорядоченность мира, а также место и назначение людей в нем. Таким образом, становится понятным, что рациональная религия эпохи Просвещения противоречила целому ряду положений традиционного христианского богословия и тем оказала непосредственное влияние на христологию. Вначале сделаем общий обзор вопросов, представляющих для нас интерес, а затем перейдем к подробному рассмотрению некоторых из них в последующих разделах.

Придавая абсолютное значение способности разума, эпоха Просвещения поставила под сомнение саму необходимость божественного откровения. Если разум способен обнаружить природу и замыслы Божьи, в чем же тогда заключается непреходящая роль исторического откровения Божьего в лице Иисуса Христа? Казалось, что разум делает излишним откровение, а следовательно, и любую идею об откровении во Христе. Иисуса Христа стали рассматривать в свете Его нравственного учения и примера. Утверждали, что в действительности Иисус далеко не был сверхъестественным искупителем человечества, а "нравственным просветителем человечества", предлагающим миру религиозное учение, соответствующее (хотя степень этого соответствия является спорным вопросом) высочайшим идеалам человеческого разума. В Своей жизни, Иисус был просветителем; в Своей смерти, Он был примером самоотверженной любви к человечеству.

Представители эпохи Просвещения настаивали также на том, что история однородна. Такое утверждение имеет два важных следствия. Во-первых, из него следует, что между Христом и другими людьми не существует онтологических различий. Христа следует считать таким же человеком как и остальные люди. Если Он и отличался от них, то это отличие заключалось в степени, в которой Он обладал определенными качествами. Различия между Христом и другими людьми заключаются в степени, а не роде. Во-вторых, это приводило к растущему скептицизму по поводу воскресения. Если история преемственна и однородна, то отсутствие случаев воскресения в нынешнем человеческом опыте ставит под сомнение новозаветные рассказы о воскресении. Просветители, таким образом, не считали, что воскресение было реальным историческим событием - в лучшем случае это было неправильное понимание духовного опыта, в худшем - сознательная попытка скрыть позорный конец служения Иисуса на кресте.

Ввиду того, что Новый Завет делает особый акцент на воскресении, следует считать, что он неверно истолковывает значение Христа. В то время как Иисус Назарейский был не более чем простым странствующим учителем, новозаветные авторы представили Его спасителем и воскресшим Господом. Эти верования, утверждали представители Просвещения, были не более чем фантастическими добавлениями к биографии Иисуса или ее неверным пониманием.

Некоторые авторы периода Просвещения считали, что с помощью новейших исторических методов можно воссоздать Иисуса "каким Он в действительности был". Истоки "поисков исторического Иисуса", в отличие от мифического, лежат в этом периоде и основываются на этих соображениях.

Критика чудес

Большая часть христианской апологетики, касающейся личности и значения Иисуса Христа, основана на "свидетельствах о чудесах" в Новом Завете, кульминацией которых было воскресение. Наиболее значительное интеллектуальное наследие Ньютона - его вывод о механической регулярности и упорядоченности вселенной - вызвал сомнения в новозаветных рассказах о чудесах. "*Очерк о чудесах*" Юма (1748 г.) был широко признан доказательством очевидной невозможности чудес. Юм подчеркивал, что современные аналоги таких новозаветных чудес как воскресение отсутствуют и это вынуждает читателя Нового Завета полностью полагаться на человеческое свидетельство об этих чудесах. С точки зрения Юма, ввиду отсутствия современных аналогов, ни одно человеческое свидетельство принципиально не может доказать реальность чудес.

В 1760-е годы Г. С. Реймарус и Г. Э. Лессинг отрицали, что человеческое свидетельство о прошлом событии (таком как воскресение) является достаточным для доказательства его реальности при отсутствии прямых современных аналогов, независимо от того, насколько хорошо это прошлое событие описано. Точно так же, ведущий французский рационалист Дени Дидро заявил, что даже если все население Парижа будет уверять его в том, что мертвый воскрес, он не поверит ни одному слову. Этот растущий скептицизм в отношении "свидетельств о чудесах" в Новом Завете вынудил традиционное христианство отстаивать доктрину о божественности Христа, исходя из других оснований, что в то время ему не удалось. Следует, конечно, отметить, что другие религии, имеющие свидетельства о чудесах, подверглись столь же скептической критике со стороны Просвещения: христианство было выделено для особых комментариев лишь из-за его преобладания в культурной среде, в которой развивалось Просвещение.

Развитие доктринальной критики

Эпоха Просвещения стала свидетелем возникновения доктринального критицизма. Предметом этой дисциплины является тщательный анализ учения христианской церкви для выяснения его исторических истоков и оснований. Истоки движения "истории догмы" (*Dogmengeschichte*) относятся к периоду Просвещения, хотя становление этой дисциплины произошло позднее, а именно, в период либерального протестантизма во второй половине девятнадцатого века. Обычно считается, что начало этому движению положил в восемнадцатом веке Иоганн Фридрих Вильгельм Иерусалим, который утверждал, что такие догмы, как доктрина о двух природах и Троице отсутствуют в Новом Завете. Они возникли из смешения платоновской концепции Логоса с аналогичной концепцией, содержащейся в Четвертом Евангелии, а также из неверного представления о том, что Иисус олицетворял Логос, а не может служить его примером. История догмы представлялась, таким образом, историей ошибок - ошибок, которые, однако, были исправимы, если бы не упорная враждебность официальных церквей.

Что касается христологии, то на нее это движение оказало наибольшее влияние при Адольфе фон Гарнаке, который утверждал, что здесь целый ряд положений возникли под влиянием греческих идей в патристический период. Доктрина о воплощении вообще не часть Евангелия. Это - эллинистическое добавление к по существу своему простому палестинскому евангелию (см. раздел "Адольф фон Гарнак об эволюции патристической христологии" в предыдущей главе).

В одной из наиболее значительных работ, относящихся к этому периоду утверждалось, что целый ряд положений, каждое из которых имеет огромное значение для доктрины Ансельма Кентерберийского о заместительном наказании - ни что иное, как исторические случайности. В своей работе "*System der reinen Philosophie*" (1778 г.) Г. С. Штейнбарт утверждал, что

историческое исследование выявило вторжение в христианские рассуждения о спасении трех "произвольных посылок":

1. Доктрины Августина о первородном грехе;
2. Концепции об удовлетворении;
3. Доктрины вменения праведности Христовой.

По этой причине, Штейнбарт почувствовал себя в праве заявить: то, что ортодоксальный протестантизм основан на личности и трудах Христа есть лишь реликвия прошедшей эпохи.

Таким образом, становится очевидным, что на заре эпохи Просвещения был брошен новый серьезный вызов традиционной христологии, заставивший ее заняться вопросами, которые прежде не занимали ее столь сильно вообще. Эпоха Просвещения задала тон будущим христианским исследованиям. Они касались теперь не только природы, но и самой достоверности богословского наследия. Хотя правомерность самого мировоззрения эпохи Просвещения, особенно в том, что касается всемогущества разума, была поставлена под сомнение признанием отсутствия универсальности человеческих умозаключений и социальной опосредованностью мышления, эпоха Просвещения остается фундаментальной точкой отсчета для современной христианской мысли.

Сейчас настало время подробно рассмотреть христологические системы эпохи Просвещения.

ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ИСТОРИИ

Проблемы, которые встали перед христологическими богословами, когда они обратились к истории Иисуса Назарейского, явившегося кульминацией Самооткровения Божьего в истории, можно объединить в три большие группы. Как можем мы быть уверенными в достоверности наших знаний о событиях в Палестине во времена Иисуса? Даже если мы уверены в их достоверности, как может ряд отдельных исторических событий открыть нам доступ к всеобщей истине? Разве то, что современная западная культура и культура Палестины первого века не сводит на нет все наши попытки разобраться в истории Иисуса? Эти три вопроса можно сформулировать более точно следующим образом:

1. *Хронологическая* трудность. Как можно с определенностью сказать, что случилось около двух тысяч лет назад?
2. *Метафизическая* трудность, обусловленная самой историей. Может ли история Иисуса Назарейского открыть нам доступ к истине? На первый взгляд, истинность случайных исторических событий отнюдь не выявляет всеобщей универсальной истины.
3. *Экзистенциальная* проблема, возникающая из культурной отдаленности Палестины первого века и современного общества. Как можно соотносить современный человеческий опыт и религиозное послание из отдаленного прошлого?

Совершенно очевидно, что эти три элемента не являются полностью отличными друг от друга. Между ними существует значительная степень взаимодействия. Однако, вместе, они создают общую проблему "веры и истории", которая имеет такое большое значение для современной немецкой христологии. Мы рассмотрим каждый из этих элементов по очереди, основываясь при этом на произведениях Готфрида Эфраима Лессинга - ведущего немецкого рационалиста и критика традиционного христианства. То, как Лессинг рассматривает эти три вопроса; считается основанием для современного подхода к ним. Необходимость рассмотрения этих вопросов возникла в 1708 году. Ниже мы подробнее остановимся на них и укажем возможные ответы.

Хронологическая трудность

Евангельские рассказы об Иисусе Христе относятся к прошлому. Мы не можем их проверить, поэтому вынуждены полагаться на свидетельства очевидцев. Но спрашивает Лессинг, насколько надежны эти рассказы. Почему мы должны доверять рассказам о прошлом, не имея возможности проверить их в настоящем? Как мы увидим позднее, Г. Э. Лессинг считал эту сложность особенно значительной в связи с воскресением Христа, которое он считает покоящимся на шатких исторических основаниях.

Таким образом, существует неопределенность по поводу того, что произошло в прошлом. Однако, Г. Э. Лессинг утверждает, что проблема лежит еще глубже. Даже если мы могли бы быть уверены в прошлом, возникает новая сложность: какую ценность имеют исторические знания? Каким образом может историческое событие порождать идеи? Ниже мы подробнее остановимся на этом вопросе.

Метафизическая трудность

Если одной причиной критики традиционного христианства со стороны просветителей было всемогущество разума, второй был растущий скептицизм по поводу ценности истории как источника знания. Росла уверенность в том, что история - включая исторические личности и события - не открывает доступ к тем знаниям, которые необходимы для построения рациональной религиозной или философской системы. Каким образом может происходить переход от истории (являющейся собранием случайных и ограниченных истин) к разуму (который заинтересован в истинах универсальных)? Г. Э. Лессинг утверждал, что между исторической и рациональной истиной существует пропасть, которую нельзя преодолеть.

"Если ни одна историческая истина не может быть доказана, то ничего не может быть доказано посредством исторических истин. То есть: случайные истины истории не могут служить доказательством универсальных истин разума... Это является тем огромным безобразным ровом, который я не могу пересечь, как бы я ни старался это сделать".

Знаменитую фразу Лессинга "огромный безобразный ров" между верой и историей стали считать точным выражением той брешки, которая существует между историческим и рациональным подходами к христианскому богословию.

"Если исходя из истории я не могу возражать против утверждения, что Христос Сам воскрес из мертвых, должен ли я признать, что воскресший Христос есть Сын Божий?" Отвечая на этот вопрос отрицательно, Г. Э. Лессинг проводит разграничение между двумя различными классами истин. Если хронологическая брешка касалась спора об исторических фактах (о том, что действительно произошло в прошлом), вторая брешка касалась истолкования этих фактов. Как можно перейти от "случайных истин истории" к "необходимым истинам разума"? Лессинг утверждал, что существует два радикально отличных и совершенно несоизмеримых класса истин.

Рациональная истина считается обладающей качествами необходимости, вечности и всеобщности. Она та же во все времена и во всех местах. Человеческий разум способен проникнуть в эту всеобщую статическую область, которая может служить основанием для всех человеческих знаний. Это понятие об истине можно найти в развитой форме в произведениях Бенедикта Спинозы, который утверждал, что человеческий разум способен основываться на самоочевидных первичных принципах, из которых можно логически вывести завершующую нравственную систему. Почти все, кто принимает этот подход, каким-то образом обращаются к пяти принципам геометрии Евклида. На основании своих пяти принципов ему удалось построить всю свою геометрическую систему. Многие из более рациональных философов, такие как Лейбниц и Спиноза, проявили к этому большой интерес, полагая, что им удастся использовать этот же метод в философии. Они считали, что из определенного набора предпосылок удастся создать величественное и прочное здание философии и этики. Вскоре оказалось, что эта мечта несбыточна. Открытие в девятнадцатом веке неевклидовой геометрии разрушило эту аналогию.

Оказалось, что существуют другие способы формулировки геометрии, каждый из которых столь же внутренне последователен, как и метод Евклида (см. раздел "Рационализм Просвещения" в главе 6). Однако, Спиноза и Лейбниц не знали об этом открытии и считали, что разум в состоянии создать самодостаточную систему на основании необходимых истин разума.

Часть обвинений, выдвинутых Лессингом против ортодоксальности, касается "соблазна частностей". Почему одно конкретное историческое событие должно иметь столь важное значение? Почему история Иисуса Назарейского - даже если предположить, что она достаточно определенно известна, что лично Лессингу казалось невозможным - возвысилась до эпистемологических высот? Г. Э. Лессинг утверждал, что всеобщая человеческая способность разума, доступная во все времена, везде и всем людям, избегает этого скандала. Таким образом, рационализм обладает нравственным и интеллектуальным превосходством над частной христологией, связанной с традиционным христианством.

Однако, в наше время предположение Лессинга о существовании всеобщей рациональности подверглось значительной критике. Социология знания доказала, что, например, "рационализм эпохи Просвещения" далеко не носит всеобщего характера, а всего лишь одним из возможных интеллектуальных выборов. Предположение о том, что историчность ограничивает интеллектуальный выбор, вызывает ряд сложностей для рационализма эпохи Просвещения. Для наших целей чрезвычайно важно подчеркнуть, что люди (независимо от того, являются ли они богословами, философами или естествоиспытателями) не начинают свои поиски знаний *"de novo"*, как если бы они были изолированы от общества. Акцент просветителей на знаниях, полученных посредством индивидуальных критических размышлений, восходящий к Р. Декарту, в последние годы подвергся значительной критике из-за его некритического отрицания корпоративной обоснованности знания.

Экзистенциальная трудность

Наконец, Г. Э. Лессинг ставит целый ряд вопросов, имеющих экзистенциальную ориентацию. Каково, спрашивает он, может быть значение столь устаревшего и архаичного взгляда для современного мира? Первоначальные христианские воззрения выглядят неправдоподобными для современного читателя. Существует непреодолимая брешь доверия между мировоззрениями первого и восемнадцатого веков. Как могут образованные и культурно чувствительные европейцы войти в культурный мир Нового Завета и принять его устаревшие религиозные взгляды?

Трудно анализировать этот аспект рассмотрения Лессингом проблемы веры и истории просто потому, что он сам испытывал трудности с концептуализацией этого вопроса. Тем не менее, он является важным и мы еще неоднократно с ним встретимся в ходе рассмотрения современной немецкой христологии. Можно, вероятно, сказать, что лишь после возникновения экзистенциально ориентированных христологических систем в двадцатом веке вопросы Г. Э. Лессинга были в полной мере рассмотрены и получили свои ответы.

ПОИСКИ ИСТОРИЧЕСКОГО ИИСУСА

Как английский деизм, так и немецкое Просвещение разрабатывали тезис о серьезном несоответствии между реальным Иисусом истории и новозаветной интерпретацией Его значения. В основе новозаветного портрета сверхъестественного искупителя лежит простая человеческая фигура прославленного учителя здравого смысла. Если идея о сверхъестественном искупителе была неприемлема для рационализма Просвещения, идея о просвещенном нравственном учителе его вполне устраивала. Реймарус, с особой настойчивостью разрабатывавший этот взгляд, утверждал, что можно проникнуть за новозаветные рассказы об Иисусе и выявить более простого человеческого Иисуса, Который подходил для нового духа времени. Итак, начались поиски реального и более достоверного "Иисуса истории". Хотя этим поискам суждено было закончиться неудачей, позднее Просвещение считало их ключом к достоверности Иисуса в контексте рациональной естественной религии. Нравственный авторитет Иисуса заключается в качестве Его

учения и религиозной личности, а не в неприемлемом ортодоксальном предположении, что Он был воплощенным Богом. Именно этот взгляд лежит в основе знаменитых "поисков исторического Иисуса".

Первоначальные поиски исторического Иисуса

Первоначальные "поиски исторического Иисуса" основывался на предпосылке, что существует радикальная брешь между исторической фигурой Иисуса и истолкованием Его личности христианской Церковью. "Исторический Иисус", стоящий за Новым Заветом, был простым религиозным учителем; "Христос веры" возник в результате неправильного понимания этой фигуры ранними церковными авторами. Возвращение к историческому Иисусу приведет к более достоверной версии христианства, лишенной ненужных и неправильных догматических добавлений (например, идеи о воскресении или божественности Христа). Такие идеи, хотя и часто выражаемые английскими деистами восемнадцатого века, получили свое классическое выражение в Германии в конце восемнадцатого века, особенно в посмертно изданных произведениях Германа Самуила Реймаруса (1694-1768 гг.).

Г. С. Реймарус был убежден, что как иудаизм, так и христианство покоится на ложных основаниях, и решил написать крупную работу, которая привлекла бы общественное внимание к этому факту. Написанная в результате работа была озаглавлена *"Апология рационального верующего в Бога"*. В этом труде весь библейский канон был подвергнут стандартной рационалистической критике. Однако, не желая вызывать смуту, Реймарус не опубликовал эту работу. Она оставалась в рукописи вплоть до его смерти.

В определенный момент эта рукопись попала в руки Лессинга, который решил опубликовать выдержки из этой работы. *"Отрывки, принадлежащие неизвестному автору"*, опубликованные в 1774 г., вызвали сенсацию. Книга состояла из пяти отрывков, известных в настоящее время как *"Вольфенбюттельские отрывки"*, и содержала обоснованную критику историчности воскресения.

В последнем отрывке, озаглавленном "О целях Иисуса и Его учеников", рассматривалась природа наших знаний об Иисусе Христе и ставился вопрос о том, исказили ли ранние христиане евангельские рассказы о Христе. Г. С. Реймарус утверждал, что существует радикальное отличие между верованиями и намерениями Самого Иисуса и верованиями и намерениями апостольской Церкви. Язык и образы, использованные Иисусом в отношении Бога, согласно Реймарусу, соответствовали иудейскому апокалипсическому ясновидцу и имели радикально ограниченные политическое применение и значение. Иисус принимал позднеиудейские ожидания Мессии, Который избавил бы свой народ от римской оккупации, и верил, что Бог поможет Ему в этом деле. Его крик богооставленности на кресте представлял собой окончательное осознания того, что Он заблуждался.

Однако, ученики не были готовы на этом остановиться. Они придумали идею о "духовном искуплении" вместо конкретного политического видения Израиля, свободного от иностранной оккупации, которое было у Иисуса. Чтобы скрыть Его позорную смерть они придумали идею о воскресении Иисуса. Ученики придумали доктрины, которые были неизвестны Самому Иисусу, например о Его смерти во искупление человеческих грехов, добавляя эти идеи к библейскому тексту, чтобы привести его в соответствие со своими верованиями. В результате, Новый Завет в известном нам виде наполнен ложными вставками. Реальный исторический Иисус скрыт от нас апостольской Церковью, которая заменила Его вымышленным Иисусом веры, искупителем человечества от греха.

В своем мастерском обзоре *"Поиски исторического Иисуса"* Альберт Швейцер следующим образом суммирует важность радикальных предположений Реймаруса: по мнению Реймаруса, если "мы хотим добиться исторического познания учения Иисуса, мы должны оставить в стороне все, что мы узнали из катехизиса о метафизическом божественном сыновстве, Троице и аналогичных догматических концепциях, и войти в полностью иудейский мир мысли. Лишь те, кто накладывает катехизическое учение на иудейского Мессию, могут прийти к идее о том, что Он

был основателем новой религии. Всякому непредвзятому человеку очевидно, что "Иисус не имел ни малейшего намерения отказываться от иудейской религии и заменять ее другой".

Иисус был просто иудейской политической фигурой, который стремился начать решительное и победоносное восстание против Рима и погиб в результате своей неудачи.

Хотя у Г.С. Реймаруса в то время было немного последователей, он поставил вопросы, которым суждено было иметь основополагающее значение в последующие годы. В частности, оказалось, что его четкое разграничение между реальным историческим Иисусом и вымышленным Христом веры, имеет огромное значение. Начавшиеся впоследствии "поиски исторического Иисуса" явились прямым следствием растущих подозрений представителей рационализма, что новозаветный портрет Христа является догматическим изобретением. Возможно было воссоздать реальную историческую фигуру Иисуса и отделить ее от догматических идей, в которые ее обернули апостолы.

Поиски религиозной личности Иисуса

Более утонченный вариант этого подхода связан с возникновением в девятнадцатом веке либерального протестантизма (см. раздел "Либеральный протестантизм" в главе 4). Возникновение таких движений как романтизм привело к тому, что рационализм стал считаться устаревшим (см. раздел "Романтизм" в главе 4). Возник новый интерес к "человеческому духу" и более специфичным религиозным аспектам человеческой жизни. Это вызвало новый интерес к религиозной личности Иисуса. Идеи о "божественности" Христа стали считаться отжившими, однако, идея о "религиозной личности" Иисуса, которой могли подражать все, казалась значительно более приемлемым способом формулировки христологических вопросов в современных условиях. В результате, внимание стали уделять природе новозаветных источников, на основании которых можно было воссоздать жизнь исторического Иисуса. Считалось, что новый литературный подход к Новому Завету в целом, и синоптическим Евангелиям в частности, позволит ученым создать прочный и жизненный портрет, в котором четко будет видна личность Иисуса Христа.

В основе этого движения "жизни Иисуса" во второй половине девятнадцатого века лежало предположение о том, что замечательная религиозная личность Иисуса, которую можно выявить с помощью осознанного исторического исследования, послужит прочным основанием веры. Этим прочным основанием исторической истины, на котором покоится христианская вера было, таким образом, не что-то сверхъестественное или иррациональное (что являлось очевидной слабостью традиционной христологии), а лишь религиозная личность Христа - исторический факт, открытый научному исследованию. Впечатление, которое Он оказал на Своих современников, могло быть повторено Его последователями в каждом историческом периоде. Огромное количество "жизней Иисуса", появившихся в конце девятнадцатого века в Англии, Америке и Франции, а также в самой Германии, служит достаточным свидетельством народной привлекательности идей, лежащих в основе движения "жизни Иисуса". Благодаря ему, религиозная личность "далекого мистика с галилейских холмов" (используя знаменую фразу лорда Морли) могла быть без искажений, вызванных культурными различиями, перенесена в настоящее, чтобы служить основанием веры для последующих поколений.

Описания религиозной личности Иисуса были неизбежно субъективны, поскольку вновь открытый Иисус истории оказался лишь воплощением человеческих идеалов девятнадцатого века. Относительность исторических исследований не была очевидной для представителей движения "жизни Иисуса", которые считали себя представителями объективного исторического метода, а не исторически обусловленным явлением. Ранние авторы работали в условиях искаженного понимания; они же имели доступа к наиболее разработанным историческим методам и ресурсам, которые позволяли им выявить подлинную историю Иисуса. Действительно, они видели Его таким, каким Его еще никто никогда не видел; к сожалению, они считали, что Он действительно был таким.

Критика поисков, 1890-1910 гг.

Эта иллюзия не могла продолжаться долго. В последнем десятилетии девятнадцатого века стала раздаваться серьезная и обоснованная критика движения "жизни Иисуса". Три основные направления критики либерально-протестантской христологии "религиозной личности" возникли в течение двух десятилетий, предшествовавших Первой Мировой войне. Рассмотрим каждое из них отдельно.

1. *Апокалиптическая критика*, связанная в первую очередь с Иоганном Вейсом (1863-1914 гг.) и Альбертом Швейцером (1875-1965 гг.), считала, что сильный эсхатологический уклон проповеди Иисуса о царстве Божием ставил под сомнение по сути кантрианское либеральное истолкование этой концепции. В 1892 г. Иоганн Вейс опубликовал работу *"Послание Иисуса о царстве Божием"*. В этой книге он утверждал, что идея о царстве Божием понималась представителями либерального протестантизма как ведение нравственного образа жизни в обществе, или как верховный нравственный идеал. Иными словами, он воспринимался как нечто субъективное, внутреннее или духовное, а не в пространственно-временном свете. С точки зрения самого И. Вейса, концепция А. Ричля о царстве Божьем была продолжением концепции Просвещения. Это была статическая нравственная концепция без эсхатологических отголосков. Открытие эсхатологического аспекта проповеди Иисуса поставило под сомнение не только это понимание царства Божьего, но и либеральный портрет Христа в целом. Царство Божье, таким образом, не следовало рассматривать как устойчивую и статическую область нравственных ценностей, но как апокалиптический момент, переворачивающий все человеческие ценности.

С точки зрения А. Швейцера, однако, весь характер служения Иисуса обуславливался и определялся Его апокалипсическим мировоззрением. Именно эта идея получила известность в англоязычном мире под названием *"Thoroughgoing eschatology"* ("радикальная эсхатология"). В то время как И. Вейс считал, что значительная часть (но не все) учение Христа была обусловлена Его радикальными эсхатологическими ожиданиями, А. Швейцер призывал к признанию того, что каждый аспект учения и взглядов Христа определялся Его эсхатологическим мировоззрением. Тогда как И. Вейс полагал, что лишь часть проповеди Иисуса находилась под влиянием этого мировоззрения, А. Швейцер считал, что все содержание послания Иисуса было глубоко и последовательно обусловлено апокалипсическими идеями - идеями, которые были достаточно чуждыми устойчивому мировоззрению западной Европы в конце девятнадцатого века.

Результатом этой последовательно эсхатологической интерпретации личности и проповеди Иисуса Христа явилось изображение Христа отдаленной и чужой фигурой, апокалипсическим и полностью не от мира сего лицом, чьи надежды и чаяния в конце концов развеялись. Далеко не являясь случайной и несущественной "шелухой", которую можно отбросить, чтобы выявить истинную суть учения Иисуса о всеобщем отцовстве Бога, эсхатология была важным и доминирующим признаком Его мировоззрения. Иисус, таким образом, представляется нам чужой фигурой из чуждой иудейской апокалиптической среды первого века, так что, как выразился Альберт Швейцер: "Он приходит к нам как неизвестный".

2. *Скептическая критика*, связанная, в частности, с Вильямом Ридом (1859-1906 гг.), поставила под сомнение исторический статус наших знаний об Иисусе. История и богословие тесно переплетены в синоптических повествованиях и их невозможно отделить друг от друга. По мнению В. Рида, Марк под внешностью исторического повествования рисует богословскую картину, накладывая на свое богословие имеющийся в его распоряжении исторический материал. Второе Евангелие нельзя считать объективно историческим; в действительности оно представляет собой творческую богословскую интерпретацию истории. Таким образом, невозможно заглянуть за повествование Марка и воссоздать историю Иисуса, поскольку - если Рид прав - это повествование является само по себе богословским построением, дальше которого 'зайти невозможно. "Поиски Иисуса", таким образом, подходят к концу, так как оказывается невозможным установить исторические основания "реального" Иисуса истории. Рид выделяет следующие три радикальные и фатальные заблуждения, лежащие в основе христологических систем либерального протестантизма.

Во-первых, хотя либеральные богословы, столкнувшись с неудобными для себя чертами синоптических рассказов об Иисусе (например, чудесами или очевидными противоречиями между источниками), обращались к позднейшим вариантам ранних текстов, им не удавалось применять этот принцип последовательно. Иными словами, они не осознавали, что позднейшие верования общины оказывали нормативное влияние на евангелистов на каждой стадии написания их работ.

Во-вторых, не брались в расчет мотивы евангелистов. Либеральные богословы склонялись к тому, чтобы просто исключить те места повествований, которые были для них неприемлемыми, и довольствоваться тем, что осталось. Делая это, они не воспринимали всерьез тот факт, что евангелисты стремились выразить и определенные собственные мысли. Приоритет должен отдаваться рассмотрению евангельских повествований как таковых, устанавливая, что каждый евангелист хотел донести до своих читателей.

В-третьих, психологический подход к евангельскому повествованию, исходя из неверных посылок, вызывает смешение того, что представляется, с тем, что действительно произошло. По сути дела, либеральные богословы находили в Евангелиях только то, что хотели, исходя из "своего рода психологических догадок", которые отдавали предпочтение эмоциональной стороне описания, в ущерб строгой точности и определенности исторических знаний.

3. *Догматическая критика*, представителем которой был Мартин Келер (1835-1912 гг.) поставила под сомнение богословское значение воссоздания исторического Иисуса. "Исторический Иисус" не соответствовал вере, которая основывалась на "Христе веры". М. Келер правильно заметил, что бесстрастный и смертный Иисус академических историков не может быть объектом веры. Однако, как же может Иисус

Христос быть подлинным основанием и содержанием веры, если наука не может дать определенных знаний об историческом Иисусе? Как может вера основываться на историческом событии, не будучи обвинена в историческом релятивизме? Именно к этим вопросам обратился М. Келер в своей работе *"Так называемый исторический Иисус и исторический библейский Христос"* (1892 г.)

М. Келер следующим образом формулирует две цели своей работы: во-первых, критиковать и отвергнуть заблуждения движения "жизни Иисуса"; и во-вторых, доказать правильность альтернативного подхода. С точки зрения Келера:

"Исторический Иисус современных авторов скрывает от нас живого Христа. Иисус движения "жизни Иисуса" является лишь современным примером порождений человеческого воображения, ни чуть не лучше печально известного догматического Христа византийской христологии. Они одинаково отдалены от реального Христа. В этом отношении историзм является произвольным, столь же человечески самонадеянным, столь же умозрительным и "безверно гностическим", как и догматизм, который в свое время также считался современным".

Мартин Келер сразу же признает, что движение "жизни Иисуса" совершенно справедливо противопоставляло библейское свидетельство о Христе и абстрактный догматизм. Тем не менее, он настаивает на его бесплодности, что выражено в его хорошо известном заявлении о том, что все движение "жизни Иисуса" - тупик. Причины этого утверждения достаточно сложны.

Наиболее веская причина заключается в том, что Христа следует считать "сверхисторической", а не "исторической" фигурой, так что историко-критический метод здесь неприменим. Этот метод не позволяет рассматривать сверхисторические (и следовательно сверхчеловеческие) черты Иисуса, и поэтому вынуждает игнорировать или отвергать их. Следовательно, историко-критический метод, по причине своих скрытых догматических предпосылок, может привести лишь к арианской или эвионитской ереси. Этот взгляд, неоднократно высказываемый на протяжении всей книги, получает особое развитие в связи с психологической интерпретацией личности Иисуса и связанным с ней вопросом об использовании принципа аналогии в историко-критическом методе.

М. Келер отмечает, что психологическая интерпретация личности Иисуса основывается на (непризнаваемых) предпосылках о том, что отличия между нами и Иисусом принадлежат к разряду степени (*Grade*), а не рода (*Art*), которые, по мнению Келера должны подвергнуться критике из догматических соображений. Что более значительно, Келер поставил под сомнение принцип аналогии в трактовке новозаветного изображения Христа в целом, который неизбежно приводит к тому, что

Иисус рассматривается как аналог современного человека и, следовательно, к усеченной христологии или христологии степени или количественной христологии. С самого начала предполагается, что Иисус -обычный человек, который отличается от других людей лишь количественно, а не природой, а затем эта предпосылка привносится в библейский текст и диктует вывод - Иисус Назарейский является обычным человеком, который отличается от нас лишь по степени или количеству определяемых признаков.

Во-вторых, М. Келер утверждает, что "мы не обладаем какими-либо источниками о жизни Иисуса Христа, которые историк мог бы признать надежными и достаточными". Этим ни в коей мере не утверждается, что источники ненадежны и недостаточны для целей веры. Келер стремится подчеркнуть, что евангелия являются не рассказами незаинтересованных и беспристрастных наблюдателей, а рассказами о вере самих верующих, которые не могут быть отделены ни по форме, ни по содержанию, от этой веры. Евангельские рассказы "не отчет беспристрастных наблюдателей, но на всем своем протяжении свидетельство и исповедание верующих во Христа". Поскольку "лишь благодаря этим рассказам мы можем соприкоснуться с Ним", совершенно очевидно, что "библейское изображение Христа" имеет решающее значение для веры.

Для Мартина Келера важно не то, Кем был Христос, а то, что Он сейчас делает для верующих. "Иисус истории" не имеет сотериологического значения "Христа веры". Запутанные проблемы христологии можно, поэтому, оставить в стороне, чтобы заняться сотериологией, как "знанием о вере, касающейся личности спасителя". В результате, М. Келер утверждает, что движение "жизни Иисуса" всего лишь создало вымышленного и псевдонаучного Христа, не имеющего экзистенциального значения. С точки зрения Келера, "реальный Христос соответствует проповедуемому Христу". Христианская вера основана не на историческом Иисусе, а на экзистенциальном значении и порождающей веру фигуре Христа веры.

Соображения, подобные этим постепенно стали преобладать в богословии, и можно считать, что они достигли своего апогея в работах Рудольфа Бультмана, к которым мы сейчас обращаемся.

Отход от истории: Рудольф Бультман

Р. Бультман считал историческую реконструкцию Иисуса тупиком. История не имеет для христологии основополагающего значения; обязательным является то, что Иисус просто существовал, и что христианское свидетельство (которое Бультман называет "*kerygma*") каким-то образом основывается на Его личности. Таким образом, Бультман свел весь исторический аспект христологии к одному единственному слову - "что". Необходимо лишь верить в то, "что" Иисус Христос стоит за евангельским свидетельством (или "*керигмой*").

С точки зрения Р. Бультмана, крест и воскресение - явления исторические (поскольку они произошли в человеческой истории), но верой их следует воспринимать как божественные акты. Крест и воскресение связаны в керигме как божественный акт осуждения и божественный акт спасения. Именно этот божественный акт имеет непреходящее значение, а не историческое явление, в ходе которого этот акт был совершен. Таким образом, керигма это не рассказ об исторических фактах. Керигма - это свидетельство того, что спасение происходило не когда-то в прошлом, происходит здесь и сейчас:

"Это означает, что Иисус Христос встречает нас в керигме и нигде более, точно так как Он предстал Павлу и привел его к решению. Керигма не провозглашает всеобщие истины или вневременную идею -хотя бы и идею о Боге или искупителе - а исторический факт... Поэтому

керигма это не носитель временных идей или исторической информации: решающее значение имеет то, что керигма - это свидетельство того, что Христос присутствует здесь и сейчас".

Поэтому, нельзя заглянуть за керигму, используя ее как "источник" для реконструкции "исторического Иисуса" с Его "мессианским сознанием", Его "внутренней жизнью" и Его "героизмом". Это был бы лишь "Христос по плоти", Который более не существует. Господь - не исторический Иисус, а Иисус Христос - Тот, Которого проповедают.

Этот радикальный отход от истории многих встревожил. Как можно быть уверенным в том, что христология правильно основывается на личности и трудах Иисуса Христа? Как можно вообще серьезно считаться с христологией, если история Иисуса здесь ни при чем? Все большему числу авторов, занимающихся исследованиями как в области Нового Завета, так и догматики, казалось, что Бультман всего лишь разрубил гордеев узел, не решив затрагиваемых здесь серьезных исторических проблем.

С точки зрения Рудольфа Бультмана, все, что может и должно быть известно об историческом Иисусе, это тот факт, что Он существовал (*das Dass*). С точки зрения исследователя Нового Завета Герхарда Эбелинга, личность исторического (*historisch*) Иисуса является фундаментом (*das Grunddatum*) христологии, и если бы удалось доказать, что христология - это неправильное толкование значения исторического Иисуса, с ней было бы покончено. В этом Г. Эбелинг выразил новые настроения, которые легли в основу "новых поисков исторического Иисуса", которые будут рассмотрены в следующем разделе.

Герхард Эбелинг указал на фундаментальный недостаток в христологии Р. Бультмана - ее полную недоступность для исследований (возможно, "проверка" считается слишком сильным словом) в свете исторической науки. Не может ли христология основываться на ошибке? Как можем мы быть уверены в том, что переход от проповеди Иисуса к проповеди об Иисусе можно считать оправданным? Г. Эбелинг разрабатывает критику, имеющую параллели у Эрнста Кеземана, однако, скорее богословскую, а не чисто историческую направленность.

Новые поиски исторического Иисуса

Обычно считается, что основоположником направления "новые поиски исторического Иисуса" стал Эрнст Кеземан, который в октябре 1953 г. прочитал лекцию о проблеме исторического Иисуса. Все значение этой лекции видно лишь в свете принятых на тот момент предпосылок и методов бультмановской школы. Э. Кеземан признает, что синоптические Евангелия - это главным образом богословские документы, и что богословские положения в них часто выражаются в исторической форме. В этом он повторил и подтвердил ключевые аксиомы бультмановской школы, основываясь на взглядах Келера и Рида.

Но, Э Кеземан сразу же дает этим утверждениям весьма многозначительную оценку. При всей очевидности богословской пристрастности евангелисты все же верили, что они имеют доступ к истине исторической информации об Иисусе Назарейском, и что эта историческая информация выражена и воплощена в тексте синоптических евангелий. Евангелия включают как керигму, так и историческое повествование.

Основываясь на этом взгляде, Эрнст Кеземан указывает на необходимость исследовать преемственность между проповедью Иисуса и проповедью об Иисусе. Хотя между земным Иисусом и проповедуемым и превозносимым Христом существует очевидное несоответствие; они соединены нитью преемственности, поскольку проповедуемый Христос уже в определенном смысле присутствует в историческом Иисусе. Следует подчеркнуть, что Кеземан не призывает к проведению нового исследования исторического Иисуса, чтобы дать историческое обоснование керигме; еще меньше он хочет сказать, что разрыв между историческим Иисусом и проповедуемым Христом вызывает необходимость по иному истолковать его на основе первого. Напротив Кеземан указывает на то, что богословское утверждение единства земного Иисуса и возвышенного Христа исторически основано на действиях и проповеди Иисуса Назарейского.

Богословское заявление, утверждает Кеземан, основывается на историческом доказательстве того, что кериigma об Иисусе уже присутствует в зачаточной форме в служении Иисуса. Поскольку кериigma содержит исторические элементы, совершенно правильно и необходимо исследовать отношения между Иисусом истории и Христом веры.

Совершенно очевидно, что направление "новые поиски исторического Иисуса" качественно отличается от дискредитированных поисков девятнадцатого века. Доводы Э. Кеземана основываются на признании того, что разрыв между Иисусом истории и Христом веры не означает, что они совершенно не связаны друг с другом, и что последний никак не основан на первом. Напротив, кериигму можно выявить в действиях и проповеди Иисуса Назарейского, так что существует преемственность между проповедью Иисуса и проповедью об Иисусе. Тогда как ранние поиски основывались на том, что несоответствие между историческим Иисусом и Христом веры подразумевает то, что последний потенциально является вымыслом, и должен был быть реконструирован в свете объективных исторических исследований, Эрнст Кеземан подчеркивал, что подобная реконструкция не может быть признана ни необходимой, ни возможной.

Растущее осознание важности этого момента привело к развитию большого интереса к вопросу об исторических основаниях кериигмы. В этой связи следует упомянуть о четырех мнениях.

1. Иоахим Иеремиас, занимающий, очевидно, крайнюю позицию в этом споре, указывал, что христианская вера основывается на том, что Иисус действительно сказал и совершил, насколько это можно установить исходя из результатов богословских исследований. Первая часть его работы "Богословие Нового Завета" было, таким образом, полностью посвящено "проповеди Иисуса" как центральному элементу богословия Нового Завета.

2. Сам Э. Кеземан указывал на преемственность между историческим Иисусом и кериigmatическим Христом, выраженную в том, что оба провозглашали приближение царства Божьего. Как в проповеди Иисуса, так и ранней христианской кериигме, тема приближающегося царства имеет большое значение.

3. Как мы видели выше, Герхард Эбелинг усматривал преемство понятия "вера Иисуса", которую он понимал как аналогичную "вере Авраама" (описанной в Рим.4) - прототипной вере, историческим примером и воплощением которой был Иисус Назарейский, и которая была доступна верующим того времени.

4. Гюнтер Борнкам делал особый акцент на признаках власти, очевидных в служении Иисуса. В Иисусе божественная сущность сталкивается с человеческой и вызывает в ней радикальное изменение. В то время как Бультман усматривает сущность проповеди Иисуса в будущем пришествии царства Божьего, Г. Борнкам смещает акцент с будущего на настоящее - на встречу отдельного человека с Богом в личности Иисуса. Эта тема "встречи с Богом" очевидна как в служении Иисуса, так и в проповеди об Иисусе, и является важным богословским и историческим звеном между земным Иисусом и проповедуемым Христом.

Представители направления "новые поиски исторического Иисуса", таким образом, стремились подчеркнуть преемственность между историческим Иисусом и Христом веры. В то время как предыдущие исследователи имели целью дискредитировать новозаветный портрет Христа, сторонники этого направления в конце концов утвердили его, делая акцент на преемственности между проповедью Самого Иисуса и церковной проповедью об Иисусе.

С тех пор, в этой области возникли новые направления. В 1970-1980-е годы особое внимание уделялось исследованию отношений между Иисусом и его иудейским окружением первого века. Эта направление, связываемое главным образом с такими английскими и американскими авторами как Геза Вермес и Э. П. Сандерс, вновь проявило интерес к иудейскому окружению Христа и еще раз подчеркнуло важность истории в связи с христологией. Бультмановский подход, который сводил на нет значение истории в христологии, многие считают дискредитированным, во всяком случае в настоящее время. Однако, богословская мода изменчива, и было бы опрометчиво делать

вывод о том, что нынешний интерес к истории останется постоянной чертой христианского богословия.

ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТА: СОБЫТИЕ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ

Вопрос об отношениях между верой и историей часто возникает в связи с вопросом о воскресении Христа. Этот вопрос - или точнее, восстал ли действительно Христос из мертвых, и если да, то что может это событие означать - главный объект критики христианства со стороны представителей эпохи Просвещения. Ниже мы попытаемся обозначить главные из современных направлений этой критики и дать их оценку.

Просвещение: Воскресение как событие, которого никогда не было

Характерная для эпохи Просвещения убежденность во всемогуществе разума и решающем значении наличия современных аналогов прошлым привели к тому, что в восемнадцатом веке развилось крайне скептическое отношение к воскресению. Г. Э. Лессинг - отличный пример такого отношения. Он утверждает, что лично он не видел воскресения Иисуса Христа; на каком же основании, спрашивает он, должен он верить в то, чего он не видел. Согласно Лессингу, проблема хронологической отдаленности еще больше обостряется из-за его сомнений (которые, как он считает, должны разделяться и другими) в надежности свидетельств очевидцев. В конечном итоге, наша вера основывается на авторитете других, а не на авторитете нашего собственного опыта и рационального его истолкования.

"Но поскольку истинность чудес не может быть доказана чудесами происходящими в настоящее время, так как сообщения о чудесах - всего лишь сообщение... Я отрицаю, что они могут или должны заставить меня иметь хоть какую-то веру и в другие учения Иисуса".

Иными словами, поскольку сейчас люди не восстают из мертвых, почему мы должны верить в то, что это происходило в прошлом? Здесь фигурирует одна из основных тем просвещения: самостоятельность человека. Реальность рациональна и люди обладают необходимыми эпистемологическими способностями, чтобы раскрыть рациональный порядок мира. Истина - не то, что должно быть принято на основании чьего-то авторитета; самостоятельно мыслящий человек должен сам узнавать и принимать ее исходя из восприятия соответствия между тем, что этот человек считает истиной и той "истиной", которая подлежит проверке. Истина выявляется, а не навязывается. С точки зрения Лессинга, быть вынужденным принять свидетельство других равносильно отказу от интеллектуальной самостоятельности. Воскресение не имеет современным аналогов. Воскресение не является частью современного опыта. Почему же мы должны с доверием относиться к новозаветным рассказам? С точки зрения Лессинга, воскресение - это немногим более чем недоразумение.

Давид Фридрих Штраус: Воскресение как миф

В своей книге *"Жизнь Иисуса"* (1835 г.) Штраус представил радикально новый подход к вопросу о воскресении Христа. Сам Д. Ф. Штраус отмечал, что воскресение Христа имеет центральное значение для христианской веры:

"Корнем веры в Иисуса является убеждение в Его воскресении. Считается, что тот, кого убили, каким бы великим он ни был при жизни, не может быть Мессией: его восстановление к жизни - это лучшее доказательство того, что он - Мессия. Освобожденный своим воскресением из царства теней и в то же время поднятый над сферой земного человечества, он теперь вознесен на небеса и занял свое место одесную Бога".

Д. Ф. Штраус отметил, что такое понимание того, что он назвал "христологией ортодоксальной системы", подверглось со времен Просвещения значительной критике, причем в немалой степени

это было вызвано взглядами эпохи Просвещения о том, что чудеса (такие как воскресение) невозможны.

На основании этих априорных посылок, которые точно соответствуют мировоззрению эпохи Просвещения, Д. Ф. Штраус объявил о своем намерении объяснить "происхождение веры в воскресение Иисуса без какого-либо соответствующего чуда". Иными словами, Штраус стремился объяснить, как христиане стали верить в воскресение, когда не существовало объективного исторического основания этой веры. Исключив воскресение как "объективный случай чуда", Штраус усмотрел истоки этой веры на чисто субъективном уровне. Вера в воскресение может быть объяснена не как отклик на "объективное восстановление жизни", а как "субъективная концепция разума". Вера в воскресение Иисуса является следствием преувеличенных "воспоминаний о личности Иисуса", которые преобразовали память в идею о живом присутствии. Мертвый Иисус был, таким образом, преобразован в воображаемого воскресшего Христа или, используя соответствующий термин, мифического воскресшего Христа.

Конкретный вклад Д. Ф. Штрауса в дискуссию выразился в привнесении категории "мифа" - отражения социальной обусловленности и культурного мировоззрения авторов Евангелия. Предположение о том, что часть Писаний относится к мифологии не ставит под сомнение их честность, а лишь становится признанием мировоззрения периода, в который они были написаны. Следует считать, что евангельские авторы разделяли культурное мировоззрение своей культурной среды. Штраус проводит разграничение между собой и взглядами Г. С. Реймаруса о том, что евангелисты осознанно или неосознанно исказили свои рассказы об Иисусе Назарейском. Он утверждает, что мифический язык служит естественным способом выражения примитивной групповой культуры, которой еще предстояло подняться до уровня абстрактной концептуализации.

С точки зрения Реймаруса, евангельские авторы либо были лжецами, либо сами были введены в заблуждение. Своим введением категории "мифа" Штраус отодвинул дискуссию от этого суждения. Воскресение следовало рассматривать не как сознательную фальсификацию, а как истолкование событий (особенно памяти и "субъективного видения") в манере, понятной для палестинской культуры первого века, в которой преобладало мифическое мировоззрение. С изменением культурной обстановки веру в воскресение как объективное события следует считать невозможной.

"Жизнь Иисуса" Штрауса, наряду с другими рационализирующими христианство работами того периода, например книгой с аналогичным названием, принадлежащей перу Эрнста Ренана (1863 г.), привлекла огромное внимание. Воскресение, традиционно считающееся основанием христианской веры, теперь стали считать ее продуктом. Христианство стали считать связанным с памятью о мертвом Иисусе, а не восхвалением Христа воскресшего. Однако, дискуссия на этом не закончилась. Ниже мы рассмотрим позднейшие события в этой интригующей области современного богословия. Вероятно наиболее точным последователем Штрауса в двадцатом веке стал Рудольф Бультман. К его взглядам на воскресение мы сейчас и обращаемся.

Рудольф Бультман: Воскресение как событие в опыте апостолов

Р. Бультман разделял основополагающее убеждение Штрауса о том, что в наш научный век невозможно верить в чудеса. В результате, вера в объективное воскресение Иисуса более невозможна; однако, вполне можно рассматривать его в другом свете. История, утверждал Бультман, является "закрытым циклом следствий, в котором отдельные события связаны друг с другом причинно-следственной связью". Воскресение, как и другие чудеса, таким образом нарушило бы тесно связанную природную систему. Аналогичные взгляды высказывались и другими мыслителями, сочувствовавшими просветителям.

Веру в объективное воскресение Иисуса, хотя и совершенно законную и разумную в первом веке, сегодня нельзя воспринимать серьезно. "Нельзя пользоваться электричеством и радио, и в случае болезни прибегать к помощи современных медицинских и клинических открытий, и в то же время

верить в новозаветный мир духов и чудес". Человеческое понимание мира и человеческого существования радикально изменилось со времен первого века, в результате чего современное человечество находит мифологическое мировоззрение Нового Завета непонятным и неприемлемым. Мировоззрение дается человеку вместе с веком, в котором он живет, и он не может изменить его. Современное научное и экзистенциальное мировоззрение означает, что мировоззрение Нового Завета для данной эпохи непонятно и ненужно.

По этой причине, воскресение следует считать "мифическим событием, чистым и простым". Воскресение представляется чем-то, что произошло в субъективном сознании апостолов, а не чем-то, произошедшим на общественной арене истории. С точки зрения Р. Бультмана, Иисус действительно воскрес - Он воскрес в керигму. Проповедь Самого Иисуса была преобразована в христианскую проповедь о Христе. Иисус стал составной частью христианской проповеди; Он вошел в проповедь евангельскую:

"Все рассуждения, касающиеся способов бытия воскресшего Иисуса, все рассказы о пустом гробе и все пасхальные легенды, какие бы элементы исторических фактов они не содержали, и какими бы истинными они не были в своей символической форме, не имеют никакого значения. Содержанием пасхальной веры является вера в Христа, присутствующего в керигме".

В соответствии со своим антиисторическим подходом, Рудольф Бультман перемещает внимание с исторического Иисуса на проповедь о Христе. "Вера в Церковь как носительницу - это та пасхальная вера, которая состоит в уверенности в то, что Иисус присутствует в керигме".

Карл Барт: Воскресение как историческое событие, выходящее за рамки критического исследования

Карл Барт написал небольшое произведение, озаглавленное *"Воскресение Мертвого"* еще в 1924 г. Однако, его зрелые взгляды на связь между воскресением и историей относятся к более позднему периоду, и в них ощущается влияние Р. Бультмана. В очерке К. Барта *"Рудольф Бультман - попытка понять Его"* (1952 г.) излагаются все его опасения относительно подхода Бультмана. Затем последовало тщательное рассмотрение этого вопроса в первой части четвертого тома его *"Церковной догматики"* (1953 г.). Ниже мы попытаемся сформулировать позицию Барта и сравнить ее с точкой зрения Р. Бультмана.

В своих ранних работах К. Барт утверждал, что пустая гробница имеет минимальное значение в связи с воскресением. Однако, он стал испытывать все большую тревогу в связи с экзистенциальным подходом Бультмана к воскресению, который, как ему казалось, подразумевал, что воскресение не имело объективных исторических оснований. По этой причине Барт стал делать значительный акцент на евангельских рассказах о пустой гробнице. Пустая гробница является "обязательным знаком", который "исключает какие-либо возможные недоразумения". Она доказывает, что воскресение Христа не было чисто внутренним или субъективным событием, но оставило свой след в истории.

Это может привести к мысли, что Карл Барт считал воскресение чем-то, что можно подвергнуть историческому исследованию, чтобы прояснить его природу и подтвердить его место в истории мира, а не в личном внутреннем сознании первых верующих. Однако, это не так. Он настойчиво отказывается позволить подвергнуть евангельские повествования критическим историческим исследованиям. Не совсем ясно почему. Представляется, что на его мысли в этом вопросе оказал серьезное влияние следующий фактор.

К. Барт подчеркивает, что Павел и другие апостолы были призваны не "принять хорошо доказанный исторический рассказ", а "принять решение веры". Исторические исследования не могут доказать или служить основанием такой веры; не может вера и зависеть от временных результатов исторических исследований. В любом случае, вера зарождается как отклик на воскресшего Христа, а не на пустую гробницу. Барт совершенно ясно утверждает, что сама по себе пустая гробница не может служить основанием для веры в воскресшего Христа. Отсутствие

Христа в гробнице не обязательно предполагает Его воскресение: "Его тело могло быть украдено, Он мог просто казаться мертвым".

В результате, Барт оказывается в, на первый взгляд, очень уязвимом положении. Стремясь отстоять воскресение как историческое событие перед лицом субъективистского подхода Бульмана, он не готов позволить критически исследовать эту историю. Частично это вызвано его страстным убеждением в том, что историческая наука не может служить основанием веры; частично это отражает его предположение, что воскресение Христа относится к более широкой сети идей и событий, которая не может быть выявлена или доказана с помощью исторических исследований. Какую бы симпатию не вызывали богословские соображения Барта в данном вопросе, трудно не прийти к выводу о том, что ему недостает достоверности. Возможно, именно по этой причине значительное внимание привлек к себе подход В. Панненберга.

Вольфхарт Панненберг: Воскресение как историческое событие, открытое для критических исследований

Наиболее характерной чертой системы богословских взглядов В. Панненберга, возникшей в 1960-е годы, является обращение к всеобщей истории. Эти взгляды развиваются и обосновываются в сборнике *"Откровение и история"* (1961 г.), вышедшем под редакцией В. Панненберга, в котором эти идеи рассматриваются достаточно подробно. Очерк Панненберга *"Догматические тезисы по поводу доктрины об откровении"* открывается ярким обращением к всеобщей истории:

"История - это широчайший горизонт христианского богословия. Все богословские вопросы и ответы имеют смысл лишь в рамках истории, которую Бог разделяет с человечеством и через человечество со всем творением, направленной к будущему, которое сокрыто от мира, но уже было явлено во Христе".

Эти важнейшие исходные положения выражают характерные черты богословских взглядов В. Панненберга на данном этапе его жизни. Они сразу же отличают его от неисторического богословия Р. Бульмана и его школы с одной стороны, и сверхисторического подхода Мартина Келера с другой. Христианское богословие основывается на анализе всеобщей и общедоступной истории. С точки зрения Панненберга, откровение следует признать по существу своему объективным и всеобщим историческим событием, которое признается и истолковывается как "акт Божий". С точки зрения его критиков, это низводит веру к интуиции, отрицает за Святым Духом какую-либо роль в откровении.

Довод В. Панненберга принял следующую форму. Историю, во всей ее полноте, можно понять лишь при рассмотрении ее с ее конечной точки. Лишь с этой точки можно рассмотреть исторический процесс полностью, а следовательно и правильно его понять. Однако, если Маркс утверждал, что общественные науки, предсказав, что целью истории является гегемония социализма, дали ключи к истолкованию истории, Панненберг заявляет, что такой ключ может быть дан лишь Иисусом Христом. В истории Иисуса Христа пролептически открывается конец истории. Иными словами, конец истории, который еще не произошел, был заранее открыт в личности и трудах Христа.

Эта идея о "пролептическом открытии конца истории" основывается на апокалиптическом мировоззрении, которое, как утверждает В. Панненберг, дает ключ к пониманию новозаветного истолкования значения и функции Иисуса. В то время как Р. Бульман стремился демифологизировать апокалиптические элементы Нового Завета, Панненберг рассматривает их как герменевтические рамки для истолкования жизни, смерти и воскресения Христа.

Вероятно наиболее характерным и несомненно наиболее комментируемым аспектом этой работы служит акцент Панненберга на воскресении Иисуса как объективном историческом событии, засвидетельствованном всеми, кто имел доступ к этому свидетельству. В то время как Бульман рассматривал воскресение как событие в субъективном мире апостолов, Панненберг заявил, что оно принадлежит к миру всеобщей объективной истории.

Это сразу же поставило вопрос об историчности воскресения. Как было отмечено выше, группа авторов эпохи Просвещения утверждала, что единственная наша информация о воскресении содержится в Новом Завете. Поскольку не существует современных аналогов воскресения, достоверность этих рассказов вызывала серьезные сомнения. Аналогичным образом, Эрнст Трельч высказывался за однородность истории: поскольку воскресение Иисуса радикально нарушало эту однородность, его историчность казалась сомнительной. Первоначальный отклик В. Панненберга на эти трудности содержался в очерке "Искупительное событие и история", а затем в работе "Иисус - Бог и Человек". Основной его довод можно свести к следующему.

По мнению Панненберга, Э. Трельч, глядя на историю взглядом узкого педанта и исходя из преходящих суждений, незаслуженно возведенных в ранг закона, заранее отбрасывает некоторые события. Его неоправданная "узость исследовательского интереса" характеризуется как "предвзятая" и "антропоцентричная". Она предполагает, что человеческая точка зрения выступает в качестве единственного приемлемого и нормативного взгляда на историю. Что же до аналогий, утверждает В. Панненберг, то они являются таковыми только с точки зрения человека; такой подход носит ограничительный характер и его никак нельзя признать основанием для критических исследований. Панненберг - слишком хороший историк, чтобы призывать к полному отказу от аналогии; в конце концов, это - проверенный и полезный инструмент исторических исследований. И все же В. Панненберг настаивает на том, что она не более, чем хороший рабочий инструмент, который не может определять устойчивый взгляд на реальность.

Если историк начинает исследовать Новый Завет, уже будучи убежденным, что "мертвые люди не воскресают", то он лишь будет накладывать это мнение на новозаветный материал. Суждение "Иисус не воскресал из мертвых" будет исходной предпосылкой, а не выводом такого исследования. То, как Панненберг рассматривает этот вопрос, являет собой яркий призыв подходить к проблеме воскресения с возможно большей беспристрастностью. Исторические свидетельства, указывающие на воскресение Иисуса, следует исследовать без догматических предпосылок о том, что такое событие не могло произойти.

Высказавшись в пользу историчности воскресения, В. Панненберг обращается к рассмотрению его истолкования в апокалиптическом контексте. Конец истории пролептически уже произошел в воскресении Иисуса из мертвых. Эта максима преобладает в истолковании этого события Панненбергом. Воскресение Иисуса предвосхищает общее воскресение в конце времен и привносит в историю как само воскресение, так и полное и окончательное откровение Божие. Воскресение Иисуса, таким образом, органически связано с Самооткровением Божиим во Христе; оно отождествляет Иисуса с Богом и позволяет усмотреть эту тождественность Богу в Его предпасхальном служении. Таким образом, оно служит основанием для целого ряда исходных христологических утверждений, в том числе о божественности Христа (как бы она ни понималась) и воплощении.

Воскресение и христианская надежда

Значение воскресения Иисуса Христа в христианском богословии очень многогранно. Одна из основополагающих граней воскресения связана с утверждением божественности Христа. Даже в Новом Завете возвышенный статус Иисуса Назарейского - как бы он ни воспринимался - рассматривается как связанный с Его воскресением. Австралийский автор Питер Карнли, обобщая исследования Нового Завета по данному вопросу, высказывает следующие соображения:

"Большинство современных исследователей Нового Завета ученых стремятся подчеркнуть, что воскресение является не просто неким придатком к набору верований о природе Иисуса и отождествлении Его с Христом Божиим. Основанием для веры во Христа служит не только историческая жизнь Иисуса от рождения до распятия. Если намеки на Его божественное достоинство и просматривались в Его жизни, они были развеяны Его преждевременной и всеокрушающей смертью. Подлинная христианская вера - это послепасхальное явление, и описание жизни и смерти Иисуса в Евангелиях сделано в ретроспективном свете воскресения.

Действительно, именно вера в воскресение положила лежат в основе понимания уникальности личности Иисуса Христа ранней Церковью".

Важно, однако, еще и то, что воскресение Иисуса играет в христианском богословии еще одну роль. Оно - основа христианской надежды. Это положение имеет как сотериологическое, так и эсхатологическое значение. На сотериологическом уровне оно позволяет рассматривать смерть Христа на кресте в свете победы Бога над смертью и всем сонмом темных сил (см. раздел "Крест и прощение" в следующей главе). На эсхатологическом уровне оно становится основанием и сущностью христианской надежды на вечную жизнь (см. в начале главы 16). Мы исследуем эти вопросы позднее; на данном этапе нашей целью является дать читателю представление о многогранном богословском значении воскресения Христа.

В этой главе мы рассматриваем вопросы веры и истории, поднятые эпохой Просвещения. Совершенно очевидно, что христологические споры эпохи Просвещения и некоторого времени после эпохи Просвещения представляют большой интерес и ставят целый ряд проблем, которые еще долго будут вызывать споры. Общая потеря доверия к мировоззрению эпохи Просвещения привела к отходу от его христологических взглядов дня и возвращению в лоно классической христологии. Во многом то же можно сказать и о доктрине трудов Христа, к которой мы сейчас обращаемся.

Вопросы к десятой главе

1. Что имел в виду Г. Э. Лессинг, говоря об "огромной безобразной канаве" между верой и историей?
2. Представим себе, что Новый Завет неправильно понимает Иисуса. Как могли бы мы его исправить?
3. В чем "поиски исторического Иисуса" отражают взгляды эпохи Просвещения?
4. Оцените роль Мартина Келера или Альберта Швейцера в провале "поисков исторического Иисуса".
5. Если бы в Палестине были обнаружены останки Иисуса Христа, что бы случилось с христианством?

ГЛАВА 11. ДОКТРИНА СПАСЕНИЯ ВО ХРИСТЕ

В двух предыдущих главах мы рассматривали вопросы, касающиеся Личности Иисуса Христа. Как было отмечено в ходе рассмотрения, центральный вопрос в определении личности Иисуса Христа касается Его функции. Существует органическая связь между следующими двумя вопросами:

Кто Такой Иисус Христос? Чего достиг Иисус Христос?

Как мы отмечали выше, личность и функции Иисуса Христа можно воспринимать как две стороны одной медали. В этой связи можно отметить близкую связь между *функциональными* и *онтологическими* христологическими системами (см. в разделе "Связь между христологией и сотериологией" в главе 9).

ХРИСТИАНСКИЕ ПОДХОДЫ К СПАСЕНИЮ

Спасение - комплексное понятие. Оно не обязательно имеет специфически христианский оттенок. Этот термин можно использовать в совершенно светской манере. Например, советские авторы, особенно в конце 20-х годов, часто говорили о Ленине как о спасителе советских народов. Военные перевороты в африканских государствах, происходившие в 1980-е годы, часто приводили к образованию "советов спасения", целью которых было восстановление политической и экономической стабильности. Спасение может быть чисто светским понятием, связанным со стремлением к политическому освобождению или общечеловеческой свободе.

Даже на религиозном уровне спасение не является конкретно христианской идеей. Многие - хотя, следует подчеркнуть, не все - мировые религии имеют свои концепции спасения. Они сильно отличаются друг от друга в своем понимании того, как достигается спасение, и формы, которую оно принимает. Одной из наиболее сложных задач, стоявших в прошлом перед теми, кто, опираясь на традиции эпохи Просвещения, утверждал, что "все религии по сути своей одинаковы", являлось доказательством того, что, несмотря на очевидные различия в связи с этими двумя вопросами, между религиями существует основополагающее единство. Общеизвестно, что эти поиски закончились неудачей из-за огромного разнообразия рассматриваемых явлений.

Таким образом, христианство ни в каком смысле не является уникальным, придавая такое значение идее о спасении. Особенность христианского подхода к спасению заключается в двух областях: во-первых, спасение считается основанным на жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа; во-вторых, конкретная форма спасения в христианстве сама определяется Христом. Это - сложные идеи. Они требуют дальнейшего исследования прежде, чем мы сможем идти дальше.

Спасение связано с Иисусом Христом

Во-первых, спасение - как бы его впоследствии не определяли - считается связанным с жизнью, смертью и воскресением Иисуса Христа. Существование такой связи являлось характерной чертой христианского богословия в течение столетий. В не столь давнее время в богословской литературе активно обсуждался вопрос следует ли считать крест "устанавливающим" или "иллюстрирующим". В своей работе "*Доктрина примирения*" (1898 г.) известный немецкий богослов Мартин Келер поставил следующий вопрос, касающийся теорий искупления: "Открыл ли Христос просто что-то новое в неизменном порядке вещей; или Он учредил новый порядок вещей?" Этот вопрос подводит нас к главному аспекту сотериологии. Является ли крест Христов

лишь иллюстрацией спасительной воли Божьей, придающей форму прежде расплывчатому понятию? Или он прежде всего делает это спасение возможным? Является ли он иллюстрирующим или устанавливающим?

Первый подход был характерен для работ, написанных под влиянием идей Просвещения, согласно которым крест - исторический символ вневременной истины. Джон Маккварри настойчиво отстаивает этот подход в своей работе *"Принципы христианского богословия"* (1977 г.):

"Дело не в том, что Бог в какой-то момент прибавляет примирение к тому, что Он уже делает, или что мы можем установить время, когда эта примиряющая деятельность началась. Отнюдь нет. Дело в том, что в определенный момент времени было дано совершенно новое истолкование деятельности, которая происходила всегда, деятельности, которая началась одновременно с творением".

Аналогичный подход ассоциируется с оксфордским богословом Морисом Ф. Уайлзом, который в своей работе *"Воссоздание христианской доктрины"* (1974 г.) утверждает, что пришествие Христа "каким-то образом иллюстрирует то, что истинно в рассуждениях о вечной природе Божьей. Это подразумевает, что Христос открывает спасительную волю Божью, а не учреждает эту спасительную волю впервые. Пришествие Иисуса Христа - это выражение и, одновременно, наглядная демонстрация спасительной воли Божьей.

Однако, спор еще далеко не закончен. В своей работе *"Актуальность искупления"* (1988 г.) лондонский богослов Колин Гантон утверждает, что неконститутивные взгляды на искупление могут привести к экземплярным и субъективным доктринам спасения. Он считает необходимым подчеркнуть, что Христос не просто открывает нам что-то важное; Он дает нам нечто такое, без чего спасение было бы невозможно. Поднимая вопрос о том, "исцеляется ли зло мира онтологически в жизни, смерти и воскресении Иисуса", К. Гантон заявляет, что в определенном смысле Христос "заменил" Собою нас - Он сделал для нас то, что мы сами не смогли бы сделать. Отрицать это означает вернуться к некоей форме чисто субъективного понимания спасения.

Взгляд К. Гантона можно считать характерным для значительной части тех богословов, которые обсуждали вопрос об основах спасения, до начала эпохи Просвещения. Это отражает фундаментальное убеждение в том, что во Христе произошло что-то новое, что делает возможным новый путь в жизни. Этот подход остается определяющим в современном понимании Евангелия и продолжает оказывать влияние на гимны и литургику христианской Церкви.

Иисус Христос определяет спасение

Христианство не только настаивает на том, что спасение связано с Иисусом Христом, но и утверждает, что Христос определяет его, то есть придает ему форму. Иными словами, Иисус Христос дает нам модель или парадигму искупленной жизни. Хотя к мысли о том, что слепое подражание Христу - залог христианской жизни или сама жизнь, христианство относится отрицательно, существует общее согласие, что в определенном смысле Христос эту жизнь определяет.

Идея о том, что простое внешнее подражание Христу порождает христианскую жизнь, обычно считается пелагианской. Большинство христиан склонно утверждать, что христианская жизнь становится возможной благодаря Христу, признавая в то же время два четко различных пути, по которым христианская жизнь Им "определяется".

1. Христианская жизнь принимает форму постоянного подражания Христу. Став христианином, верующий считает Христа примером идеальных отношений с Богом и другими людьми и пытается подражать этим отношениям. Вероятно, лучший пример такого взгляда - произведения некоторых позднесредневековых духовных писателей, особенно принадлежащих монашеству, такие как работа средневекового автора Фомы Кемпийского *"О подражании Христу"*. В ней

подчеркивается, что человек ответственен за приведение своей жизни в соответствие с примером, который дал Христос.

2. Христианская жизнь - это процесс "приспособления к Христу", в котором внешние аспекты жизни верующего приводятся в соответствие с внутренними отношениями с Христом, устанавливаемыми через веру. Этот подход характерен для таких авторов как Лютер и Кальвин и основывается на идее о приведении Богом верующего к подобию Христу через обновление и перерождение, проводимые Святым Духом.

Эсхатологический аспект спасения

Еще один вопрос, к которому нужно обратиться на этой ранней стадии, касается хронологии спасения. Следует ли понимать спасение как то, что уже произошло с верующим? Или это происходит с ним в настоящий момент? Или у него существует эсхатологический аспект - иными словами, то, что еще должно произойти? Единственный ответ на этот вопрос, который можно дать на основании Нового Завета заключается в том, что спасение имеет отношение и к прошлому, и к настоящему, и к будущему. Мы можем проиллюстрировать это, рассмотрев высказывания Павла об оправдании и других связанных с ним темах.

При рассмотрении высказываний Павла, существует искушение принять упрощенный подход к только что отмеченным хронологическим вопросам. Можно, например, следующим образом попытаться втиснуть оправдание, освящение и спасение в аккуратные рамки прошлого-настоящего-будущего :

1. оправдание: прошедшее событие, имеющее отношение к сегодняшнему дню (освящению);
2. освящение: настоящее событие, зависящее от прошлого события (оправдания) и имеющее отношение к будущему (спасению);
3. спасение: будущее событие, уже предвосхищенное и частично пережитое в прошлом событии оправдания и в настоящем событии освящения, и зависящее от них.

Однако, это явно не соответствует действительности. Оправдание связано не только с прошлым, но и с будущим (Рим.2.13; 8.33; Гал.5.4-5), и, по-видимому, имеет отношение как к началу христианской жизни, так и к ее окончательному завершению. Аналогичным образом, освящение может указывать на прошлое событие (1 Кор.6.11) или на будущее событие (1 Фес.5.23). Спасение - исключительно сложная идея, охватывающая не только будущее событие, но и нечто, произошедшее в прошлом (ср. Рим.8.24; 1 Кор. 15.2), или происходящее в настоящем времени (1 Кор. 1.18).

Об оправдании Павел говорит, имея в виду как начало жизни в вере, так и ее окончание. Это сложное и всеобъемлющее понятие, которое, заранее объявляя приговор об окончательном оправдании, предвосхищает исход последнего суда (Рим.8.30-34). Таким образом, нынешнее оправданное христианское существование верующего является предвосхищением и предварительным участием в избавлении от грядущего гнева, и уверенным в настоящем об окончательном эсхатологическом приговоре оправдания (Рим.5.9-10).

Этот краткий обзор указывает на сложность затронутых вопросов. Христианское понимание спасения предполагает, что что-то уже произошло, что-то происходит в настоящее время, и что-то еще произойдет с верующими.

ОСНОВАНИЯ СПАСЕНИЯ: КРЕСТ ХРИСТОВ

Термин "теория искупления" стал общим местом в англоязычном богословии как термин для обозначения "способа понимания трудов Христа". Особенно широко этот термин стал использоваться в девятнадцатом и начале двадцатого века. Однако, появляется все больше указаний на то, что с точки зрения многих современных христианских авторов, представляющих весь спектр богословских взглядов, это -неуклюжий и бесполезный термин. В виду этого, в данной работе он не используется. Термин "сотериология" (от греч. *"soteria"* "спасение") получает все большее распространение для обозначения того, что ранее называлось "теориями искупления" или "трудами Христа". Сотериология охватывает две широкие области богословия: вопрос о том, как вообще спасение становится возможным и в частности, как оно связано с историей Иисуса Христа; и вопрос о том, как следует понимать само "спасение". Эти вопросы являются предметом широкого обсуждения в течение всей христианской истории, особенно в современный период.

Споры о значении креста и воскресения Христова лучше всего сгруппировать вокруг четырех основных тем или образов. Следует подчеркнуть, что они не исключают друг друга и вполне можно встретить авторов, которые придерживаются взглядов, сочетающих элементы нескольких групп. Действительно, можно утверждать, что взгляды большинства авторов на этот предмет не могут быть сведены к одной категории без серьезного нарушения их целостности.

Крест как жертва

Новый Завет, основываясь на ветхозаветных образах и ожиданиях, представляет смерть Христа на кресте как жертву. Этот взгляд, особенно тесно связанный с Посланием к Евреям, представляет подвиг

Христа как эффективную и совершенную жертву, которая смогла достичь того, на что жертвоприношения Ветхого Завета могли лишь намекать, а не достигать. В частности, использование Павлом греческого термина *"hilasterion"* (Рим.3.25) указывает на истолкование смерти Христа как жертвы.

Эта идея получила в христианстве дальнейшее развитие. Например, Августин Гиппонийский, разделяя ее, указывает, что Христос "на кресте страстей своих предложил Себя в жертву всесожжения за грех". Для того, чтобы человечество было восстановлено в Боге, посредник должен принести Себя в жертву; без такой жертвы это восстановление невозможно. В своем VII Праздничном послании Афанасий Великий рассматривает идею о жертве Христа в свете пасхальной жертвы агнца:

"Ради нас Он воплотился, чтобы принести Себя Отцу вместо нас и через это жертвоприношение нас искупить... Это Его прообразом в прежние времена служило жертвоприношение агнца. Позднее Он Сам был принесен в жертву. Так как во Христе достигается пасха наша".

Благодаря своему блестящему и глубокому определению жертвоприношения в работе *"Град Божий"*, Августин придал рассуждениям новую ясность: "Истинной жертвой является всякое действие, направленное на соединение нас с Богом в святом общении". Основываясь на этом определении Августин свободно говорит о смерти Христа как жертве: "Своей смертью, которая воистину была самой чистой жертвой, принесенной за нас, Он очистил, отменил и отплатил всякую вину, по которой начальства и силы законно требовали от нас уплаты". В своем жертвоприношении Христос был одновременно и жертвой и священником; Он предлагал в жертву Самого Себя: "Он предложил жертву за наши грехи. И где же Он нашел эту жертву, чистую жертву, которую он должен был принести? Он предложил Себя, поскольку другой жертвы найти не смог".

Жертвоприношение Христа на кресте приобрело особую связь с одним аспектом "тройкого служения Христа" (*munus triplex Christif*). Согласно этой схеме, уходящей корнями к середине

шестнадцатого века, труды Христа можно свести к трем "служениям": пророческому (по которому Христос объявляет о воле Божьей); священническому (по которому Он приносит жертву за грехи); и царскому (по которому Он правит Своим народом). Общее признание этой классификации в протестантизме в конце шестнадцатого и семнадцатом веках привело к тому, что понимание смерти Христа как жертвы приобрело центральное значение в сотериологических взглядах протестантов. Так, в своей работе *"Изложение символа веры"* Джон Пирсон настаивает на необходимости жертвы Христа во искупление и связывает ее в первую очередь со священническим служением Христа.

"Искупление или спасение, которое должен был принести Мессия, состоит в освобождении грешника из состояния греха и вечной смерти и приведение его в состояние праведности и вечной жизни. Свободы от греха нельзя было достичь без искупительной жертвы, что вызывало необходимость священника".

Однако, начиная со времен эпохи Просвещения, началось незаметное изменение значения этого термина. Метафорическому значению стали отдавать предпочтение перед первоначальным значением. В то время как первоначально термин первоначально обозначал характерно религиозный акт ритуального приношения убиваемого животного, он все больше стал обозначать героическое или благородное действие со стороны отдельного человека, особенно связанное с отдачей жизни, без каких-либо оттенков трансцендентности или особых ожиданий.

Развитие этого направления можно проследить в работе Джона Локка *"Разумность христианства"* (1695 г.). Дж. Локк утверждает, что единственным догматом веры, требуемым от христиан, является вера в мессианство Христа; идея о жертве за грех настойчиво отодвигается в сторону. "Требуется верить в то, что Иисус был Мессией, помазанником, обещанным Богом миру... Я не помню, чтобы Христос где-либо принимал на Себя титул священника или упоминал о чем-нибудь, связанном с Своим священством".

Деистический автор Томас Чабб (1679-1747 гг.) далее разработал эти доводы, в частности в своей работе *"Оправдание истинного евангелия Иисуса Христа"*. Заявляя, что истинная религия разума - это религия соответствия вечному закону права, Т. Чабб утверждает, что идея о смерти Христа как жертвоприношении вытекает из апологетических устремлений ранних христианских авторов, которые заставили их гармонизировать эту религию разума с культом евреев: "Поскольку евреи имели свой храм, свой жертвенник, своего первосвященника, свои жертвы и тому подобное, то и Апостолы, чтобы предать христианству сходство с иудаизмом, выискивали в нем те или иные вещи, которые они, используя речевые фигуры, обозначали этими названиями". Т. Чабб, как и зарождающееся Просвещение, отвергал такую практику как ложную. "Божественное предрасположение проявить милость... полностью вытекает из присущей Ему благодати или милости, а не из чего-либо внешнего по отношению к Нему, будь то страдания или смерть Иисуса Христа или что-либо иное".

Из-за сильного рационалистического духа того времени, даже знаменитый английский критик деизма Джозеф Батлер, стремясь утвердить в своей работе *"Аналогия религии"* (1736 г.) понятие о жертве, столкнулся в серьезными трудностями. Поддерживая понимание смерти Христа как жертвы, он вынужден был пойти на значительно большие уступки, чем он того хотел:

"Никогда не было недостатка в людях, пытающихся объяснить, как и каким конкретно путем [смерть Христа] достигнут подобный эффект; однако, я не нахожу, чтобы это объяснялось в самом Священном Писании. Мы, по-видимому, многого не знаем о том, как древние понимали искупление, то есть прощение, достигаемое жертвоприношением".

Работа Горация Бушнела *"Замещающая жертва"* (1866) иллюстрирует эту же тенденцию в англо-американском богословии того периода, однако, в более конструктивной манере. Своими страданиями Христос пробуждает в нас чувство вины. Его замещающая жертва свидетельствует о том, что Бог страдает из-за зла. Может показаться, что, говоря о "нежном призыве жертвы", Г. Бушнел четко встает на сторону экземплиаристского понимания смерти Христа; однако, Бушнел

непреклонен в том, что у искупления есть объективные элементы. Смерть Христа затрагивает Бога и выражает Бога. Идеи Г. Бушнела превосходят позднейшие богословские системы страдающего Бога:

"Что бы мы ни говорили или думали о замещающей жертве Христа, это же следует отнести и к Богу. В ней присутствует все Божество, присутствует от вечности... В Боге существовал крест еще до того, как на холме было воздвигнуто деревянное орудие смерти... Как будто во тьме веков невидимый крест уже стоял на скрытом холме".

После 1945 г. использование образов жертвы стало встречаться значительно реже, особенно в немецких богословах. Представляется вполне вероятным, что это напрямую связано с риторическим обесцениванием этого термина из-за его частого употребления в светской литературе, особенно при описании национальных бедствий. Широко считается, что мирское использование образа жертвы, которое часто вырождалось в немногим более чем словоблудие, запятнало и скомпрометировало как слово, так и идею. В Великобритании в период первой мировой войны очень часто использовали фразу, как "он пожертвовал жизнью за короля и страну". Адольф Гитлер также часто прибегал к образу жертвы для оправдания экономических трудностей и потери гражданских свобод как цены за национальное немецкое возрождение в конце 1930-х годов. Из-за этих негативных ассоциаций этот термин стал практически неприемлем в христианском образовании и проповеди. Тем не менее, эта идея по-прежнему играет важную роль в римско-католическом богословии таинств, которое продолжает считать евхаристию жертвой и находит в этом понятии богатый источник богословских образов.

Крест как победа

Новый Завет и ранняя Церковь придавали большую важность победе, одержанной Христом над грехом, смертью и сатаной через Свой крест и воскресение (см. в начале главы 16). Эта тема победы, часто литургически связанная с пасхальными праздниками, имела огромное значение для западного христианского богословия вплоть до эпохи Просвещения. Тема "Христа победителя" (*Christus victor*) свела воедино целый ряд тем, в центре которых находилась мысль о решительной победе над силами зла и угнетения.

Образ смерти Христа в качестве выкупа приобрел центральное значение для греческих отцов Церкви, таких как Ириней Лионский. Выше, в ходе рассмотрения богословской роли аналогий, мы уже отмечали, что Новый Завет говорит о том, что Иисус принес Свою жизнь во искупление грешников (Мр.10.45; 1 Тим.2.6). Слово "выкуп" наводит на мысль о трех связанных идеях:

1. *Освобождение*. Выкуп является - то, что дает освобождение человеку, находящемуся в заточении.
2. *Плата*. Выкуп - это сумма денег, уплачиваемая для того, чтобы кого-то освободить.
3. *Получатель выкупа*. Выкуп обычно выплачивают тому, кто держит пленника, или его представителю.

Таким образом, когда говорится о смерти Иисуса "во искупление" грешников, похоже, подразумеваются эти три идеи. Во всяком случае, к такому выводу пришел Ориген, наиболее созерцательный из ранних отцов Церкви. Если смерть Христа была выкупом, утверждал Ориген, то этот выкуп должно было кому-то уплатить. Кому же? Его не надо было выплачивать Богу, поскольку Бог не держал грешников в плену. Поэтому, его нужно было уплатить диаволу.

Григорий Великий развил эту идею дальше. Диавол получил над падшим человечеством власть, которую Бог должен был уважать. Единственным способом освобождения человечества от этой сатанинской власти и угнетения было заставить диавола превысить свою власть, что вынудило бы его отказаться от своих прав. Как можно было этого достичь? Григорий Великий полагает, что этого можно было достичь, если бы в мир вошел безгрешный человек, однако, под видом

обычного грешного человека. Дьявол не заметит этого, пока не станет слишком поздно. Претендуя на власть над безгрешным человеком, дьявол превысит свою власть и вынужден будет отказаться от своих прав.

Григорий Великий предлагает образ крючка с наживкой. Человеческий облик Христа - наживка, Его божественность - крючок. Дьявол, как огромное морское чудовище, хватается наживку, а затем обнаруживает крючок, однако, уже слишком поздно. "Наживка искушает, чтобы крючок мог поранить. Поэтому наш Господь, приходя в мир, стал как бы крючком на смерть дьяволу. Другие авторы предлагали другие образы для этой же идеи - идеи ловушки для дьявола. Смерть Христа была как сеть для ловли птиц, как мышеловка. Именно эта сторона данного подхода к значению креста вызвала впоследствии наибольшие споры. Казалось, что Бог виновен в обмане.

Образ победы над дьяволом оказался чрезвычайно популярным. Свидетельством этому является средневековая идея об "опустошении ада". Согласно этой идее, после смерти на кресте Христос сошел в ад, разрушил его врата, чтобы освободить заключенные в нем души. Эта идея основывалась (следует, однако, отметить, что достаточно произвольно) на 1 Пет.3.18-22, где говорится о том, что Он "находящимся в темнице духам, сойдя, проповедовал". Гимн "Вы, хоры Нового Иерусалима", написанный Фулбертом из Шартра выражает эту тему в двух стихах, в которых развивается тема Христа как "Льва Иуды" (Откр.5.5), побеждающего Сатану, змия (Быт.3.15):

Могучий Лев оковы крушит,

Долину смерти криком грозным оглашая,

И Змия главу о камни дробит,

Плененные души высвобождая.

И, внемля Ему, бездонный ад

Добычу свою отдает;

Искупленных сонмы к свету спешат

Туда, где Отец их ждет.

Аналогичную идею можно найти в английской мистической пьесе четырнадцатого века, в которой "опустошение ада" описывается следующим образом:

"Когда Христос был мертв, Его дух спешно отправился в ад. И вскоре Он разрушил его крепкие врата, которые несправедно заперты от Него... Он крепко связал сатану вечными узами, чтобы он оставался связанным вплоть до судного дня. Он взял с Собой Адама и Еву и других, которые Ему дороги... всех их Он вывел из ада и поместил в раю".

Однако, с наступлением эпохи Просвещения идея о "*Christus victor*" стала все меньше пользоваться благосклонностью богословов. Все большее их число стали считать ее устаревшей и упрощенной. Какой бы популярностью ни пользовалась идея об "опустошении ада" у средневековых крестьян, по более утонченным стандартам эпохи Просвещения ее признали совершенно примитивной. Представляется, что этому способствовали следующие факторы.

1. Рационалистическая критика веры в воскресение Иисуса Христа возбудила сомнения относительно того, можно ли вообще говорить о чьей-то "победе" над смертью.

2. Образы, традиционно связанные с этим подходом к кресту - например, существование личностного дьявола в виде сатаны и господство деспотических или сатанинских сил греха и зла над человеком - были отброшены как примитивные суеверия.

Оживление этого подхода в наше время обычно относят к 1931 г., когда появилась работа Густафа Аулена "*Christus victor*". Эта небольшая книга, которая первоначально вышла на немецком языке в виде статьи в журнале "*Zeitschrift fur systematische Theologie*" (1930 г.), оказала большое влияние на взгляды англоязычных богословов на этот предмет. Г. Аулен утверждал, что классическое христианское понимание трудов Христа сводится к вере в то, что воскресший Христос своей победой над силами зла принес человечеству новую жизнь. В кратком и очень сжатом обзоре истории теорий искупления, Г. Аулен утверждал, что эта крайне драматичная "классическая" теория искупления преобладала в христианстве вплоть до средних веков, когда стали пользоваться поддержкой более абстрактные законнические теории. Возобновление интереса к нравственной стороне искупления привело к тому, что большим вниманием стали пользоваться теории искупления, основанные на правосудии, а интерес к теории "*Christus victor*", как к нравственно проблематичной стал пропадать. Радикальные изменения в ситуацию внес Мартин Лютер, который возродил тему "*Christus victor*", возможно в качестве противодействия духовной сухости схоластических теорий искупления. Однако, Густаф Аулен утверждает, что схоластическая направленность ортодоксального протестантизма вновь оттеснила ее на задний план. Г. Аулен заявляет, что настало время обратить этот процесс вспять и возродить эту теорию, которая в наши дни заслуживает должного внимания.

Историческая достоверность утверждений Г. Аулена была вскоре поставлена под сомнение. Претензии этой теории искупления на "классичность" оказались преувеличенными. Идея о том, что Христос - победитель смерти, действительно была важной частью общих взглядов отцов Церкви на природу спасения; однако, это был лишь один подход или образ из многих. Аулен преувеличил то значение, которое ему они предавали. Его критики указывали, что если какая-либо теория и может справедливо претендовать на звание "классической теории искупления", то это понятие об искуплении через единство с Христом.

Тем не менее, взгляды Г. Аулена встретили понимание. Это частично отражает растущее разочарование в мировоззрении эпохи Просвещения в целом; в более фундаментальном смысле это, возможно, представляет растущее осознание реальности зла в мире, чему способствовали ужасы первой мировой войны. Взгляды Зигмунда Фрейда, который обратил внимание на то, как взрослые люди могут находиться в духовном плену своего подсознания, породили серьезные сомнения во взглядах Просвещения о полную рациональность человеческой природы и придали достоверность идее о том, что люди находятся в плену неизвестных и скрытых сил. Подход Г. Аулена был созвучен растущему осознанию темной стороны человеческой природы. Говорить о "силах зла" стало интеллектуально респектабельно.

Подход Г. Аулена предлагал также и третью возможность, промежуточную между двумя крайностями либерального протестантизма основного течения - обе они все больше стали считаться ущербными. Классическая правовая теория ставила сложные богословские вопросы, не последним из которых был вопрос о нравственной стороне искупления. Субъективный же подход, который считал смерть Христа немногим более чем попыткой возбудить человеческие чувства, представлялся серьезной религиозной ошибкой. Г. Аулен предлагал подход к значению смерти Христа, который обходил сложности законнического подхода, ' однако, настойчиво отстаивал объективную природу искупления. И все же, работа Аулена "*Christus victor*" вызвала серьезные вопросы. Она не давала рационального объяснения тому, как силы зла были побеждены крестом Христа. Почему крестом, а не каким-либо иным способом?

С тех пор образ победы получил дальнейшее развитие в работах, посвященных кресту. Рудольф Бультман распространил свое стремление к демифологизации на новозаветную тему победы, истолковывая ее как победу над ложной экзистенцией и неверием. Пауль Тиллих переработал теорию Г. Аулена, истолковывая победу Христа на кресте как победу над экзистенциальными силами, которые угрожали лишить нас подлинной экзистенции. Принимая эти экзистенциальные

подходы, Р. Бультман и П. Тиллих преобразовали теорию искупления, которая первоначально была глубоко объективной, в субъективную победу в сознании человека.

В своей работе "*Прошлое событие и настоящее спасение*" (1989 г.) оксфордский богослов Пол Фиддес подчеркнул, что понятие "победы" сохраняет видное место в христианском мышлении о кресте. Смерть Христа не просто дает нам новые знания или по новому выражает старые идеи. Она делает возможной новый способ существования: "Победа Христа создает победу в нас... Поступок Христа является одним из тех моментов в человеческой истории, которые "открывают новые возможности существования". После того, как новая возможность открыта, другие люди могут сделать ее своей собственной, повторяя и переживая этот опыт".

Крест и прощение

Третий взгляд исходит из мысли том, что смерть Христа служит основанием, позволяющим Богу простить грех. Это понятие обычно связывают с писателем одиннадцатого века Ансельмом Кентерберийским, который на этой основе разработал положений о необходимости воплощения. В период господства ортодоксальности это положение вошло в классическую протестантскую догматику и отразилось во многих гимнах восемнадцатого и девятнадцатого веков. Частично, это положение Ансельма отражает глубокую неудовлетворенность подходом "*Christus victor*", который, казалось, основывался на ряде весьма сомнительных посылок о "правах диавола" (*ius diaboli*) и подразумевал, что, искупая человечество, Бог действовал не совсем честно.

Ансельм не мог понять, почему диавол имеет какие-то "права" на падшее человечество, не говоря уже о том, почему Бог должен эти "права" уважать. В лучшем случае можно признать, что диавол имеет над человечеством какую-то власть *de facto* - власть, которая существует фактически, хотя и является незаконной и неоправданной. Однако, нельзя сказать, что это власть *de jure* - то есть, власть, основанная на каком-то юридическом или нравственном принципе. "Я не вижу, какую силу это имеет", - комментирует он, отбрасывая эту идею. Точно так же, Ансельм отвергает любое понятие о том, что Бог в процессе искупления обманывает диавола. Весь процесс искупления основывается на праведности Божьей и отражает ее.

Акцент Ансельма Кентерберийского полностью падает на праведность Божью. Бог искупает человечество в полном соответствии со своей божественной праведностью. Работа Ансельма "*Cur Deus homo?*" ("Почему Бог стал человеком"), построенная в форме диалога, представляет собой подробное рассмотрение вопроса о возможности искупления человека. В ходе своего анализа он доказывает - хотя убедительность доказательства спорна - как необходимость воплощения, так и спасительный потенциал смерти и воскресения Христа. Доказательство является достаточно сложным, и его можно свести к следующему:

1. Бог создал человека изначально праведным, имея в виду привести его к вечному благословию.
2. Это вечное благословие зависит от человеческого послушания Богу. Однако, из-за греха, человек не может достичь необходимого послушания, что идет вразрез с исходным замыслом Божьим в отношении человечества.
3. Поскольку божественный замысел не может быть нарушен, должен существовать способ исправления создавшейся ситуации. Этот единственно возможный способ - принести удовлетворение за грех. Иными словами, нужно что-то сделать, чтобы смыть оскорбление, вызванное человеческим грехом.
4. Человек сам это удовлетворение принести не может. У него нет нужных для этого средств. С другой стороны, Бог такими средствами обладает.

5. "Богочеловек" имел бы одновременно возможность (как Бог) и обязанность (как человек) принести необходимое удовлетворение. Поэтому, чтобы человек мог быть искуплен, происходит воплощение.

Некоторые вопросы требуют комментария. Во-первых, грех воспринимается как оскорбление Бога. Тяжесть оскорбление представляется пропорциональной статусу оскорбленной стороны. Многих ученых это наводит на мысль, что Ансельм находился под глубоким влиянием феодальных взглядов своего времени, возможно считая, что статус Бога соответствует статусу "сюзена".

Во-вторых, существуют разногласия по поводу происхождения идеи об "удовлетворении". Вполне возможно, что эта идея происходит из германских законов того времени, которые предусматривали, что оскорбление должно искупаться соответствующей платой. Однако, большинство ученых считает, что Ансельм основывался на существующей карательной системе Церкви. Грешник, ищущий покаяния, должен был исповедать каждый грех. Произнося отпущение грехов, священник требовал, чтобы кающийся что-то сделал (например, отправился в паломничество или принял участие в какой-то благотворительной работе) в качестве удовлетворения - т.е. открыто продемонстрировал благодарность за прощение. Вполне возможно, что Ансельм заимствовал свои идеи из этого источника.

Однако, несмотря на очевидные недостатки, сопутствующие взгляду Ансельма, это был важный шаг вперед. Утверждение Ансельма о том, что Бог безоговорочно обязан действовать согласно принципам справедливости в течение всего процесса искупления человека, представляет решительный отрыв от сомнительной нравственности взгляда "*Christus victor*". Приняв подход Ансельма, позднейшие авторы смогли обеспечить его более прочным основанием, исходя из общих принципов права. В шестнадцатом веке человеческому закону придавали особое значение. В нем видели отображение того, как Бог прощает грехи человека. В этот период для понимания того, как прощение человеческих грехов связано со смертью Иисуса Христа, использовались чаще всего три основные модели.

1. *Представительство*. Христос здесь понимается как заветный представитель человечества. Через веру верующие входят в завет между Богом и человеком. Благодаря этому завету, все, чего достиг Христос на кресте, становится доступным. Точно так, как Бог вступил в завет со Своим народом Израилем, Он вступил в завет со Своей Церковью. Своим послушанием на кресте Христос представляет Свой заветный народ, приобретая, в качестве его представителя, блага для него. Приходя к вере, люди вступают в этот завет, и таким образом получают доступ к его благам, завоеванным Христом Своим крестом и воскресением - включая полное и безвозмездное прощение своих грехов.

2. *Участие*. Через веру верующие участвуют в воскресшем Христе. Они находятся "во Христе", используя знаменитую фразу Павла. Они участвуют в Его воскресшей жизни. Благодаря его послушанию на кресте, они получают доступ ко всем благам, завоеванным Христом. Одним из этих благ является прощение грехов, в котором они участвуют через веру. Исследователь Нового Завета Э. П. Сандерс так говорит о важности для Павла идеи "участия во Христе":

"Основное значение смерти Христа для Павла заключается не в том, что она искупляет прошлые прегрешения (хотя он придерживается общего христианского взгляда о том, что она это делает), а в том, что участвуя в смерти Христа, человек умирает для силы греха или старого зона, в результате чего он начинает принадлежать Богу... Этот переход происходит через участие в смерти Христа".

Таким образом, участие во Христе влечет за собой прощение грехов и участие в его праведности. Эта идея имеет центральное значение для сотериологических построений как Лютера, так и Кальвина, о чем свидетельствует лютеровский образ брака Христа и Церкви.

3. *Замещение.* Здесь Христос понимается как заместитель, идущий на крест вместо нас. Грешники должны были бы быть распяты из-за своих грехов. Христос распят вместо нас. Бог позволяет Христу занять наше место, приняв нашу вину на Себя, так чтобы Его праведность, добытая послушанием на кресте, стала нашей.

На заре эпохи Просвещения этот подход к искуплению подвергся радикальной критике. Против него были направлены следующие два основных критических замечания.

1. Он представлялся основанным на понятии об изначальной вине, которое было неприемлемо для авторов эпохи Просвещения. Каждый человек отвечает за свои грехи; само понятие об унаследованной вине, выраженное в традиционных доктринах о первородном грехе, следует отвергнуть.

2. Представители эпохи Просвещения настаивали на рациональности и, прежде всего, нравственности каждого аспекта христианской доктрины. Эта теория искупления представлялась нравственно подозрительной, особенно в своих понятиях о перенесении вины и заслуг. Центральная идея о "заместительном удовлетворении" также вызывала большие подозрения: нравственно ли, чтобы один человек нес наказание за другого?

Дополнительный вес этой критике придало возникновение дисциплины "истории догмы" (см. раздел "Может ли Бог страдать?" в главе 7). Представители этого движения, начиная от Г. С. Штейнбарта до Адольфа фон Гарнака, утверждали, что целый ряд исходных предпосылок, каждая из которых имела решающее значение для доктрины Ансельма о заместительном наказании, попал в христианское богословие благодаря лишь историческим случайностям. Например, в своей работе "*Система чистой философии*" (1778 г.) Штейнбарт утверждал, что исторические исследования выявили вторжение в христианские воззрения трех "произвольных посылок":

1. Доктрины Августина о первородном грехе.
2. Концепции об удовлетворении.
3. Доктрины о наложении праведности Христовой.

По этой причине Г. С. Штейнбарт считал себя вправе объявить, что построение, лежащее в основе ортодоксальной протестантской мысли об искуплении является пережитком прошедшей эпохи.

В более близкие к нам времена идея вины - как основополагающий момент правового взгляда на проблему спасения подверглась широкому обсуждению особенно в свете взглядов З. Фрейда на происхождение чувства вины из опыта, приобретенного в детстве. Для некоторых авторов двадцатого века "вина" - это всего лишь некая психосоциальная проекция, истоки которой лежат не в святости Божьей, а в явной запутанности человеческой природы. Будучи спроектированы на воображаемый экран "внешней" реальности, эти психосоциальные структуры воспринимаются как объективные истины. Хотя это и явное преувеличение, оно обладает преимуществом ясности, что позволяет нам четко оценить силу критики, которой в настоящее время подвергается этот взгляд на проблему искупления.

Тем не менее, этот взгляд на крест продолжает находить множество сторонников. В начале первой мировой войны оптимизм относительно эволюции нравственности, присущей либеральному протестантизму (см. раздел "Неоортодоксия" в главе 4) потерпел крах. Это вновь вызвало интерес к вопросу о вине человека и необходимости его искупления извне. Можно считать, что этот кризис доверия к либеральному протестантизму послужил непосредственным поводом к появлению двух важных работ, посвященных этой теме.

Работа П. Т. Форсита "*Оправдание Бога*" (1916 г.), написанная в Англии в период первой мировой войны, представляет собой спокойный призыв вернуться к идее о "справедливости Божьей". Юридические аспекты креста интересуют П. Т. Форсита меньше, чем Ансельма. Его интерес

сосредоточивается на том, каким образом крест неразрывно связан с "всей нравственной фактурой и движением вселенной". Доктрина об искуплении неотделима от "правильного порядка вещей". Бог предпринимает действия по восстановлению этого "правильного порядка"; эти действия заключаются в том, что посредством креста Он дает средства к нравственному перерождению, в котором человечество остро нуждается, которого, однако, оно не может достичь.

"Крест - это не богословская тема, и не судебное орудие, а кризис нравственной вселенной, значительно более широкий, чем земная война. Это теодиция Всего Бога, общающегося со всей душой всего мира в святой любви, праведном суждении и искупительной благодати".

Посредством креста Бог стремится восстановить праведность мира, используя праведные средства - это творчески переосмысленная центральная тема доктрины Ансельма об искуплении.

Более значительным является подробное рассмотрение темы "искупления" или "примирения" (немецкий термин "*Versöhnung*" может иметь оба значения), которое содержится в книге Карла Барта "*Церковная догматика*". Ее центральный раздел (том 4, часть 1, раздел 59.2), где этот вопрос рассматривается, озаглавлен "Судья, подвергшийся суду вместо нас". Это название происходит из "*Гейдельбергского катехизиса*", в котором говорится о Христе как о судье, который "представил меня на суд Божий, и снял с меня всякое осуждение". Данный раздел можно считать подробным комментарием этого классического текста реформатской литературы, рассматривающего то, как суд Божий сначала объявляется и производится, а затем направляется на Самого Бога (главная тема Ансельма Кентерберийского, хотя он и не связывает ее со своими рассуждениями о Троице).

Весь раздел выдержан в ключе вины, суда и прощения. Во кресте мы видим Бога, осуществляющего Свое законное право суда над грешным человечеством (чтобы подчеркнуть неотделимость греха от человеческой природы К. Барт использует составной термин "*Sundermensch*" (человек греха). Крест разоблачает человеческие заблуждения о самодостаточности и возможности самоосуждения, которые, по мнению Барта, выражены в Быт.3: "Люди хотят быть собственными судьями".

Однако, изменение ситуации требует признать присущую ей направленность. С точки зрения Карла Барта, крест Христов представляет собой место, на котором праведный судья объявляет своей суд над грешным человечеством, и одновременно принимает наказание на себя.

"Произошло то, что Сын Божий совершил праведный суд над нами, людьми, Сам заняв место наше как человек и приняв наказание, которое нас не коснулось... Потому что Бог желал осуществить суд Свой над нами в Своем Сыне, все произошло в Его лице, как Его обвинение, осуждение и смерть. Он судил, и именно судья, который позволил Себя судить, оказался под судом, ... Почему Бог стал человеком? Чтобы Бог, являясь человеком, мог сделать, достичь и исполнить все это за нас грешников, чтобы таким образом привести к нашему примирению с Ним и нашему обращению к Нему".

Крайне заместительный характер этого взгляда очевиден. Бог осуществляет Свой праведный суд, обличая наш грех, принимая его на Себя и нейтрализуя его силу.

Таким образом, крест одновременно говорит "за нас" и "против нас". Если кресту не позволить в полной мере разоблачить наш грех, он не сможет снять этот грех с нас.

"Аспект "за нас" Его смерти на кресте включал и включает это страшное "против нас". Без ужасного "против нас" не может быть божественного, святого, искупительного и полезного "за нас", в котором может осуществиться обращение человечества и мира к Богу".

Крест как нравственный пример

Центральный аспект новозаветного понимания креста связан с проявлением божественной любви к человечеству. Августин Гиппонийский был лишь одним из многих отцов Церкви, которые подчеркивали, что одним из мотивов, лежащих в основе миссии Христа было "проявление любви Божьей к нам". Вероятно, в средние века Пьер Абеляр в своих работах утверждал этот взгляд наиболее основательно. Следует подчеркнуть, что Абеляр не сводит значение креста к одному лишь проявлению божественной любви, как считают некоторые его толкователи. Это лишь один из многих компонентов сотериологии Пьера Абеляра, которая включает традиционные идеи о смерти Христа как жертве за человеческий грех. Отличительным здесь является акцент Абеляра на субъективном воздействии креста.

С точки зрения Абеляра, "причиной и целью воплощения являлось просвещение мира мудростью Христовой и побуждение его к любви к Нему". В этом, Абеляр повторяет идею Августина о том, что воплощение Христа было публичной демонстрацией величия любви Божьей с целью пробуждения в человеке ответной любви. "Сын Божий принял нашу природу и вместе принял на Себя обязательство учить нас словом и примером, и даже самой своей смертью, связывая таким образом нас любовью с собой". По мере дальнейшего исследования субъективного воздействия любви Божьей, этот довод последовательно доводится до логического завершения:

"Люди становятся более праведными, то есть в большей степени любящими Бога, после страстей Христовых, чем до них, ибо люди побуждаются к любви... Таким образом нашим искуплением является эта великая любовь, проявленная в страстях Христовых, которая не только освобождает нас от уз греха, но и дает нам истинную свободу детей Божьих, чтобы мы могли исполнять все не из страха, а по любви".

Пьер Абеляр не дает адекватных богословских оснований, чтобы понять, почему именно смерть Христа следует понимать как проявление любви Божьей. Тем не менее, его подход к значению смерти Христа подчеркивает мощное субъективное воздействие этой смерти, которое полностью игнорировалось современниками, например, Ансельмом Кентерберийским.

С возникновением мировоззрения эпохи Просвещения стали приниматься все более критичные взгляды на теории искупления, которые включали трансцендентные элементы - например идею о жертве, которая оказала какое-то воздействие на Бога, или о том, что Христос умер, чтобы понести наказание или принести удовлетворение за грех. Связанное с просветителями крайне скептическое отношение к воскресению далеко не способствовало включению богословами этого элемента в свои теории искупления. В результате, акцент богословов сочувственно относящихся к Просвещению, сосредоточился на самом кресте.

Однако, многие богословы просвещения испытывали также трудности с доктриной о "двух природах". Направлением христологии, которая, вероятно, лучше всего выразила дух Просвещения, является христология степени - то есть, христология, признающая различия в степени, а не в природе между Христом и людьми. Считалось, что Иисус Христос воплощал определенные качества, которые присутствовали, реально или потенциально, во всех людях, причем различия между ними заключаются в степени, в которой они эти качества воплощают.

Если приложить эти соображения к теориям искупления, то начинает возникать определенная система. Это можно увидеть в произведениях Г. С. Штейнбарта, И. Г. Тельнера, Дж. Ф. Сейлера и К. Г. Бретшнейдера. Ее основные черты можно свести к следующему.

1. Крест не имеет какой-либо трансцендентной ценности или значения; его значение непосредственно связано с его воздействием на человечество. Таким образом, он представляет собой жертву лишь в том плане, что Христос отдал свою жизнь.
2. На кресте умер человек, и эта смерть воздействует на людей. Это воздействие принимает форму вдохновения или поощрения строить свою жизнь по нравственному примеру, данному Христом.
3. Наиболее важным аспектом креста является то, что он показывает любовь Бога к нам.

В XIX веке этот подход пользовался огромным влиянием в рационалистических кругах Европы. Таинственность и явный иррационализм креста были нейтрализованы; остался лишь мощный призыв к нравственному совершенствованию человечества, построенному по образу жизни и позициям Иисуса Христа. Образ мученика, а не спасителя хорошо отражает отношение, принятое к Иисусу в этих кругах.

Наиболее мощный вызов этому рационалистскому подходу к кресту бросил Ф. Д. Э. Шлейермахер, который настаивал на религиозной - в отличие от чисто нравственной - ценности смерти Христа. Христос не умер, чтобы создать или утвердить нравственную систему; Он пришел, чтобы утвердить в человеке главенство сознания Божьего. Шлейермахер утверждал, что искупление состоит в поощрении и поднятии естественного человеческого богосознания через "вхождение живого влияния Христа" Он приписывает Христу "абсолютно сильное богосознание". Оно обладает ассимилирующей силой такой интенсивности, что способно привести к искуплению человечества.

Ф. Д. Э. Шлейермахер, имеет в виду некую модель харизматического лидера, который способен передать людям свое мировоззрение с такой ясностью и силой, что слушатели не только его понимают, но оно захватывает их таким образом, что ведет к их преобразованию. Однако, она остается его идеей; он вводит в эту идею других, не жертвуя при этом своей уникальностью, так что она остается его видением:

"Предположим теперь, что кто-то впервые объединяет естественно связанную группу в гражданское сообщество (в легендах содержится множество подобных рассказов); происходит то, что идея о государстве впервые приходит к нему в сознание, и захватывает его личность и естественно водворяется в ней. Затем он вводит в живое общение с этой идеей остальных. Он достигает этого посредством четкого доведения до их сознания неудовлетворительности их нынешнего состояния. Власть остается у основателя, который сформировал в них идею, являющуюся глубочайшим принципом его собственной жизни, и кто привел их к общению с этой жизнью".

Однако, это не экземпляризм в строгом смысле этого слова. При исследовании этого вопроса Шлейермахер использует два сложных немецких термина - *Urbildlichkeit* и *Vorbildlichkeit*, которые трудно поддаются переводу.

1. *Urbildlichkeit* можно перевести как "качество идеальности". С точки зрения Шлейермахера, Иисус Назарейский является идеалом человеческого богосознания, пределом человеческого почитания (*Frommigkeit*). Само по себе, это понятие представляется близко подходящим к рационалистскому понятию о нравственном примере. Шлейермахеру удастся избежать этой близости двумя способами. Во-первых, он подчеркивает, что Иисус Назарейский является не просто нравственным примером, человеком, открывающим вечные нравственные истины. Он является единственным идеальным примером совершенно человеческого богосознания - религиозной, а не чисто нравственной или рациональной идеей. Во-вторых, как было отмечено выше, Христос обладает способностью сообщать это богосознание другим - качество, которое Шлейермахер обозначает термином *Vorbildlichkeit*.

2. *Vorbildlichkeit* можно перевести как "качество способности пробудить свой идеал в других". Иисус Назарейский является не просто подтверждением идеала; Он обладает способностью пробуждать это качество в других.

Исходя из этого взгляда Ф. Д. Э. Шлейермахер критикует существующие способы восприятия личности Христа. С точки зрения представителей Просвещения, Иисус Назарейский был лишь религиозным лидером человечества или, возможно, образцом религиозного или нравственного принципа. Как было отмечено выше, это не означает, что именно Иисус установил эти принципы или учения; их авторитет заключается в том, что они признаны созвучными рациональным идеям или ценностям. Авторитет Иисуса является, таким образом, производным или вторичным, в то время как авторитет разума является непосредственным и первичным. Шлейермахер называет это

"эмпирическим" пониманием трудов Христа, которое "приписывает Христу искупительные действия, однако, эти действия считаются состоящими лишь в нашем совершенствовании, которое может иметь место лишь посредством учения и примера". Тем не менее, Фридриха Шлейермахера часто представляли и продолжают представлять проповедующим взгляд на искупление, называемый "*Lebenserhöhung*" - некое нравственное возвышение жизни. Оказалось, что его характерные идеи могут получить чисто экземпляристское понимание, а не поставить его под сомнение.

Наиболее яркое утверждение экземпляристского подхода в Англии можно найти в Бемптонских лекциях за 1915 г. известного модерниста . Гастингса Решдолла (см. раздел "Модернизм" в главе 4). В этих лекциях Г. Решдолл подверг сильным нападкам традиционные подходы к искуплению. Согласно его утверждению единственным пониманием креста, соответствующим нуждам современности, является то, которое связано с именем средневекового автора Пьера Абеляра:

"Ранний символ веры Церкви гласит: "Нет среди людей другого имени, которым мы можем спастись" можно истолковать следующим образом: "Нет у людей другого идеала, с помощью которого мы можем спастись, кроме нравственного идеала, преподанного нам Христом Своим словом и Своей жизнью и смертью".

Хотя Абельяр не придерживался именно тех взглядов, которые ему приписывает Г. Решдолл, суть доводов Решдолла не зависит от этого. В век дарвинизма и критики Библии не оставалось больше места для понимания смерти Христа, основанного на объективном понятии о грехе и божественном наказании. Среди других поздних английских авторов, принявших аналогичные подходы были Г. В. Г. Лемп и Джон Хик. В своем очерке "Искупление: закон и любовь", опубликованном в либеральном католическом сборнике "*Места*" Лемп предпринял яростную атаку на законнические подходы к своему предмету, а затем изложил экземпляристский подход, основанный на "парадоксе и чуде любви".

Особый интерес представляет позиция Джона Хика, поскольку она связана с тем, какое место трудам Христа отводят различные участники межрелигиозного диалога. То, какие вопросы считают возможным обсуждать представители разных конфессий, имеет важные богословские следствия. Традиционные христианские взгляды не очень хорошо согласуются с уравнивающим, обесценивающим подходом сторонников плюрализма (см. раздел "Плюралистический подход" в главе 15). Предположение о том, что все религии говорят в общих чертах об одном и том же, не согласуется с некоторыми характерно христианскими идеями, в первую очередь, с доктринами о воплощении, об искуплении и о Троице. Сторонники плюрализма считают, что предположение о том, что смерть Христа открывает нечто уникальное, умаляет нехристианские религии.

Можно отметить целый ряд христологических и богословских уклонов, которые возникли под давлением этих утверждений, тенденций. Доктрины, такие как доктрина о воплощении, которые подразумевают высокую степень отождествления между Иисусом Христом и Богом, отбрасываются в пользу различных христологий степени, которые более соответствуют редуцированным взглядам либерализма. Как мы увидим, это имеет ряд важных следствий для сотериологии. Проводится четкое разграничение между исторической личностью Иисуса Христа и принципами, которые Он представляет. Пол Ниттер является лишь одним из целой плеяды плюралистов, которые стремятся вбить клин между "явлением Иисуса" (присущим только христианству) и "принципом Христа" (который просматривается во всех религиях и выражен по-разному, хотя и равноценно). При таком плюралистическом подходе, крест Христов понимается как один из способов выражения того, что доступно и по-другому и возможно во всех религиях. Так, Дж. Хик утверждает, что явление Христа - это лишь "одна из точек, в которой Бог творил и продолжает творить в человеческой жизни"; Его характерность заключается лишь в том, что Он представлял собой "видимый рассказ", а не "дополнительную истину".

Основная трудность, связанная с чисто экземпляристскими подходами к кресту, касается понимания ими человеческого греха. Представители эпохи Просвещения были склонны считать идею о "грехе" пережитком периода суеверий, которые современный век отвергал. Если понятие

"грех" и имеет какое-то реальное значение, то этим значением является "невежество относительно истинной природы вещей". Смерть Христа, таким образом, рассматривалась как производное от этого понятия о грехе - передача информации о Боге запутанному или невежественному человечеству.

Однако, в свете ужасов второй мировой войны, таких как Освенцим, эта идея о грехе стала казаться довольно слабой и не отвечающей предъявляемым требованиям. Из-за этих событий вера просветителей в основополагающую благодать человеческой природы сильно пошатнулась. Растущие сомнения по поводу достоверности взглядов эпохи Просвещения принесли с собой растущее разочарование в понятии просветителей об "искуплении через знания" - включая экземпляристские подходы к значению смерти Христа.

ПРИРОДА СПАСЕНИЯ ВО ХРИСТЕ

Как мы отмечали выше, понятие "спасение" исключительно сложно. Одна из задач богословия - провести критический анализ составных элементов этого понятия. Однако, оказывается, что сделать это значительно сложнее, чем может показаться. В различные периоды истории Церкви или в конкретных ситуациях особое внимание привлекали совершенно разные аспекты христианского понимания спасения, что отражает то, как различные аспекты этого понимания отражают обстоятельства той или иной конкретной ситуации.

В недавних исследованиях по теории работы христианских миссий большое внимание уделялось увязке этой работы с конкретной ситуацией и ориентированности христианской проповеди на конкретного адресата. Иными словами, признается, что христианская проповедь должна быть обращена к конкретным ситуациям и увязывать с этими, ситуациями свое понимание спасения. Для угнетенных, как духовно, так и политически, евангельская весть - это весть освобождения. Для тех, над кем тяготеет личная вина, "благой вестью" является прощение.

Таким образом, благая весть связана с конкретной ситуацией своих слушателей - иными словами, она ориентирована на адресата. Если считать, что какая-либо одна из следующих моделей полностью охватывает христианское понимание спасения, это приведет к существенно усеченной и сокращенной вести. Ниже мы рассмотрим составляющие этого понимания и укажем на ситуации, в которых те или иные из них оказывались наиболее подходящими. Следует, однако, осознать, что можно легко найти примеры наибольшей применимости и других составляющих - например, спасения как нравственного совершенствования или избавления от мимолетности этого мира.

Обожествление

"Бог стал человеком, чтобы люди могли стать Богом". Этот богословское положение можно разглядеть в основе большей части сотериологических построений восточной ветви христианства, как в святоотеческий период, так и в современном греческом и русском богословии. Как видно из цитаты, существует прочная связь между доктриной о воплощении и таким пониманием спасения. С точки зрения Афанасия Великого, спасение состоит в том, что человек участвует в бытии Божьем. Через воплощение человечество наделяется божественным Логосом. Исходя из предпосылки о некоей всеобщности человеческой природы Афанасий Великий приходит к выводу о том, что Логос принял не конкретное человеческое обличив Иисуса Христа, а человеческую природу в целом. Вследствие этого, все люди могут участвовать в обожествлении, являющемся результатом воплощения. Человеческая природа была сотворена с целью участия в бытии Божьем; через сошествие Логоса эта способность окончательно реализуется.

Следует провести разграничение между понятиями "стать Богом" (*theosis*) и "стать как Бог" (*homoiosis theof*). Первое, связанное с александрийской школой, рассматривает обожествление как союз с сущностью Божьей; второе, связанное с антиохийской школой, понимает взаимоотношения верующего с Богом как участие в божественном, часто воспринимаемое как нравственное

совершенствование. Различия между этими подходами довольно тонкие и отражают христологические взгляды в значительной степени отличные друг от друга.

Праведность в глазах Божьих

"Как могу я найти милостивого Бога?" - этот вопрос Мартина Лютера звучит на протяжении веков для тех, кто разделяет его искреннее убеждение в том, что грешники не могут встретить одобрение в глазах праведного Бога. С точки зрения Лютера, вопрос о спасении связан с вопросом о том, как грешные люди могут достичь той праведности, которая позволит им находиться в присутствии Бога. Этот вопрос ни в коей мере не устарел, о чем свидетельствуют слова К. С. Льюиса, сказанные им в "Просто христианство": "В моменты просвещения я не просто не считаю себя хорошим человеком: я знаю, что я очень плохой человек. С ужасом и отвращением смотрю я на некоторые вещи, которые делаю". Такие мысли естественно привели к использованию юридических или судебных терминов в связи с вопросом об оправдании. С точки зрения М. Лютера, Евангелие предлагало верующим оправдывающую праведность - праведность, которая может защитить их от осуждения и позволить им находиться в присутствии Бога (см. раздел "Доктрина оправдания по вере" в главе 12).

Подобные взгляды получили дальнейшее развитие в позднейшем ортодоксальном протестантизме и получили широкое распространение в популярной христианской литературе и гимнах. Во времена, когда угроза божественного наказания воспринималась достаточно серьезно (свидетельством этому являются страстные проповеди на эту тему Джонатана Эдвардса), идея об избавлении от осуждения за грехи, заняла важнейшее место в благовестии. С особой силой это стремление к праведности в глазах Божьих выражено в гимне Чарльза Уэсли "Может ли это быть?", последний стих которого включает следующие слова:

Я осужденья не страшусь,

Иисус и все, что в Нем - мое.

Я Им живу, Его держусь,

Он - хлеб мой и мое питье.

Подлинное человеческое существование

Возникновение экзистенциализма возобновило интерес к подлинному человеческому существованию (см. раздел "Религиозный опыт в главе 6). Протестуя против дегуманизирующей тенденции рассматривать людей как объекты, лишённые какого-либо субъективного существования, экзистенциализм требовал обратить внимание на внутреннюю жизнь отдельного человека. Разграничение, проведенное Мартином Хайдеггером между "подлинной экзистенцией" и "неподлинной экзистенцией", представляло собой важное утверждение биполярной структуры человеческого существования. Были открыты два возможных пути. Разрабатывая этот подход, Рудольф Бультманн утверждал, что Новый Завет говорит о двух возможных способах человеческого существования: подлинное или искупленное существование, характеризующее верой в Бога, и неподлинное существование, характеризующее скованностью

преходящего материального порядка. С точки зрения Р. Бультмана, Христос через *керигму* сделал возможным и доступным подлинное существование.

Бультманн не сводит спасение полностью к понятию о "подлинном существовании", как если бы христианство относилось исключительно к экзистенциальному миру отдельного человека. Однако, акцент, который он делал на этом понятии создавал впечатление, что к этому и сводилось спасение, предлагаемое Евангелием. Похожий подход был принят Паулем Тиллихом, который использовал несколько отличный набор терминов. В контексте системы П. Тиллиха "спасение" не представляется сведенным к общечеловеческой философии существования, предлагающей свои

взгляды тем, кто осознает напряженность в их личном существовании. Эта позиция подверглась критике со стороны многих авторов, которые либо делали акцент на трансцендентных элемента спасения, либо стремились привлечь внимание к политическим и социальным элементам христианского благовестия, как это делало, напри мер, богословие освобождения.

Политическое освобождение

Латиноамериканское богословие освобождения делает значительный акцент на идее о спасении как освобождении (см. раздел "Богословие освобождения" в главе 4). Об этом недвусмысленно говорит название книги Леонардо Боффа "*Иисус Христос Освободитель*". Спасение здесь вписано в политический мир Латинской Америки, с его ужасающей нищетой и борьбой за социальную и политическую справедливость. Как и во времена избавления Израиля из плена фараона, Бог считается стоящим на стороне угнетенных народов мира. Точно так же, считается, что Иисус в Своем служении отдавал предпочтение бедным. Иисус Христос приносит освобождение как Своим учением, так и образом жизни.

Богословие освобождения подверглось критике за то, что оно рассматривало как фигуру Иисуса, так и концепцию спасения в рамках императива заранее заданной обстановкой Латинской Америки. Однако, это же обвинение можно высказать в адрес всех христологических и сотериологических построений. Например, авторы эпохи Просвещения рассматривали как личность, так и труды Христа в рамках, заданных частично условиями жизни европейского среднего класса, в которых находилось большинство этих авторов, и частично из рационалистического мировоззрения, характерного для этого движения. Точно так же, можно утверждать, что греческие Отцы Церкви были склонны рассматривать Христа через призму эллинской философии, которая оказала значительное влияние на их христологические и сотериологические построения. Однако, такая критика оправдана, если понимание личности или трудов Христа сводится исключительно к политическому или социальному освобождению.

Духовная свобода

Подход "*Christus victor*" к смерти и воскресению Иисуса Христа делает значительный акцент на понятии о победе Христа над силами, поработавшими человечество - например сатанинским гнетом, злыми духами, страхом смерти, или силой греха. Ранние отцы Церкви считали, что эти гнетущие и враждебные силы реально присутствуют в повседневном мире. В результате, проповедь освобождения от гнета через крест и воскресение Христа приобрела главное значение, о чем свидетельствуют пасхальные проповеди таких писателей, как Иоанн Златоуст. Аналогичные идеи занимали видное место в религиозных и духовных произведениях средневековья. Мартин Лютер продолжил эту традицию, делая значительный акцент на объективности силы Сатаны в мире и освобождении от нее, приходящем через Евангелие.

С возникновением мировоззрения эпохи Просвещения, вера в объективность злых духов и в личностного дьявола становилась все более проблематичной. Авторы, сочувствующие просветителям, обычно отбрасывали такие верования как устаревшие суеверия, которым нет места в современном мире. Для того, чтобы идея о "спасении как победе" сохранила свою актуальность, ее необходимо было изложить по-новому. Это стремление можно усмотреть в произведениях Пауля Тиллиха, в которых спасение понимается как победа над субъективными силами, поработавшими человека и заставляющими его вести неподлинное существование. То, что патристические авторы считали объективными силами рассматривалось как субъективное и экзистенциальное.

ПРЕДЕЛЫ СПАСЕНИЯ ВО ХРИСТЕ

История христианства стала свидетелем бурного и продолжительного обсуждения вопроса о пределах спасения, возможного и доступного во Христе. Можно выделить две главные посылки,

которые оказывали определяющее влияние на это обсуждение, причем каждая из них глубоко уходит корнями в Новый Завет. Этими послылками являются:

1. Утверждение о всеобщей спасительной воле Бога.
2. Утверждение о том, что спасение возможно лишь во Христе и через Него.

Различные подходы к пределам спасения основываются на различных способах разрешения диалектического противоречия между этими послылками.

Здесь следует отметить важную параллель между обсуждением вопроса о пределах спасения и об отношении христианства к другим религиям. Этот вопрос будет подробнее рассмотрен в 15 главе.

Универсализм: все будут спасены

Мнение о том, что все люди будут спасены, независимо от того, слышали или откликнулись ли они на христианскую проповедь о спасении во Христе, оказало мощное влияние на христианство. Оно представляет собой энергичное утверждение всеобщей спасительной воли Божьей и ее окончательного осуществления во всеобщем искуплении всех людей. Наиболее ярким ранним представителем этого взгляда был Ориген, который отстаивал идею в своей работе *"De principis"* ("О началах"). Ориген крайне подозрительно относился к любой форме дуализма - то есть, любой системе верований, которая признавала существование двух верховных сил, силы добра и силы зла. Такая вера была характерна для многих форм гностицизма и в конце второго века пользовалась значительным влиянием в восточном Средиземноморье.

Утверждая, что дуализм является заблуждением, Ориген указывал, что это имеет важные следствия для христианской доктрины о спасении. Отрицать дуализм значило отрицать, что Бог и Сатана царствуют соответственно над своими царствами вечно. В конце концов Бог победит зло и восстановит творение в его первоначальной форме. В своей первоначальной форме творение подчинялось воле Божьей. Из этой "сотериологии восстановления", следует, что в своем окончательно искупленном виде творение не может иметь ничего общего с "адам" или "царством сатаны". Все "будут восстановлены в состоянии счастья... чтобы человечество... могло быть восстановлено в единстве, обещанном Господом Иисусом Христом".

Аналогичные идеи развивал в XX веке главным образом Карл Барт. Мы рассмотрим его подход в другом месте (см. раздел "Карл Барт" в следующей главе) в связи с его доктриной о предопределении, что позволит полнее оценить связь между его доктринами о спасении и о благодати. Другой подход можно найти в произведениях Джона А. Т. Робинсона, радикального английского богослова, работавшего в 1960-х годах, особенно в его работе *"В конце Бог"* (1968 г.). В этой книге Робинсон рассматривает природу любви Божьей. "Разве не можем мы представить любовь столь сильную, что в конечном итоге никто не сможет удержаться от свободного и благодарного подчинения?" Это понятие о всемогущей любви является центральной идеей универсализма

Джона Робинсона. В конце концов любовь покорит всех, сделав существование зла невозможным. "Во вселенной любви не может существовать неба, терпящего палату ужасов".

Только верующие будут спасены

Позиция, которая будет рассмотрена в данном разделе, оказала сильное влияние на решение вопроса о пределах спасения. Наиболее ревностным его сторонником в ранней Церкви был Августин Гиппоний-ский, который, подчеркивая необходимость веры как первичного условия спасения, сознательно отмежевался от универсализма, связанного с Оригеном. Делая это, Августин цитирует большое количество мест из Нового Завета, в которых подчеркивается зависимость спасения или вечной жизни от веры. Классическим примером такого текста является Ин.6.51, в котором Христос называет Себя хлебом, который, в случае съедания, приносит вечную

жизнь. "Я хлеб живой, шедший с небес; ядуший хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира".

Этой позиции придерживалось большинство средневековых авторов. Фома Аквинский утверждал, что акт веры является необходимым условием спасения. Этот взгляд приводится в большинстве христианских произведений того периода, включая известную *"Божественную комедию"* Данте Алигьери. В одиннадцатой песне "Рая" (третьей и заключительной части трилогии), Данте рассматривает вопрос о том, что происходит с теми, кто умер, не услышав или не откликнувшись верой на христианское благовестие. Данте очень тонко отвечает на этот вопрос, исходя, по-видимому, из необходимости веры во Христа:

Лишь тот, кто верой во Христа Проникся до Его страданий или после, Войдет в высоты эти.

Одним из наиболее ревностных защитников этой позиции во времена Реформации был Жан Кальвин, который отверг взгляды другого реформатора Ульриха Цвингли о том, что благочестивые язычники могут достичь спасения. "Тем более подлой является глупость тех, кто открывает небеса для всех нечестивых и неверующих, без благодати Того, кто, по Писанию, есть единственная дверь, через которую мы можем прийти к спасению".

Как же подобные авторы понимают библейские утверждения о том, что Бог хочет, чтобы все были спасены, и все пришли к знанию истины? Августин и Кальвин утверждают, что эти тексты следует толковать социологически: "Бог желает, чтобы различные люди - но не все люди - были спасены. Искупление охватывает все национальности, культуры, языки, географические регионы и жизненные пути. Это сотериологический эквивалент доктрины о вселенском характере Церкви, которая будет рассмотрена ниже.

Следует, однако, отметить целый ряд вариантов этого подхода. Например, нужно ли иметь полностью христианскую веру в Бога, чтобы спастись? Этот вопрос имеет огромное значение в связи с пониманием миссионерства и евангелизма, а также в связи с отношением христианства к другим религиям. В своей проповеди *"О вере"* Джон Уэсли выступает за необходимость веры в Бога для спасения - однако, утверждает, что эта вера не обязательно должна быть явно христианской по своему характеру. Требованием для спасения является "такая вера в Бога, и дела Божьи, которая, даже в своем зачаточном состоянии, позволяет всем, кто ею обладает бояться Бога и поступать праведно. И кто бы ни обладал подобной верой в любом народе, утверждает Апостол, будет принят". Каким же преимуществом в таком случае обладает собственно христианская вера в сравнении с более общей теистической верой? По мнению Дж. Уэсли, следует отметить два различия. Во-первых, подобным людям еще предстоит достичь всех благ искупленной жизни. Они являются "слугами Божьими", а не "Сынами Божьими". Во-вторых, они не имеют полной уверенности в спасении, которая возможно лишь на во Иисусе Христе.

Аналогичный подход связан с литературным критиком и апологетом двадцатого века К. С. Льюисом. В своей книге *"Просто христианство"* Льюис утверждает, что те, кто посвящает себя поиску благодати и истины, будут спасены, даже если они не имеют формальных знаний о Боге. Хотя Льюис имеет в виду философов, он распространяет свой подход и на другие религии. "В других религиях существуют люди, которых тайное влияние Божье приводит к сосредоточенности на тех частях их религии, которые согласуются с христианством, и которые принадлежат Христу, даже не зная об этом". Здесь имеется прямая параллель с произведениями иезуитского богослова Карла Ранера, которые будут рассмотрены ниже (в главе 15).

Частичное искупление: спасены будут лишь избранные

Последний подход, который следует здесь отметить называется либо "ограниченным искуплением" или "частичным искуплением". Он ассоциируется с реформатской церковью и пользуется особым влиянием в соответствующих кругах в Соединенных Штатах. Он основан на реформатской доктрине о предопределении, которая будет рассмотрена в следующей главе. Однако, ее исторические корни уходят в девятый век к произведениям Годескалька из Орбе

(известного также как Готтшалк). Годескальк рассуждал следующим образом. Допустим Христос умер за

всех людей. Однако, спасаются не все люди. Отсюда следует, что смерть Христа бесполезна для тех, кто не спасается. Это порождает серьезнейший вопрос об эффективности Его смерти. Однако, если Христос умер лишь за тех, кто должен быть спасен, тогда Его миссия была полностью успешна. Следовательно, Иисус Христос умер только за тех, кто должен быть спасен.

Аналогичные рассуждения можно найти в конце шестнадцатого века и особенно в семнадцатом веке. Доктрину, которая возникла в это время, главным образом в пуританских кругах, можно свести к следующему: Христос умер только для избранных. Хотя Его смерть достаточна, чтобы достичь искупления для всех людей, она действует лишь для избранных. В результате, труды Христа не были тщетны. Все, ради кого Он умер, спасены. Хотя этот подход является логически связным, его критики склонны считать, что он противоречит новозаветному утверждению о всеобщности любви Божьей и искупления.

В настоящей главе были исследованы основные аспекты христианской доктрины спасения, показано богатство и разнообразие христианской мысли по этому вопросу. Совершенно ясно, что существует близкая связь между доктринами о спасении и о благодати, особенно в связи с предопределением. По этой причине мы сейчас обращаемся к рассмотрению этих и связанных с ними вопросов подробнее.

Вопросы к одиннадцатой главе

1. Как христианское понимание личности Иисуса Христа связано с пониманием трудов Христа?
2. Оцените важность одного из следующих подходов к значению креста: победа над злом и смертью; прощение греха; проявление любви Божьей к человечеству.
3. От чего мы спасаемся?
4. Необходим ли человеческий отклик на спасение?
5. Как связаны крест и воскресение в христианском понимании спасения?

ГЛАВА 12. ДОКТРИНЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ, ГРЕХЕ И БЛАГОДАТИ

В предыдущей главе мы рассмотрели основания христианской доктрины о спасении, обращая особое внимание на основу и природу спасения. Остается рассмотреть еще ряд вопросов, имеющих отношение к спасению, а именно, что должны делать люди, чтобы иметь часть во спасении, возможность и доступность которого открывается через смерть Христа на кресте. Проблемы, вытекающие из этого вопроса, традиционно рассматриваются под общим заглавием "доктрины благодати", которое охватывает понимание человеческой природы и греха, а также роли Бога в спасении. В христианстве существует теснейшая связь между доктриной спасения с одной стороны, и доктриной о благодати с другой. Выше мы уже исследовали некоторые аспекты этих доктрин; теперь настало время рассмотреть их подробнее в отдельности.

МЕСТО ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЕНИИ

Христианство, основываясь главным образом на рассказах о творении, содержащихся в Книге Бытия, утверждает, что человек является вершиной творения Божьего, поставленной выше животного царства. Богословское объяснение этого утверждения основывается главным образом на доктрине о творении по образу Божьему, к которой мы сейчас обращаемся.

Центральное значение для христианского понимания человеческой природы имеет текст Быт. 1.27, в котором говорится о том, что человек создан по образу Божьему - идея, часто передаваемая латинской фразой *imago Dei*. Что же означает это утверждение? Эта идея истолковывалась, особенно в патристический период, с ссылкой на человеческий разум. "Образом Божиим" является человеческая способность рационально мыслить, отражающая мудрость Божью. Августин Гиппонийский утверждает, что эта способность отличает человечество от животного царства: "Мы должны, поэтому, воспитывать в себе эту способность, которая возвышает нас над животными, и придать ей каким-то образом новую форму... Будем же использовать наш разум... чтобы судить о нашем поведении". Следует подчеркнуть, что Августин не использует эту посылку, чтобы оправдать эксплуатацию людьми животных, как это иногда утверждается. Августин имеет в виду то, что центральным отличительным элементом человеческой природы является эта богоданная способность обращаться к Богу. Хотя в результате грехопадения человеческий разум был испорчен, он может быть возрожден благодатью: "Поскольку после первородного греха, человечество возрождается в знании Бога по образу своего Создателя".

Тот факт, что человечество создано по образу Божьему широко считается доказательством первоначальной праведности и достоинства человеческой природы. Так, греческие патристические авторы подчеркивали состояние благословения, в котором пребывали Адам и Ева в Эдемском саду. Афанасий Великий учил, что Бог сотворил людей по образу Божьему, наделив человечество способностью, которой не обладали другие существа - способностью участвовать в жизни Божьей. Наиболее совершенным считается общение с Логосом в раю, где Адам наслаждался совершенным общением с Богом. Однако, все испортилось. Афанасий подчеркивает, что Адам и Ева могли наслаждаться совершенными отношениями с Богом лишь до тех пор, пока их не отвлекал материальный мир. С точки зрения каппадокийцев, тот факт, что Адам был создан по образу Божьему, означал, что он был свободен от обычных слабостей и недостатков, которые впоследствии поразили человеческую природу, - например, смерти.

Кирилл Иерусалимский подчеркивал, что Адаму и Еве не было никакой необходимости отпадать от этого состояния благодати. Падение состоялось в результате их решения повернуться от Бога к материальному миру. В результате этого, образ Божий в человеческой природе был обезображен и

искажен. Поскольку все человечество ведет свое происхождение от Адама и Евы, то все человечество разделяет эту обез-ображенность образа Божьего.

Однако, греческие патристические авторы не выражали эти мысли о падении посредством доктрины о первородном грехе, наподобие той, что позднее стала ассоциироваться с Августином. Большинство греческих авторов настаивали на том, что грех возникает из злоупотребления человеческой свободной волей. Григорий Назианин и Григорий Ниса учили, что младенцы рождаются без греха - эта идея резко контрастирует с августинианской доктриной о всеобщей греховности павшего человечества. Комментируя утверждение Павла о том, что многие стали грешниками через неповиновение Адама (Рим.5.19), Иоанн Златоуст считает, что это место означает, что все подвержены наказанию и смерти. Идея о передаваемой вине, ставшая основной чертой позднейшей доктрины Августина о первородном грехе, полностью отсутствует в творениях греческих отцов Церкви.

Тем не менее, в произведениях этого раннего периода можно выделить некоторые элементы, вошедшие в концепцию Августина о первородном грехе. Оксфордский исследователь патристики Дж. Н. Д. Келли выделяет в творениях греческих отцов Церкви три момента, в которых можно рассмотреть понятие о "первородном грехе".

1. Многие авторы считают, что все человечество имеет какое-то отношение к непослушанию Адама. В произведениях того периода просматривается сильное чувство мистического союза всего человечества с Адамом. Непослушание Адама поразило все человечество.
2. Считают, что падение Адама оказало воздействие на нравственную природу человечества. Все нравственные слабости человечества, включая похоть и жадность, являются следствием греха Адама.
3. Грех Адама каким-то образом передается его потомству. Григорий Ниса говорит о предрасположении к греху в человеческой природе, которое, по крайней мере частично, восходит к греху Адама.

Однако, именно в ходе пелагианского спора, к которому мы сейчас обращаемся, вопросы, которым посвящена настоящая глава, впервые в святоотеческом периоде стали предметом длительного спора.

ПЕЛАГИАНСКИЙ СПОР

Пелагианский спор, разразившийся в начале пятого века, привлек пристальное внимание к целому ряду вопросов, касающихся человеческой природы, греха и благодати. До этого момента в Церкви происходило относительно мало споров о человеческой природе. Пелагианский спор изменил это положение и обеспечил вопросам, связанным с человеческой природой, видное место в богословской проблематике Западной Церкви.

В центре этого спора стояли два человека: Августин Гиппонийский и Пелагий. Он чрезвычайно сложен как в историческом, так и в богословском плане, учитывая его воздействие на западное христианское богословие, требует тщательного рассмотрения. Мы сведем основные вопросы этого спора к четырем пунктам:

1. Понимание "свободы воли";
2. Понимание греха;
3. Понимание благодати;

4. Понимание оснований для оправдания.

"Свобода воли"

С точки зрения Августина, чтобы должным образом понять и оценить глубину и сложность положений в Библии, необходимо признать как полную суверенность Бога, так и свободу и ответственность человека. Упрощение этого вопроса путем отрицания либо суверенитета Бога, либо человеческой свободы, приводит к серьезному искажению христианского понимания того, как Бог оправдывает людей. Августин при жизни вынужден был иметь дело с двумя ересями, каждая из которых по-своему упрощала и искажала Евангелие. Манихейство было формой фатализма (который первоначально привлекал самого Августина), которая утверждала полную суверенность Бога, однако, отвергала свободу человека, в то время как пелагианство утверждало полную свободу человека, отвергая суверенность Бога. Прежде чем рассматривать эти вопросы, необходимо привести некоторые замечания относительно термина "свободная воля".

Термин "свободная воля" (используемый для перевода латинской фразы "*liberum arbitrium*"), не библейский и восходит к стоицизму. Он был введен в западное христианство богословом II в. Тертуллианом. (выше мы уже отмечали его дар придумывать новые богословские термины: см. раздел "Историческое развитие доктрины: термины" в главе 8). Августин сохранил этот термин, однако, подчеркивая ограничения, наложенные на человеческую волю грехом, попытался придать ему значение, более созвучное идеям Павла. Основная мысль Августина сводилась к следующему. Во-первых утверждение естественной свободы человека - мы поступаем не по необходимости, а по свободной воле. Во-вторых, в результате греха человеческая воля была сильно ослаблена и уменьшена, однако, не устранена полностью. Для восстановления или исцеления свободной воли необходимо действие божественной благодати. Свободная воля действительно существует, однако, она искажена грехом.

Для объяснения этого вопроса Августин использует мощную аналогию. Рассмотрим весы. Одна чаша представляет добро, другая зло. Если эти чаши правильно сбалансированы, доводы в пользу добра и зла могут быть правильно взвешены, и сделан правильный вывод. Параллель с человеческой волей здесь очевидна: мы взвешиваем доводы в пользу того, чтобы сделать добро или зло, и поступаем соответственно. Но что же происходит, спрашивает Августин, если в чашах весов уже есть некоторые гири? Что происходит, если кто-то поместит несколько тяжелых гирь в чашу зла? Весы все еще будут работать, однако, они будут склоняться в сторону принятия злого решения. Августин утверждает, что именно это происходит с человечеством в результате греха. Человеческая свободная воля начинает склоняться ко злу. Она продолжает существовать и действительно может принимать решения - точно так же, как продолжают работать перегруженные с одной стороны весы. Однако, вместо взвешенного суждения, наблюдается сильная склонность ко злу. Используя эту и подобные аналогии, Августин утверждает, что у грешников действительно существует свободная воля, однако, она искажена грехом.

Однако, с точки зрения Пелагия и его последователей (таких как Юлиан Экланум) человечество обладает полной свободой воли и в полной мере ответственно за свои грехи. Человеческая воля по сути своей свободна и хорошо создана, и она не испорчена или ослаблена какими-то таинственными слабостями. Согласно Пелагию, любое несовершенство в человеке отрицательно отразилось бы на благодати Божьей. Прямое божественное вмешательство в человеческие решения было бы равносильно нарушению целостности человека. Возвращаясь к аналогии весов, пелагианцы утверждали, что свободная воля похожа на весы, находящиеся в совершенном равновесии, не подверженные какому-либо влиянию извне. Не существует какой-либо необходимости в божественной благодати, как ее понимает Августин (хотя, как мы увидим ниже, Пелагий имел достаточно четкую концепцию благодати).

В 413 г. Пелагий написал длинное письмо Деметре, которая незадолго до этого решила отказаться от богатства и стать монахиней. В этом письме Пелагий с безжалостной логикой изложил следствия своих взглядов на свободную волю человека. Бог сотворил человечество, и Он точно знает, на что оно способно. Следовательно, все предписания, данные нам, могут быть выполнены;

более того, они рассчитаны на выполнение. Утверждения о том, что человеческая слабость не позволяет выполнить эти предписания, ничем не оправданы. Бог сотворил человеческую природу и требует от нее лишь того, что она в состоянии выполнить. Таким образом, Пелагий делает бескомпромиссное утверждение о том, что "поскольку человечество способно на совершенство, это совершенство является обязательным". Нравственная строгость этой позиции и ее нереалистичный взгляд на человеческую природу лишь укрепили позиции Августина, который разрабатывал альтернативное понимание более нежного и доброго Бога, стремящегося исцелить и восстановить пораженную человеческую природу.

Природа греха

По мнению Августина, в результате грехопадения все человечество поражено грехом. Грех ослабил и помутил человеческий разум. Грех не позволяет грешнику ясно мыслить, особенно понимать высшие духовные истины и идеи. Аналогичным образом, грех ослабил (однако, не уничтожил) человеческую природу. С точки зрения Августина, простой факт, что мы являемся грешниками означает, что мы сильно больны и не можем правильно диагностировать свою болезнь, не говоря уже о том, чтобы вылечить ее. Лишь по благодати Божьей может наша болезнь быть диагностирована (грех) предложено лечение (благодать).

Для Августина, человечество не имеет контроля над своей греховностью. Это что-то, что загрязняет нашу жизнь с самого рождения и доминирует над ней на всем ее протяжении. Это состояние, которое нам неподвластно. Можно сказать, что Августин считал, что человечество рождается с греховным предрасположением как частью человеческой природы, с наследственной склонностью к греху. Иными словами, грех вызывает грех. Состояние греховности порождает индивидуальные греховные действия. Августин развивает эту мысль, проводя три аналогии: первородный грех как "болезнь", как "сила" и как "вина".

1. Первая аналогия рассматривает грех как наследственную болезнь, которая передается из поколения в поколение. Как было отмечено выше, эта болезнь ослабляет человечество и не может быть исцелена человеческими средствами. Христос, таким образом, является божественным врачом, "ранами Его мы исцелились" (Ис.53.5), а спасение понимается в целебном или медицинском свете. Мы исцеляемся благодатью Божьей, чтобы наш разум мог признать Бога, а наша воля может откликнуться на божественное предложение благодати.

2. Вторая аналогия рассматривает грех как силу, которая удерживает нас в заточении, и из уз которой мы сами не можем вырваться. Человеческая воля скована силой греха и может быть освобождена лишь благодатью. Христос, таким образом, рассматривается как освободитель, источник благодати, которая разрывает узы греха.

3. Третья аналогия рассматривает грех как по сути своей юридическое или судебное понятие вины, передаваемой из поколения в поколение. В таком обществе, как поздняя Римская империя, в которой жил и работал Августин, где высоко ценился закон, эта аналогия была особенно полезна для понимания греха. Христос, таким образом, приходит, чтобы принести прощение.

С точки зрения Пелагия, однако, грех следует понимать в совершенно ином свете. В мысли Пелагия нет места для идеи о предрасположенности человека к греху. С точки зрения Пелагия, нельзя считать, что человеческая способность к самоулучшению испорчена. Люди всегда могут исполнить свои обязательства перед Богом и своими ближними. Нежелание сделать это не имеет оправдания. Грех следовало понимать как сознательный акт против Бога. Таким образом, пелагианство представляется жесткой формой нравственного авторитаризма - утверждением, что человечество обязано быть безгрешным. Человечество рождается безгрешным и грешит лишь через сознательные действия. Пелагий настаивает на том, что многие ветхозаветные фигуры оставались безгрешными. Лишь нравственно праведным людям могло быть позволено войти в церковь - в то время как Августин, с его концепцией о падшем человечестве, считал церковь больницей, где падшее человечество могло излечиваться и постепенно через благодать возрастать в святости (см. раздел "Донатистский спор" в следующей главе).

Природа благодати

Одним из любимых текстов Августина является Ин. 15.5 - "без Меня не можете делать ничего". С точки зрения Августина, от начала до конца своей жизни мы в своем спасении полностью зависим от Бога. Августин проводит четкое разграничение между естественными человеческими способностями - данными человечеству в качестве его природного дарования - и дополнительными и особыми дарами благодати. Бог не оставляет нас там, где мы находимся по своей природе - пораженные грехом и неспособные искупить себя - но дает нам благодать, чтобы мы могли быть исцелены, прощены и восстановлены. С точки зрения Августина, человеческая природа является хрупкой, слабой и потерянной, она нуждается в божественной помощи и заботе, чтобы быть восстановленной и обновленной. По мнению Августина, благодать является щедрым и совершенно незаслуженным божественным вниманием к человечеству, посредством которого этот процесс исцеления может начаться. Человеческая природа требует преобразования через столь щедро даваемую благодать Божью.

Пелагий использовал термин "благодать" в совершенно другом смысле. Во-первых, благодать следует понимать как естественные человеческие способности. С точки зрения Пелагия, они никоим образом не портятся или повреждаются. Они были даны человечеству Богом и должны быть использованы. Когда Пелагий утверждал, что человечество могло с помощью благодати избрать безгрешный путь, он имел в виду, что естественные человеческие способности разума и воли должны позволять человечеству избегать греха. Как сразу же указал Августин, это не соответствовало новозаветному пониманию термина.

Во-вторых, Пелагий понимает благодать как внешнее просвещение, даваемое человечеству Богом. Пелагий привел несколько примеров подобного просвещения - например, десять заповедей и нравственный пример Иисуса Христа. Благодать сообщает нам, в чем состоит наш нравственный долг (иначе мы не могли бы знать об этом). Однако, она не помогает нам исполнять его. Возможность избегать греха дает нам учение и пример Христа. Августин утверждал, что это означало "усматривать благодать Божью в законе и учении". Новой Завет же, по мнению Августина, считал благодать божественной помощью человечеству, а не просто нравственным руководством. С точки зрения Пелагия, благодать была чем-то внешним и пассивным, чем-то, находящимся вне нас. Августин понимал благодать как реальное и искупительное присутствие Бога во Христе внутри нас, которое преобразует нас; как что-то внутреннее и активное.

С точки зрения Пелагия, Бог создал человечество и снабдил его информацией о том, что правильно, а что неправильно - а затем перестал проявлять к нему какое-либо участие, кроме судного дня. В этот день люди будут подвергнуты суду, который определит, выполнили ли они свои нравственные обязанности во всей их полноте. Невыполнение их приведет к вечному наказанию. Призывы Пелагия к нравственному совершенству характеризуются акцентом на ужасной участи тех, кто эти обязанности не выполнил. С точки зрения Августина, однако, Бог сотворил человечество благим, однако, оно отошло от Него - Бог, по милости Своей, пришел на выручку человечеству в его затруднениях. Бог помогает нам, исцеляя нас, просвещая нас, укрепляя нас и постоянно работая в нас, чтобы восстановить нас. С точки зрения Пелагия, человечеству нужно было лишь показать, что нужно делать, не предоставляя никакой помощи в дальнейшем; с точки зрения Августина, для того, чтобы лишь подойти к этой цели, не говоря уже о том, чтобы осуществить ее, человечеству необходимо было показать, что делать, а затем мягко помогать на каждом этапе.

Основание спасения

С точки зрения Августина, человечество оправдывается в результате акта благодати: даже добрые дела Божьи являются результатом божественной деятельности в падшей человеческой природе. Все, что приводит к спасению является безвозмездным и незаслуженным даром Божиим, даваемым в любви грешникам. Через смерть и воскресение Иисуса Христа, Бог столь замечательным и щедрым образом обходится с человечеством, давая нам то, что мы не заслужили (спасение), и удерживая от нас то, что мы действительно заслуживаем (осуждение).

В этом отношении большое значение имеет толкование Августином притчи о рабочих на винограднике (Мф.20.1-10). Как мы увидим, Пелагий утверждал, что Бог награждает каждого человека в строгом соответствии с его заслугами. Августин, однако, указал, что согласно этой притче, основанием для награды каждому человеку, является обещание, данное этому человеку. Августин подчеркивал, что работники не трудились на винограднике в течение одинакового времени, однако, каждому была дана одинаковая плата (один динарий). Владелец виноградника обещал заплатить каждому работнику динарий при условии, что тот будет работать от времени призвания и до заката солнца - хотя это и предполагало, что одни будут работать весь день, а другие, лишь один час.

Таким образом, Августин приходит к важному выводу, что основанием для нашего оправдания является данное нам божественное обещание благодати. Бог выполняет Свое обещание и оправдывает грешников. Точно так, как работники, начавшие работать на винограднике так поздно, что они не могли претендовать на дневную плату, кроме как по щедрому обещанию владельца, грешники не могут претендовать на оправдание и жизнь вечную, кроме как по милостивому обещанию Божьему, полученному через веру.

Для Пелагия, однако, человечество оправдывается на основании своих заслуг: человеческие добрые дела являются результатом осуществления полностью автономной человеческой свободной воли, во исполнение обязанностей, указанных Богом. Невыполнение этих обязанностей ставит человека под угрозу вечного наказания. Иисус Христос участвует в спасении лишь постольку, поскольку Он Своими действиями и учением открывает то, чего требует Бог от человека. Если Пелагий и говорит о "спасении во Христе", то лишь в смысле "спасения через подражание примеру Христу".

Таким образом ясно, что мировоззрение Пелагия и Августина - два радикально отличных мировоззрения, с резко расходящимся пониманием того, как Бог и человечество связаны друг и другом. Мировоззрению Августина суждено было впоследствии взять верх в западном богословии; тем не менее, пелагианство продолжало на протяжении веков оказывать влияние на многих христианских авторов, которые, в числе прочего, считали, что акцент на доктрине о благодати может привести к обесцениванию человеческой свободы и нравственной ответственности.

КОНЦЕПЦИИ БЛАГОДАТИ И ЗАСЛУГ

Отзвуки пелагианского спора были довольно значительными. Они вызвали в Церкви, особенно в средние века, споры по целому ряду вопросов, в которых наследие Августина подверглось процессу оценки и развития. Особенно долгими были споры по двум вопросам - благодати и заслугам. Можно сказать, что современная дискуссия о значении обоих терминов была начата Августином в ходе пелагианского спора.

Термин "благодать" (*gratia*) связан с идеей о "даре". Эту мысль разделяет Августин, который подчеркивает, что спасение - это дар Божий, а не награда. Это сразу же указывает на противоречие между идеями о "благодати" и "заслугах", поскольку первая имеет отношение к дару, в то время как вторая - к награде. Этот вопрос значительно более сложен и требует тщательного рассмотрения. Ниже мы рассмотрим средневековый спор о значении этих терминов, чтобы проиллюстрировать некоторые затрагиваемые в нем вопросы и осветить фоновый материал для споров по тем же вопросам периода Реформации.

Благодать

Как было отмечено выше (см. раздел "Природа греха" в данной главе), Августин исследовал природу благодати, используя несколько образов. В данном контексте можно вспомнить два из них. Во-первых, благодать понимается как освобождающая сила, освобождающая человеческую природу от уз греха, которые человечество само навлекло на себя. Для описания свободной воли,

которая находится под столь сильным влиянием греха, Августин использовал термин "плененная свободная воля" (*liberum arbitrium captivatum*) и утверждал, что благодать способна освободить человеческую волю от этой греховной склонности, чтобы получилась "освобожденная свободная воля" (*liberum arbitrium liberatum*). Возвращаясь к аналогии с весами, можно сказать, что благодать снимает гири, склоняющие весы в сторону зла, и позволяет нам правильно взвесить решение в пользу Бога. Так, Августин смог утверждать, что благодать, далеко не отменяет или ущемляет человеческую свободную волю, а наоборот, фактически устанавливает ее.

Во-вторых, благодать понимается как исцелительница человеческой природы. Одной из любимых аналогий Августина для Церкви является больница, наполненная больными людьми. Христиане - это те, кто признают, что они больны и ищут помощи врача, чтобы исцелиться. Так, Августин обращается к притче о добром самаритянине (Лк. 10.30-34), указывая, что человеческая природа похожа на больного, оставленного умирать у дороги, однако, спасенного и исцеленного самаритянином (который, по мнению Августина, представляет Христа). На основании подобных иллюстраций, Августин утверждает, что человеческая воля больна и нуждается в лечении.

Исследуя функции благодати, Августин развивает три основные понятия, которые оказали большое влияние на западное богословие. Этими тремя категориями являются:

1. *Предшествующая благодать*. Латинский термин "*preveniens*" дословно означает "предшествующий"; говоря о "предшествующей благодати", Августин отстаивает свою характерную позицию, что благодать Божья активно действует в человеческой жизни еще до обращения. Благодать "предшествует" человеку, подготавливая человеческую волю к обращению. Августин подчеркивает, что благодать не начинает действовать в человеческой жизни только после обращения; к обращению ведет процесс подготовки, в ходе которого действует предшествующая благодать Божья.

2. *Действующая благодать*. Августин подчеркивает, что Бог производит обращение грешников без какой-либо помощи с их стороны. Обращение является исключительно божественным процессом, в котором Бог действует на грешника. Термин "действующая благодать" используется для обозначения того, как предшествующая благодать, в отличие от помогающей благодати, не полагается на помощь людей.

3. *Помогающая благодать*. Достигнув обращения грешника, Бог теперь сотрудничает с обновленной человеческой волей, чтобы достичь возрождения и роста в святости. Освободив человеческую волю от уз греха, Бог может сотрудничать с этой освобожденной волей. Августин использует термин "помогающая воля" для обозначения того, как благодать действует в человеческой природе после обращения.

Богословы раннего средневековья в целом соглашались с тем, что "благодать" является сокращенным термином для обозначения милости или щедрости Бога. Однако, растущая необходимость систематизации привела к выработке более точного терминологического аппарата благодати. Наиболее важное изложение средневекового понимания природы и целей благодати содержится у Фомы Аквинского. Хотя Аквинат с большим уважением относился к тому, как анализировал благодать Августин, совершенно ясно, что он испытывал большие опасения относительно жизнеспособности этого анализа, он приводил следующее фундаментальное разграничение между двумя типами благодати:

1. *Действительная благодать* (часто обозначаемая латинской фразой "*gratia gratis data*", или "безвозмездно даваемая благодать"). Фома Аквинский понимает под этим ряд божественных действий или влияний на человеческую природу.

2. *Сотворенная благодать* (часто обозначаемая латинской фразой "*gratia gratis faciens*", или "благодать, делающая угодным"). Аквинат понимал под этим сотворенные ризы благодати в человеческой душе. Это понятие достаточно сложно и требует дальнейших пояснений.

Фома Аквинский утверждает, что между человеком и Богом существует громадная бездна. Бог не может установить непосредственное присутствие в человеческой природе. Вместо этого, устанавливается промежуточная ступень, в которой человеческая душа подготавливается, чтобы принять Бога. Это постоянное изменение человеческой души называется "ризами благодати", где термин "ризмы" означает "что-то постоянное". Таким образом, сотворенная благодать является "чем-то сверхъестественным в душе". Аквинат считает это изменение в человеческой природе основанием для человеческого оправдания. В человеческой природе произошло что-то, что делает ее приемлемой для Бога. В то время как реформаторы считали, что основанием оправдания является милостивая благосклонность Божья, по которой грешники допускаются в божественное присутствие, Аквинат высказывался за необходимость наличия в процессе допущения в присутствие Божье посредника - риз благодати или "сотворенной благодати".

В период позднего средневековья идея о "сотворенной благодати" была подвергнута суровой критике. Вильям Оккам, вооруженный своим "лезвием", стремился исключить все излишние гипотезы из каждой области богословия. Ему казалось, что ризы благодати были совершенно излишни. Бог был вполне в состоянии принять грешника непосредственно, без какой-либо промежуточной стадии или промежуточной сущности. Принцип "Бог может непосредственно сделать то, что иначе могло бы быть сделано лишь опосредовано" привел Оккама к вопросу о необходимости сотворенной благодати. Его довод был столь убедительным, что к концу пятнадцатого века это понятие стало широко считаться дискредитированным. Благодать все больше стала пониматься как "милостивая благосклонность Божья" - то есть, божественное отношение, а не какая-то субстанция.

Заслуги

Пелагианский спор привлек внимание к вопросу о том, является ли спасение наградой за хорошее поведение, или безвозмездным даром Божьим (см. раздел "Пелагианский спор в данной главе"). Этот спор указал на важность прояснения того, что же означает термин "заслуга". И вновь, прояснение этого термина было сделано в средние века. Ко времени Аквината, следующие положения получили общее признание:

1. В строго юридическом смысле, люди не могут претендовать на оправдание. Спасение является актом божественной милости, в ходе которого грешникам дается возможность достичь чего-то, что иначе было бы им совершенно недоступно. Предоставленное самому себе, человечество не смогло бы достичь спасения. Мнение о том, что люди могут сами заслужить спасение, было отвергнуто как пелагианство.
2. Грешники не могут заслужить спасение, поскольку они не могут сделать ничего, что обязывало бы Бога наградить их верой или оправданием. Начало христианской жизни является делом одной лишь благодати. Однако, хотя благодать Божья действует на грешников, чтобы достичь их обращения, впоследствии она помогает им, чтобы привести к их росту в святости. А это сотрудничество приводит к заслугам, по которым Бог награждает нравственные поступки верующих.
3. Существует различие между двумя видами заслуг: Конгруэнтными (сообразными) заслугами и заслуженными заслугами. Заслуженными заслугами являются заслуги, обоснованные нравственными действиями данного человека. Конгруэнтные заслуги основываются на щедрости Божьей.

Несмотря на общее согласие, в период позднего средневековья возник спор по поводу окончательных оснований заслуг, в ходе которого обозначились две соперничающие позиции. Этот спор иллюстрирует растущее влияние волюнтаризма в период позднего средневековья. Более старая позиция, которую можно назвать интеллектуалистской, была представлена такими авторами как Фома Аквинский. Аквинат высказывался в пользу прямого соответствия между нравственной и наградной ценностью поступка верующего. Божественный разум признает ценность, присущую этому поступку и соответственно его вознаграждает.

В противоположность этому, волюнтаристский подход, представленный Вильямом Оккамом, делал значительный акцент на божественной воле. Актом Своей божественной воли Бог определяет наградную ценность поступка. С точки зрения Оккама, интеллектуалистский подход ущемляет божественную свободу, поскольку на Бога накладывается обязанность соответствующим образом вознаграждать нравственный поступок. Отстаивая божественную свободу, Оккам утверждал, что Бог должен быть свободен вознаграждать человеческий поступок так, как Он сочтет нужным. Таким образом, не существует прямой связи между нравственной и наградной ценностью человеческого поступка. С точки зрения своих критиков, Оккам разорвал связь между человеческим и божественным понятиями о справедливости - вопрос, к которому мы вернемся при рассмотрении вопроса о предопределении, в котором на первый план выступает божественная воля.

Теперь мы обратим наше внимание к великому спору, который охватил Церковь в период Реформации. В центре этого спора стояла доктрина об оправдании верой.

ДОКТРИНА ОБ ОПРАВДАНИИ ВЕРОЙ

В самом сердце христианской веры лежит идея о том, что люди, какими бы смертными и хрупкими они ни были, могут вступить в отношения с живым Богом. Как мы уже видели, эта идея выражена целым рядом метафор и образов, таких как "спасение" и "искупление", первоначально в Новом Завете (особенно в посланиях апостола Павла), а затем в христианских богословских рассуждениях, основанных на этих текстах. К периоду позднего средневековья, один из образов стал рассматриваться как особенно важный - образ оправдания.

Термин оправдание и глагол "оправдывать" стали обозначать "вступление в правильные отношения с Богом", или, возможно, "стать праведным в глазах Божьих". Доктрину об оправдании стали рассматривать как вопрос о том, что должен сделать отдельный человек, чтобы быть спасенным. Как указывают источники того периода, к этому вопросу стали все чаще обращаться на заре XVI в. Возникновение гуманизма вызвало особый интерес к сознанию отдельной личности и новое осознание человеческой индивидуальности. Это повлекло за собой возобновление интереса к доктрине об оправдании - вопросу о том, как могут люди, как индивидуумы, вступить в отношения с Богом. Как может грешник надеяться на это? Вопрос этот больше всего интересовал Мартина Лютера как богослова и стал доминирующим на раннем этапе Реформации. Ввиду важности этой доктрины для данного периода, мы рассмотрим ее подробно, начиная с того, как ее решал Лютер.

Богословский прорыв Мартина Лютера

В 1545 г., за год до своей смерти, М. Лютер написал предисловие к первому тому полного собрания своих произведений на латинском языке, в котором описал, как он пришел к разрыву с современной ему Церковью. Совершенно очевидно, что это предисловие было написано с целью познакомить рассказать с себе читателям, которые могли не знать, как он пришел к тем радикальным взглядам, которые были связаны с его именем. В этом "автобиографическом отрывке" (как он обычно называется) Лютер стремится дать этим читателям фоновую информацию о своем становлении как реформатора. Рассмотрев некоторые предварительные исторические вопросы и доведя свое повествование до 1519 г., Лютер обращается к описанию того, какие трудности возникли у него с понятием о "праведности Божьей":

"Я стремился понять Павла в его Послании к Римлянам. Однако, мешали мне в этом не столько замерзшие ноги, сколько одна фраза из первой главы: "В нем открывается правда Божья" (Рим. 1.17). Поскольку я ненавидел фразу "правда Божья", которую я был научен понимать как праведность, по которой Бог праведен и карает неправедных грешников. Хотя я вел безгрешную жизнь монаха, я чувствовал себя грешником, имеющим нечистую совесть перед Богом. Не мог я и поверить, что угодил Ему своими делами. Вместо того, чтобы любить праведного Бога, в действительности я ненавидел Его... Я отчаянно стремился узнать, что имел в виду Павел в этом

месте. Наконец, размышляя днем и ночью над словами "В нем открывается правда Божья от веры в веру, как написано: "праведный верою жив будет", я стал понимать эту "правду Божью" как-то, посредством чего праведный человек живет даром Божиим (верой); и это предложение "открывается правда Божья" как относящееся к пассивной праведности, по которой милосердный Бог оправдывает нас верой, как написано "праведный верою жив будет". Я сразу же почувствовал себя заново родившимся, как будто я вошел через открытые ворота самого рая. С этого момента я увидел все Писание в новом свете... Теперь, ранее ненавидимую мною фразу "правда Божья" я стал любить и превозносить как сладчайшую из фраз, а это место из Павла стало для меня самими воротами рая".

О чем же говорит Лютер в своем знаменитом отрывке, в котором трепещет возбуждение открытия? Вполне очевидно, что его понимание фразы "правда Божья" радикально изменилось. В чем же состояла природа этого изменения.

Это изменение носит фундаментальный характер. Первоначально Лютер считал необходимым условием оправдания человеческие поступки, что-то, что должен был сделать грешник для своего оправдания. Все более убеждаясь, благодаря чтению Августина, что это невозможно, Лютер мог истолковать "правду Божью" лишь как карающую праведность. Однако, в этом отрывке он рассказывает о том, как он открыл "новое" значение этой фразы - праведность, которую Бог дает грешнику. Иными словами, Бог Сам удовлетворяет необходимому предусловию, милостиво давая грешникам то, что им необходимо для оправдания. Полезной для понимания различий между этими двумя подходами является следующая аналогия (не использованная Лютером).

Предположим вы находитесь в тюрьме, и вам предлагается свобода при условии уплаты крупного штрафа. Это обещание реально - при условии, что вы удовлетворите этому предусловию, оно будет исполнено. Как мы отмечали ранее, Пелагий исходит из предпосылки, первоначально разделяемой и Лютером, что у вас есть необходимые средства, где-то спрятанные. Поскольку ваша свобода стоит гораздо дороже, вам предлагается выгодная сделка. Поэтому вы платите штраф. Это не представляет никаких трудностей, если у вас есть необходимые средства. Однако, Лютер все больше стал разделять взгляды Августина - что грешное человечество просто не обладает необходимыми средствами для удовлетворения этому предусловию. Возвращаясь к нашей аналогии, Августин и Лютер исходили из предпосылки, что, поскольку вы не обладаете необходимыми деньгами, обещание свободы имеет мало отношения к вашему положению. Поэтому, как для Августина, так и для Лютера, благая весть Евангелия заключается в том, что вам даны необходимые деньги, чтобы купить свою свободу. Иными словами, предусловию вместо вас удовлетворяет кто-то другой.

Взгляд Лютера, который он описывает в своем автобиографическом отрывке, сводится к тому, что Бог христианского евангелия является не строгим судьей, который вознаграждает людей по их заслугам, а милостивым и милосердным Богом, который наделяет грешников праведностью в качестве дара. Исследователи Лютера единодушны в том, что эта решающая перемена произошла в его богословии оправдания приблизительно в 1515 году.

Лютер об оправдывающей вере

Центральное значение для мировоззрения Лютера имела доктрина об "оправдании одной верой". Идея об "оправдании" нам уже знакома. Что же понимается под фразой "одной верой"? Какова природа оправдывающей веры?

"Причиной того, что люди не понимают, почему оправдывает одна только вера, является то, что люди не знают, что такое вера". Этими словами Лютер привлекает наше внимание к необходимости тщательнее рассмотреть это обманчиво простое слово "вера". Можно выделить три положения, связанные с лютеровским пониманием идеи о вере, как имеющие особое значение в связи с его доктриной об оправдании. Каждое из этих положений было воспринято и разработано позднейшими авторами, такими как Кальвин, что указывает на то, что Лютер внес

фундаментальный вклад в развитие мысли Реформации по этому вопросу. Этими положениями являются:

1. Вера имеет личный, а не чисто исторический характер.
2. Вера подразумевает уверенность в обещаниях Божьих.
3. Вера соединяет верующего с Христом.

Рассмотрим каждое из этих положений отдельно.

1. Во-первых, вера - это не просто историческое знание. Лютер утверждает, что вера, которая довольствуется сознанием исторической достоверности Евангелий, не есть вера, которая оправдывает. Грешники вполне могут верить в достоверность исторических деталей Евангелий; однако, сами по себе, эти факты недостаточны для истинной христианской веры. Спасительная вера предусматривает веру и уверенность в том, что Христос родился *pro nobis*, родился для нас лично, и для нас совершил дело спасения.

2. Во-вторых, веру следует понимать как "доверие" (*fidicid*). Понятие о доверии занимает видное место в концепции веры богословия Реформации, на что указывает мореходная аналогия, использованная Лютером. "Все зависит от веры. Человек, не имеющий веры, похож на того, кто должен пересечь море, однако, настолько боится, что не доверяет судну. Поэтому, он остается там, где он есть и не спасается, поскольку он не всходит на борт и не пересекает море". Вера это не просто уверенность в том, что что-то истинно; это готовность действовать по этой вере, полагаясь на нее. Используя аналогию Лютера, можно сказать, что вера это не просто уверенность в том, что корабль существует - это готовность взойти на борт и довериться ему.

3. В-третьих, вера соединяет верующего с Христом. Лютер ясно изложил этот принцип в своей работе "*Свобода христианина*" (1520 г.), уже цитированной ранее в этой связи (в разделе "Вера и спасение" в главе 5). Вера это не просто согласие с абстрактным набором доктрин, но союз между Христом и верующим. Это отклик всей личности верующего Богу, который, в свою очередь, приводит к реальному и личному присутствию Христа в верующем. "Знать Христа значит знать Его блага" - писал коллега Лютера по Виттенбергу Филипп Меланхтон. Веры открывает верующему как Христа, так и его блага, такие как прощение, оправдание и надежду.

Таким образом, доктрина об "оправдании верой" не означает, что грешник оправдывается лишь потому, что он верит. Это означало бы рассматривать веру как человеческое действие или поступок. Лютер настаивает на том, что Бог дает все необходимое для оправдания, так что грешнику остается лишь принять это. В оправдании люди пассивны, а активную роль играет Бог. Фраза "оправдание благодатью через веру" яснее выражает смысл этой доктрины: оправдание грешника основывается на благодати Божьей и получается через веру. Доктрина об оправдании одной верой - это утверждение, что Бог делает все необходимое для спасения. Даже сама вера - дар Божий, а не человеческий поступок. Сам Бог удовлетворяет предусловию оправдания. Так, как мы уже видели, "правда Божья", - это не праведность, которая судит о том, удовлетворили ли мы предусловию оправдания, но праведностью, которая дается нам для того, чтобы мы могли удовлетворить предусловию".

Понятие о судебном оправдании

Одним из главных пунктов доктрины Лютера об оправдании верой является то, что отдельный грешник неспособен на самооправдание. Инициативу в оправдании проявляет Бог, давая все необходимые средства для оправдания грешника. Одним из этих средств является "правда Божья". Иными словами, праведность, на основании которой оправдывается грешник является не его праведностью, а праведностью, данной ему Богом. Ранее, об этом говорил Августин - Лютер, однако, придает этому утверждению несколько иной оттенок, который приводит к развитию концепции о "судебном оправдании".

Это построение понять непросто. В центре него стоит вопрос о местонахождении оправдывающей праведности. Как Августин, так и Лютер соглашались с тем, что Бог милостиво дает грешным людям праведность, которая оправдывает их. Где же находится эта праведность? Августин утверждал, что она - в самих верующих; Лютер настаивал на том, что она - вне их. Для Августина эта праведность внутренняя; для Лютера она внешняя.

С точки зрения Августина, Бог дает оправдывающую праведность грешнику таким образом, что она становится частью его личности. В результате, эта праведность, хотя и происходя извне грешника, становится частью его личности. С точки зрения Лютера, данная праведность остается вне грешника - она является "чуждой праведностью" (*iustitia aliena*). Бог рассматривает эту праведность, как будто бы она - часть личности грешника. В своих лекциях 1515-1516 гг., посвященных Посланию к Римлянам, Лютер разработал идею о "чуждой праведности Христовой", приписываемой - но не сообщаемой - нам верой, как основании для оправдания. Особое значение имеют его комментарии на Рим.4.7:

"Святые всегда в своих глазах грешники, и поэтому всегда оправдываются внешне. Однако, лицемеры всегда праведны в своих глазах, и таким образом, внешне всегда суть грешники. Я использую термин "внутренне", чтобы показать, каковы мы в себе, в своих глазах, в своей оценке, и термин "внешне", чтобы показать, каковы мы перед Богом и в Его оценке. Поэтому, мы праведны внешне, когда мы праведны исключительно волей Божьей, а не сами по себе, или на основании своих дел".

Верующие праведны по причине чуждой праведности Христовой, которая приписывается им - то есть рассматривается как если бы она принадлежала им по вере. Ранее мы отмечали, что существенным элементом концепции веры Лютера является то, что она соединяет верующего с Христом. Оправдывающая вера, таким образом, позволяет верующему присоединиться к праведности Христа и на этом основании быть оправданными. Христиане, таким образом, "праведны в глазах милосердного Бога".

Благодаря вере, верующий облачается в праведность Христову, во многом таким же образом, указывает Лютер, как в Иез.16.8 говорится о Боге, покрывающем Своими ризами нашу наготу. С точки зрения Лютера, вера представляет собой правильные (или праведные) отношения с Богом. Таким образом, грех и праведность сосуществуют; мы остаемся внутренне грешниками, однако, становимся праведными внешне, в глазах Божьих. Исповедуя в вере наши грехи, мы вступаем в правильные и праведные отношения с Богом. С нашей собственной точки зрения мы грешники, однако, с точки зрения Бога мы праведны.

Лютер не обязательно подразумевает, что это сосуществование греха и праведности постоянно. Христианская жизнь не статична, как если бы, грубо говоря, относительные количества греха и праведности оставались постоянными на всем ее протяжении. Лютер прекрасно понимает, что христианская жизнь динамична, поскольку верующий возрастает в праведности. Он имеет в виду, что существование греха не сводит на нет наш статус христианина. Бог Своей праведностью заслоняет наш грех. Эта праведность - щит, под покровом которого мы можем бороться со своим грехом. Такой подход объясняет стойкость греха в верующих, в то же время объясняя постепенное преобразование верующего и будущее устранение греха. Чтобы быть христианином не обязательно быть полностью праведным. Грех не указывает на отсутствие веры, или неудачу со стороны Бога; напротив, он указывает на продолжающуюся необходимость поручить свою личность нежной заботе Бога. Таким образом, Лютер в своей знаменитой фразе объявляет, что верующий является "одновременно грешным и праведным" (*simul iustus et peccator*); праведным в надежде, но фактически грешным; праведным в глазах Божьих и в Его обещаниях, однако, грешником в реальности.

Эти идеи впоследствии разработал последователь Мартина Лютера Филипп Меланхтон, в результате чего появилась известная ныне доктрина о "судебном оправдании". Если Августин считал, что в оправдании грешник делается праведным, Меланхтон учил, что грешник считается праведным или объявляется праведным. С точки зрения Августина, "оправдывающая

праведность" сообщается грешнику; по мнению Меланхтона, она приписывается ему. Меланхтон провел четкое разграничение между событием объявления грешника праведным и процессом его становления в праведности, назвав первое оправданием, а последнее "освящением" или "возрождением". С точки зрения Августина это лишь различные аспекты одного и того же. По мнению Меланхтона, Бог объявляет божественный приговор - о том, что грешник праведен - в небесном суде (*in foro divino*). Этот юридический подход к оправданию породил термин "судебное оправдание".

Важность этого события заключается в том, что оно знаменует полный разрыв с учением, которое прежде существовало в Церкви. Начиная со времен Августина, оправдание всегда считалось относящимся как к событию объявления грешника праведным, так и к процессу становления в праведности. Концепция Меланхтона о судебном оправдании радикально отличается от этого понимания. Поскольку она была впоследствии принята практически всеми крупными реформаторами, она стала с тех пор представлять главное отличие между протестантской и римско-католической церквями. Наряду с их разногласиями относительно того, как оправдывается грешник, существуют также разногласия относительно самого значения слова "оправдание". Как мы увидим ниже, Тридентский собор - окончательный ответ римско-католической церкви на вызов, брошенный протестантизмом - подтвердил взгляды Августина на природу оправдания и осудил взгляды Меланхтона как вопиюще ошибочные.

Кальвин об оправдании

Модель оправдания, которой суждено было впоследствии взять верх в поздней Реформации, была сформулирована Кальвином в 1540-1550-е годы. Основной элемент его подхода можно свести к следующему. Вера соединяет верующего с Христом в "мистическом союзе". (Здесь Кальвин смягчает акцент Лютера на реальном и личном присутствии Христа в верующих, устанавливаемом через веру.) Этот союз с Христом имеет двойной эффект, который Кальвин называет "двойной благодатью". Во-первых, союз верующего с Христом приводит непосредственно к его оправданию. Через Христа верующий объявляется праведным в глазах Божьих. Во-вторых, благодаря союзу верующего с Христом, а не из-за его оправдания, начинается процесс уподобления верующего Христу через возрождение. Кальвин утверждает, что и оправдание, и возрождение - результаты союза верующего с Христом через веру.

Тридентский собор об оправдании

К 1540 г. имя Лютера стало известно во всей Европе. Его произведения читались и осмысливались, с различной степенью одобрения, даже в высших церковных кругах в Италии. Нужно было что-то делать, чтобы поддержать доверие к католической церкви в этом вопросе. Тридентский собор, созданный в 1545 г., начал процесс формулировки всеобъемлющего ответа Лютеру. Не последнее место в его повестке дня занимала доктрина об оправдании. Шестая сессия Тридентского собора завершилась 13 января 1547 г. В *Тридентском Декрете об Оправдании* достаточно ясно изложено римско-католическое учение об оправдании. Критику собором доктрины Лютера об оправдании можно свести к четырем следующим разделам:

1. Природа оправдания.
2. Природа оправдывающей праведности.
3. Природа оправдывающей веры.
4. Уверенность в спасении.

Рассмотрим каждый из этих вопросов в отдельности.

1. *Природа оправдания.* На своем раннем этапе, около 1515-1519 гг., Лютер склонялся к пониманию оправдания как процесса преобразования, в ходе которого грешник постепенно

уподобляется Иисусу Христу через процесс внутреннего обновления (см. раздел "Понятие о судебном оправдании" выше). Однако, в своих позднейших работах, относящихся к середине 1530-х годов и далее, вероятно под влиянием более юридического подхода Меланхтона к оправданию (см. в указанном разделе), Лютер стал склоняться к рассмотрению оправдания как объявления праведности, а не процесса становления в праведности. Он все больше стал рассматривать оправдание как событие, которое дополнялось отдельным процессом возрождения и внутреннего обновления через действие Святого Духа. Оправдание изменяет наружный статус грешника в глазах Божьих (*coram Deo*), в то время как обновление изменяет внутреннюю природу грешника.

Тридентский собор воспротивился этому взгляду и настойчиво отстаивал идею, первоначально связанную с Августином, о том, что оправдание является процессом возрождения и обновления в человеческой природе, который приводит к переменам как во внешнем статусе, так и во внутренней природе грешника. В четвертой главе Декрета дано следующее точное определение оправдания:

"Оправдание грешника можно кратко определить как переход из состояния, в котором человек рождается потомком первого Адама, в состояние благодати и усыновления в число сынов Божьих через второго Адама, Спасителя нашего Иисуса Христа. Согласно Евангелию, этот переход не может состояться иначе, как через очищение возрождения, или стремление к этому, как написано: "Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божье" (Ин.3.5).

Оправдание, таким образом, включает идею о возрождении. Это краткое утверждение усиливается в седьмой главе, которая подчеркивает, что оправдание "является не только отпущением грехов, но и освящением и обновлением внутренней личности через волевое принятие благодати и даров, посредством которых неправедный человек становится праведным". Этот вопрос далее подчеркивается в 11-м каноне, в котором осуждаются все, кто утверждает, что оправдание происходит "либо исключительно приписыванием праведности Христовой, либо исключительно отпущением грехов, исключаящими благодать и благотворительность... либо, что благодать, которой мы оправдываемся, является лишь доброй волей Бога".

Короче говоря, Тридентский собор сохранил средневековый взгляд, восходящий к Августину, согласно которому оправдание включает как событие, так и процесс - событие объявления праведности через труды Христа и процесс становления в праведности через внутренние дела Святого Духа. Реформаторы, такие как Меланхтон и Кальвин, разграничивали эти два вопроса, считая, что термин "оправдание" относится только к объявлению праведности; сопутствующий процесс внутреннего обновления, названный ими "освящением" или "возрождением", они считали богословски отдельным.

В результате началась путаница: католики и протестанты использовали одно и то же слово "оправдание" в двух совершенно различных значениях. Тридентский собор использовал термин "оправдание" для обозначения того, что с точки зрения протестантов описывалось двумя терминами "оправдание" и "освящение".

2. *Природа оправдывающей праведности.* Лютер делает акцент на том факте, что грешники сами по себе не обладают никакой праведностью. Они не имеют в себе ничего, что можно было бы считать основанием для милостивого решения Божьего об их оправдании. В лютеровской доктрине о "чуждой праведности Христовой" (*iustitia Christi aliena*) ясно сказано, что праведность, которая оправдывает грешников, находится вне их. Она приписывалась, а не сообщалась; она является внешней, а не внутренней.

Ранние критики Реформации следом за Августином считали, что грешники оправдываются на основании внутренней праведности, милостиво вложенной в их личность Богом. Сама эта праведность дается им в результате акта милости; она не есть что-то, что можно заслужить. Однако, утверждали они, в людях должно быть что-то, что позволило бы Богу оправдать их.

Лютер отверг эту идею. Бог может оправдать людей непосредственно, а не через промежуточный дар праведности.

Тридентский Собор настойчиво отстаивал идею Августина об оправдании на основании внутренней праведности. Об этом совершенно ясно сказано в седьмой главе:

"Единственной формальной причиной [оправдания] является праведность Божья - не та праведность, по которой Он Сам является праведным, но праведность, по которой Он делает праведными нас, так что когда Он наделяет нас ею, мы обновляемся духом ума нашего (Еф.4.23), и не только считаемся праведными, но называемся и в действительности являемся праведными... Никто не может быть праведным, кроме как если Бог сообщит ему заслуги страстей Господа нашего Иисуса Христа, и это происходит в оправдании грешника".

Фраза "единственная формальная причина" требует пояснений. "Формальная" причина это прямая или самая непосредственная причина чего-то. Тридентский собор, таким образом, утверждает, что прямой причиной оправдания является праведность, которой Бог милостиво наделяет нас - в отличие от более отдаленных причин оправдания, таких как "действенная причина" (Бог) "причина по заслугам" (Христос).

Следует также отметить использование слова "единственный". Одно из предложений по достижению согласия между католиками и протестантами, которое заняло особенно видное место на Регенсбургском диспуте 1541 года, заключалось в том, что следует признать две причины оправдания - внешнюю праведность (протестантская позиция) и внутреннюю праведность (римско-католическая позиция). Казалось, что компромисс имеет некоторое будущее. Однако, Тридентский собор не уделил ему должного внимания. Слово "единственная" использовано сознательно с целью исключения самой идеи о том, что существует какая-либо другая причина. Единственной непосредственной причиной оправдания является внутренний дар праведности.

3. *Природа оправдывающей веры.* Доктрина Лютера об оправдании одной верой была подвергнута суровой критике. 12 канон, отвергая идею о том, что "оправдывающая вера является ни чем иным, как уверенностью в милосердии Божьем, которое ради Христа освобождает от греха", осуждает важнейший момент понятия Лютера об оправдывающей вере. Это отрицание доктрины Лютера об оправдании частично отражает отмеченную выше двусмысленность в связи со значением термина "оправдание". Тридентский собор был озабочен тем, что кто-нибудь может подумать, будто можно быть оправданным - в том смысле как это понимал Собор - по вере, без необходимости покорности или духовного обновления. Собор, понимая "оправдание" и как начало христианской жизни, и как ее продолжение и рост, считал, что по мнению Лютера, основанием всей христианской жизни является простая уверенность в Боге (без необходимости изменения или обновления грешника Богом).

Фактически, Лютер не имел в виду ничего подобного. Он утверждал, что христианская жизнь начинается через веру и только веру; благие дела следуют за оправданием, а не являются его причиной. Сам Тридентский собор готов был признать, что христианская жизнь начинается через веру, подходя, таким образом, очень близко к позиции Лютера. Как сказано в 8 главе *Декрета об Оправдании*, "мы оправдываемся по вере, ибо вера является началом человеческого спасения, основанием и корнем всякого оправдания, без которой невозможно угодить Богу". Это видимо классический пример богословского недоразумения, основанного на спорном значении важного богословского термина.

4. *Уверенность в спасении.* С точки зрения Лютера, как и реформаторов в целом, можно быть уверенным в своем спасении. Спасение основано на верности Божьей Своим обещаниям милости; отсутствие уверенности в спасение означает сомнение в надежности и правдивости Божьей. Однако, это не обязательно должна быть полная уверенность, не обуреваемая сомнениями. Вера - это не то же, что уверенность; хотя богословское основание веры может быть надежным, человеческое восприятие этого основания и уверенность в нем могут колебаться.

Триденский собор относился в доктрине реформаторов со значительным скептицизмом. В 9 главе *Декрета об Оправдании*, озаглавленной "Против тщетной уверенности еретиков", была подвергнута критике "безбожная уверенность" реформаторов. Хотя ни у кого не должны вызывать сомнения благость и щедрость Бога, реформаторы серьезно заблуждались, когда учили, что "никто не может быть прощен и оправдан без веры с определенностью, в то, что они прощены и оправданы, так как это прощение и оправдание достигается только по этой вере". Собор настаивал на том, что "никто не может с определенностью не подверженной ошибкам веры знать, получил ли он благодать Божью".

Триденский собор считал, что реформаторы делают человеческую уверенность или смелость основанием для оправдания, так что оправдание оказывается зависящим от подверженного ошибкам человеческого убеждения, а не от благодати Божьей. Сами реформаторы, однако, считали, что они делают акцент на том, что оправдание зависит от обещаний Божьих; отсутствие уверенности в этих обещаниях было равносильно сомнению в надежности Божьей.

В настоящем разделе мы рассмотрели важность доктрины об оправдании для Реформации шестнадцатого века, когда эта доктрина стала предметом серьезных споров. Она остается спорным вопросом, хотя и в других условиях. Обратим наше внимание на некоторые направления в современных исследованиях Нового Завета, связанные с доктриной об оправдании.

Оправдание в современных исследованиях Нового Завета

В наше время развернулись бурные дебаты об отношении взглядов Павла и иудаизма I в. на оправдание, в центре которых стояли произведения Э. П. Сандерса. Через несколько лет после опубликования его первой работы *"Павел и палестинский иудаизм"* (1977 г.) вышло в свет более значительное произведение *"Павел, закон и еврейский народ"* (1983 г.). Работа Сандерса представляла собой требование переосмыслить наше понимание отношений Павла с иудаизмом. Э. П. Сандерс отмечал, что произведения Павла слишком часто читались через взгляд призму Лютера.

Согласно интерпретации апостола Павла Лютером (которая, в отличие от взглядов Кальвина и Булингера, подчеркивает расхождение между законом и евангелием), Павел критикует совершенно ошибочную попытку иудейских законников получить благосклонность в глазах Божьих, добившись праведности через совершение добрых дел по закону. Этот взгляд, утверждает Э. П. Сандерс определял анализ таких лютеранских авторов, как Эрнст Кеземан и Рудольф Бультман. Эти ученые, возможно произвольно, читали Павла через эти лютеранские очки и поэтому не осознавали, что его следовало читать в его правильном историческом контексте иудаизма первого века.

По мнению Сандерса, палестинский иудаизм во времена Павла можно было охарактеризовать как форму "заветного номизма". Закон следует считать выражением завета между Богом и Израилем, и он рассчитан на то, чтобы четко и как можно точнее указать, какие формы человеческого поведения или отношения соответствуют смыслу этого завета. Праведность, таким образом определяется, как поведение или отношение совместимое с со званием исторического заветного народа Божьего. "Труды закона", таким образом, понимаются не как средство, благодаря которому евреи, как им казалось, могли получить доступ к завету (как указывал Мартин Лютер), поскольку они уже вступили в завет. Эти труды являются выражением того факта, что евреи уже принадлежали к заветному народу Божьему и исполняли свои обязательства по этому завету.

Э. П. Сандерс отвергал мнение о том, что "праведность, вытекающая из закона" является "достижением, позволяющим человеку требовать от Бога награды и отвергающим, таким образом, благодать". "Труды закона" понимаются как основание не для вступления в завет, а для поддержания этого завета. По словам Сандерса, "труды являются условием сохранения завета, однако, они не заслуживают спасения". Если Сандерс прав, то основные черты интерпретации Павла Лютером неверны и требуют радикального изменения.

В чем же, по мнению Сандерса, видел Павел различия между иудаизмом и христианством? Утверждая, что евреи никогда не верили в спасение по делам, или человеческими усилиями без посторонней помощи, в чем же Сандерс видел отличительное преимущество христианства над иудаизмом?

Настаивая, что неправильно считать иудаизм религией заслуг, а христианство религией благодати, Сандерс утверждает следующее. Иудаизм считает, что надежды иудейского народа на спасение основываются на его "статусе как заветного народа Божьего, который обладает законом", в то время как христиане верят в "лучшую праведность, основанную исключительно на участии во Христе верою". Павла, как и иудаизм, интересовал вопрос о вступлении в завет и пребывании в нем. Основное различие заключается в заявлении Павла о том, что евреи не имеют преимущественного положения; членство в завете открыто для всех, кто имеет веру во Христа и кто таким образом состоит в преемстве с Авраамом (Рим.4).

Анализ Э. П. Сандерса важен не только потому, что он заставляет нас задавать трудные вопросы о взаимоотношениях Павла с его иудейским культурным фоном и отношениях между идеей об участии во Христе и оправданием. (Интересно отметить, что как для Мартина Лютера, так и Жана Кальвина идея об участии во Христе имеет центральное значение для их доктрин об оправдании, причем Кальвин делает оправдание следствием такого участия). Однако, прав ли он? Спор об этом вопросе продолжается, и вероятно продлится еще некоторое время. Однако, следующие положения представляются достаточно хорошо обоснованными для того, чтобы сейчас на них остановиться.

Во-первых, Сандерс достаточно туманен в вопросе о том, почему Павел убежден в превосходстве христианства над иудаизмом. Он представляет иудаизм заблуждением лишь потому, что он не является христианством. Они являются различными вариантами одного и того же завета. Однако, Павел, похоже, считает христианство далеко не простым вариативным отходом от иудаизма. Р. Г. Гандри является одним из целого ряда ученых, которые подчеркивают, что история вопроса о спасении не объясняет все, о чем говорил Павел, не говоря уже о страстности, с которой он это говорил.

Во-вторых, Сандерс утверждает, что как Павел, так и иудаизм считают труды принципом пребывания в спасении через завет. Однако, Павел считает добрые дела свидетельством, а не средством. Иными словами, они являются демонстрацией того факта, что верующий находится в завете, а не средством для поддержания этого завета. Человек входит в сферу завета через веру. Здесь присутствует радикально новый элемент, который не так легко согласуется с существующими иудейскими идеями, как это кажется Сандерсу. Э. П. Сандерс вполне может быть прав, считая, что добрые дела являются одновременно условием и признаком участия в завете. Однако, Павел считает веру необходимым и достаточным условием и признаком принадлежности к завету, причем дела (в лучшем случае) - лишь признаки принадлежности к завету

В-третьих, Сандерс склонен рассматривать доктрину Павла об оправдании в несколько отрицательном свете, как ставящую под сомнение понятие о национальной этнической избранности. Иными словами, доктрина Павла об оправдании бросает скрытый вызов понятию о том, что Израиль имеет особые религиозные права в связи со своей национальной принадлежностью. Однако, Н. Т. Райт утверждает, что доктрина Павла об оправдании должна рассматриваться в положительном свете как попытка переосмысления вопроса о том, на кого распространяются обещания, данные Богом Аврааму. Согласно таким подходам, Павел по-новому определяет то, как наследие Авраама отделяет язычников от закона.

ДОКТРИНА О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

Обсуждая ранее в настоящей главе, природу благодати, мы отмечали близкую связь между "благодатью" и "милостью". Бог не обязан наделять кого-то благодатью, как если бы это был товар, служащий наградой за добрые дела. Благодать - это дар, как неустанно подчеркивал

Августин. Однако, такой взгляд на благодать теснейшим образом связывает эту проблему с доктриной предопределения, которая часто считается одним из наиболее загадочных и таинственных сторон христианского богословия. Для исследования того, как эта связь возникла, рассмотрим некоторые аспекты богословия Августина, а затем перейдем к рассмотрению того, как доктрина о предопределении, излагается и трактуется богословием Реформации.

Августин Гиппонийский

Благодать - это дар, а не награда. Этот взгляд имеет для Августина основополагающее значение. Если благодать - наградой, то люди могут купить свое спасение ценой добрых дел. Они могут заслужить свое искупление. Однако, это с точки зрения Августина полностью противоречит тому, как доктрина благодати звучит в Новом Завете. Утверждение дарственного характера благодати представляло собой защиту от ложных теорий спасения. Мы уже достаточно подробно рассмотрели то, как Августин понимает благодать, и нет необходимости далее останавливаться на этом вопросе

Взгляды Августина во многом заслуживают похвалы. Однако, при ближайшем рассмотрении оказывается, что они имеют свою теневую сторону. По мере обострения пелагианского спора, все четче вырисовывались негативные аспекты его доктрины о благодати. Ниже мы попытаемся рассмотреть некоторые из этих аспектов.

Если благодать - дар, то Бог свободен давать ее или не давать на основании любых внешних соображений. Если она предлагается на основании какого-то из этих соображений, то она перестает быть даром - она становится наградой за конкретный поступок или отношение. Благодать, по мнению Августина, является милостивой лишь в том случае, если она - дар, отражающий свободу дающего. Однако, дар не дается всем. Он имеет выборочный характер. Благодать дается лишь некоторым. Защита Августином идеи о "милостивом Боге", основанная на его вере в то, что Бог должен быть свободен давать или не давать благодать, таким образом влечет за собой признание частичности, а не всеобщности благодати.

Если связать этот взгляд с доктриной Августина о грехе, становятся понятны все его следствия. Все человечество запятнано грехом и не может вырваться из его плена. Освободить человечество может лишь благодать. Однако, благодатью наделяются не все; она дается лишь некоторым людям. В результате, спасены будут лишь некоторые - те, кому дана благодать.

Августин подчеркивает, что это не означает, что некоторые люди предопределены к осуждению. Это означает, что из всей массы падшего человечества Бог избрал некоторых. Эти избранные действительно предопределены к спасению. Остальные, согласно Августину, активно не предопределены к осуждению; они лишь не избраны к спасению. Августин склонен (хотя и не всегда последователен в этом отношении) считать предопределение чем-то активным и положительным - осознанное решение Божье об искуплении. Однако, как указывали его критики, это решение искупить одних означает также решение не искупать других.

Этот вопрос всплыл с новой силой в ходе разразившегося в девятом веке, великого спора о предопределении, в ходе которого бенедиктинский монах Годескальк из Орбе (ок.804-ок.869, известный также как Готтшалк) разработал доктрину о двойном предопределении, аналогичную той, что позднее стала ассоциироваться с Кальвином и его последователями. Следуя с неумолимой логикой выводам, вытекающим из его утверждения о том, что Бог предопределил некоторых к вечному осуждению, Годескальк указывал, что нельзя говорить, что Христос умер за таких людей; если Он действительно умер за них, то Его смерть была тщетна и не изменила их участи.

Коллебаясь по поводу следствий этого утверждения, Годескальк высказал предположение что Христос умер лишь ради избранных. Сфера Его искупительных трудов ограничивалась лишь теми, кто был предопределен воспользоваться плодами Его смерти. Большинство авторов девятого века отнеслись к этому утверждению с недоверием, однако, ему суждено было возродиться в позднем кальвинизме.

Жан Кальвин

Часто считается, что Кальвин сделал доктрину о предопределении центром своей богословской системы. Однако, внимательное прочтение его "*Наставлений*" опровергает это часто повторяемое суждение. Кальвин уделяет изложению этой доктрины в своей работе всего четыре главы (кн. III, гл. 21-24). Кальвин понимает предопределение определяется как "вечный указ Божий, в котором Он изъявляет Свою волю в отношении каждого человека. Ибо Он не создал каждого в равных условиях, но определил жизнь вечную одним и вечное осуждение другим". Говоря о предопределении, в одном месте Кальвин называет его "ужасным указом": "Я признаю, что этот указ ужасен (*horribile*)". Однако, использованное здесь латинское слово лучше переводить как "устрашающий". Французский перевод этого места, сделанный самим Кальвином в 1560 г. гласит: "Я признаю, что этот указ должен устрашать нас" (*doit nous epouvanter*).

Место рассуждений Жана Кальвина о предопределении в издании 1559 г. его "*Наставлений*" само по себе имеет значение. Они следуют за его рассуждениями о доктрине благодати. Лишь после изложения великих тем этой доктрины - таких как оправдание верой - Кальвин обращается к рассмотрению таинственного и запутанного вопроса о предопределении. Логически, предопределение должно бы предшествовать такому анализу; в конце концов, предопределение является основанием избрания конкретного человека, и следовательно, его последующего оправдания и освящения. И все же Жан Кальвин отказывается подчиниться канонам подобной логики. Почему?

Кальвин начинает свой анализ предопределения с рассмотрения наблюдаемых фактов. Некоторые верят евангелию. Некоторые не верят. Основная цель доктрины о предопределении - объяснить, почему некоторые люди откликаются на евангелие, а другие нет. Это - попытка объяснения всего разнообразия человеческих откликов на благодать. Предопределение, согласно Кальвину, следует рассматривать как размышления над данными человеческого опыта, истолкованного в свете Писания, а не как нечто, выведенное на основе априорных идей, касающихся божественного всемогущества. Вера в предопределение сама по себе не догмат веры, а конечный итог основанных на Священном Писании размышлений о том, как благодать воздействует на людей в свете загадок человеческого опыта.

Следует подчеркнуть, что это не является богословским нововведением. Кальвин не вводит в сферу христианского богословия ранее неизвестное понятие. Многие богословы периода позднего средневековья, особенно авторы "современной августинианской школы" (см. раздел "Схоластика" в главе 2), такие как Григорий Риминийский и Гуголино Орвиетский, учили доктрине об абсолютном двойном предопределении - что Бог выделяет некоторых для вечной жизни, а других для вечного осуждения, без каких-либо ссылок на их заслуги или проступки. Их участь полностью зависит от воли Божьей, а не от каких-либо особенностей их личности. Вполне возможно, что Жан Кальвин активно заимствовал этот аспект позднесредневекового августинианства, которое действительно имеет большое сходство с его собственным учением.

Предопределение отнюдь не занимает центрального положения в построениях Кальвина. Это - вспомогательная доктрина, стремящаяся прояснить загадочный аспект следствия проповеди евангелия благодати. Однако, по мере того как последователи Кальвина стремились развить и видоизменить его учение в свете новых интеллектуальных достижений, изменения в структуре его богословия, вероятно, стали неизбежны (если такой потенциально предопределяющий образ мысли простителен). В следующем разделе мы исследуем то понимание предопределения, которое приобрело влияние в кальвинизме после смерти Кальвина.

Ортодоксальный протестантизм

Нельзя сказать, что Жан Кальвин разработал "систему" в строгом понимании этого слова. Религиозные идеи Кальвина, представленные в его "*Наставлениях*" 1559 г., организованы систематически на основании педагогических соображений; они не выводятся на основании какого-либо ведущего умозрительного принципа. Кальвин считал толкование Библии и

систематическое богословие по существу одним и тем же и отказывался проводить между ними разграничение, которое стало обычным после его смерти. Однако, как мы отмечали ранее, интерес к методу вновь возник уже после смерти Кальвина. Вопрос о правильной исходной точке богословских размышлений стал вызывать все большие споры (см. раздел "Постреформационное движение: Конфессионализм и схоластика" в главе 3).

Именно это стремление к установлению логической исходной точки для богословия позволяет нам понять то значение, которое стали уделять доктрине о предопределении в богословии Реформации. Кальвин сосредотачивался на конкретном историческом явлении Иисуса Христа, а затем переходил к рассмотрению его следствий (то есть, используя правильную терминологию, подход Кальвина является аналитическим и индуктивным). В отличие от этого, Теодор Беза - позднейший последователь Кальвина - начинает с общих принципов и переходит к выводу их следствий для христианского богословия (то есть, его подход является дедуктивным и синтетическим).

Какие же общие принципы использует Т. Беза в качестве логической исходной точки для своей богословской систематизации? Он основывает свою систему на божественном указе об избрании - то есть, на божественном решении избрать одних людей для спасения, а других для осуждения. Все остальное богословие занимается исследованием следствий этих решений. Доктрина о предопределении, таким образом, приобретает статус управляющего принципа.

Следует отметить одно важное следствие такого хода мысли - доктрину об "ограниченном или особом искуплении" (Термин "искупление" часто используется для обозначения "благ, вытекающих из смерти Христа"). Рассмотрим следующий вопрос. За кого умер Христос? Традиционный ответ на этот вопрос имеет следующий вид: Христос умер за , всех; однако, хотя Его смерть достаточна для искупления всех, она эффективна лишь для тех, кто признает ее искупительное действие. Эта доктрина вызывала большое неудовольствие сторонников арминианства, к которому мы вскоре обратимся.

Однако, прежде чем сделать это, следует рассмотреть идею о "кальвинизме пяти пунктов". Этот термин обозначает пять центральных принципов сотериологии Реформации (то есть, понимания искупления, связанного с авторами-кальвинистами), четко сформулированных на Дортском синоде (1618-1619 гг.):

- 1) абсолютная греховность человеческой природы;
- 2) безусловное избрание, заключающееся в том, что назначение человека предопределяется не на основании каких-либо предвиденных заслуг, качеств или достижений;
- 3) ограниченное искупление, заключающееся в том, что Христос умер лишь для избранных;
- 4) несомненная благодать, посредством которой избранные призываются и искупаются;
- 5) сохранность святых, заключающаяся в том, что те, кто воистину предопределен, не могут изменить своего призвания.

В среде сторонников кальвинизма разгорелся серьезный спор по поводу логического порядка "указов об избрании". В этом споре педантов, который часто становился символом богословского обскурантизма, можно выделить две классические позиции.

1. Сторонники *инфралапсарианства*, группировавшиеся вокруг Франциска Турреттини (1623-1687 гг.), указывали, что избрание предполагает падение человечества. Указы об избрании направлены к человечеству как "массе падших" (*massa perditionis*). Иными словами, божественное решение о предопределении одних к избранию, а других к осуждению - это отклик на грехопадение. Объектом этого решения являются падшие люди.

2. Сторонники *супралапсарианства*, выразителем взглядов которых был Т. Беза, считали, что избрание предшествовало грехопадению. Здесь, объектом божественного указа о предопределении является человечество до грехопадения. Грехопадение, таким образом, рассматривается как средство осуществления указа об избрании.

Следует отметить и третью позицию, связанную главным образом с Моисеем Амиро (1596-1664 гг.) и кальвинистской академией в Сомюре (Франция). Эта позиция, часто называемая "*гипотетическим универсализмом*", не пользовалась особым влиянием в кальвинизме.

Арминианство

Арминианство названо по имени Якова Арминия (1560-1609 гг.), который выступал против доктрины Реформации о частичном искуплении. По его убеждению, Христос умер за всех, а не только ради избранных. После Дортского синода подобные взгляды были приняты у голландских деятелей Реформации, что привело к опубликованию в 1610 г. "*Увещаний*". В них утверждался всеобщий характер и границы трудов Иисуса Христа:

"Своим вечным и неизменным указом во Христе Бог, еще до существования мира определил избрать из падшего и греховного человечества к жизни вечной всех тех, которые через божественную благодать верят во Христа и пребывают в вере и послушании... Спаситель мира Христос умер для всех и каждого человека и, благодаря Своей крестной смерти, достиг примирения и прощения для всех, однако, таким образом, что этим могут пользоваться лишь верные".

Идея о предопределении таким образом сохраняется: однако, ее отправные точки радикально изменяются. В то время как Дортский синод понимал предопределение как дело индивидуальное, арминиане понимали его коллективно: Бог предопределил, что конкретная группа людей - а именно те, кто верят в Иисуса Христа - будет спасена. Своей верой люди удовлетворяют предопределенному условию спасения.

Арминианство вскоре достигло значительного влияния в евангелистском христианстве XVIII в. Несмотря на противодействие Джорджа Уайтфилда, который придерживался более кальвинистских взглядов, Чарльз Уэсли (1707-1788 гг.) настойчиво внедрял арминианство в методистской церкви. Например, в его гимне "Позволит ли Иисус умереть грешнику?" настойчиво утверждается доктрина о всеобщем искуплении человечества:

Любовь Твоя пусть сердце мне крепит,

Любовь, которая всех грешников живит,

Чтобы любая падшая душа

Вкусила благодать, которая меня нашла,

И всяк со мною мог бы подтвердить

Предвечную любовь,

Какой лишь Ты один мог возлюбить.

В XVIII в. эти взгляды достигли большого влияния и в Северной Америке: в произведениях Джонатана Эдвардса часто указывается на несостоятельность и недостатки его арминианских оппонентов.

Карл Барт

Одной из наиболее интересных черт богословия Карла Барта является то, как оно взаимодействует с богословием периода ортодоксального протестантизма. Именно серьезность, с которой Барт относится к произведениям этого периода, частично объясняет использование в отношении общего подхода Барта термина "неортодоксия" (см. раздел "Неортодоксия" в главе 4). Особый интерес представляет рассмотрение К. Бартом доктрины Реформации о предопределении, поскольку это показывает, как он может заимствовать традиционные термины и придавать им радикально новое значение в контексте своего богословия.

Подход Барта к предопределению ("*Церковная догматика*", т.2, ч.2) основывается на двух главных посылах:

1. Иисус Христос - выбирающий Бог.
2. Иисус Христос - избранный человек.

Эта христологическая ориентация предопределения сохраняется на протяжении всего анализа этой доктрины. "В своей наиболее простой и всеобъемлющей форме доктрина о предопределении состоит в утверждении, что божественное предопределение представляет собой избрание Иисусом Христом. Однако, концепция избрания имеет двойное отношение - она относится к избирающему и к избранному". Так что же предопределил Бог? Ответ Карла Барта на этот вопрос состоит из нескольких компонентов, из которых особое значение имеют следующие:

1. "Бог избрал быть другом и партнером человека". Своим свободным и суверенным решением Бог избрал вступить в отношения с человеком. Таким образом, Барт утверждает божественное расположение к человеку, несмотря на его греховность и падшесть.
2. Бог избрал показать это расположение, отдав Христа во искупление человечества. "Согласно Библии именно это произошло в воплощении Сына Божьего, в Его смерти и страстях, и в Его воскресении из мертвых". Сам акт искупления человечества - выражение божественной самоизбранности быть искупителем падшего человечества.
3. Бог избрал полностью взять на Себя боль и цену искупления. Бог избрал принять крест Голгофы в качестве царского престола. Бог избрал принять участь падшего человечества, особенно в его страданиях и смерти. Чтобы искупить человечество Бог избрал путь Самоуничтожения и Самоуничтожения.
4. Бог избрал снять с нас негативные аспекты Своего суждения. Бог оставляет Христа, чтобы мы не были оставлены. То темное в предопределении, что должно было бы, утверждает Барт, быть уделом падшего человечества, направляется на Христа, Бога избирающего и избранного человека. Бог пожелал понести "отвержение, осуждение и смерть", которые являются неизбежными следствиями греха. Таким образом, "отвержение не может более стать уделом человечества". Христос понес то, что должно было бы понести греховное человечество, чтобы ему никогда не нужно было нести это.

"Если предопределение и содержит НЕТ, то это НЕТ не сказано человеку. Если оно влечет исключение и отвержение, то это не исключение и отвержение человека. Если оно направлено на осуждение и смерть, то это не осуждение и смерть человека".

Карл Барт, таким образом, исключает любое понятие о "предопределении человека к осуждению". Единственно, Кто предопределен к осуждению, это Иисус Христос, Который "извечно пожелал пострадать за нас".

Следствия этого подхода ясны. Несмотря на то, что представляется обратное, человечество не может быть осуждено. В конечном итоге, благодать восторжествует, даже над неверием. Доктрина Барта о предопределении устраняет возможность отвержения человечества. Поскольку Христос понес наказание и боль отвержения Богом, это никогда не может вновь стать уделом человечества.

Вместе с ее характерным акцентом на "победе благодати", доктрина Барта о предопределении указывает на всеобщее восстановление и спасение человечества - позиция, которая вызвала значительную критику со стороны авторов, которые в целом сочувственно относились к его общей позиции. Пример такого критика - Эмиль Бруннер:

"Что означает утверждение, что "Иисус является единственным по-настоящему отвергнутым человеком" для положения человечества? Очевидно вот что: "Не существует возможности осуждения... Решение уже было принято в Иисусе Христе для всего человечества. Не имеет значения, знают люди об этом или нет, верят ли они в это или нет. Они похожи на людей, которым кажется, что они погибают в штормящем море. Однако, в действительности они находятся не в море, где можно утонуть, а на мелководье, где утонуть нельзя. Они не знают об этом".

Предопределение и экономика: тезис Вебера

Одной из наиболее привлекательных сторон акцента, который кальвинизм делает на предопределении является его воздействие на взгляды людей, верящих в это предопределение. Особое значение имеет вопрос об уверенности: как может верующий узнать, что он среди избранных. Хотя Кальвин подчеркивает, что дела основанием для спасения не являются, он тем не менее дает понять, что они есть некое основание для уверенности. Дела можно считать "свидетельством того, что

Бог обитает и царствует в нас". Верующие не спасаются своими делами; их спасение проявляется в делах. "Благодать добрых дел... показывает, что дух усыновления дан нам". Это стремление видеть в делах свидетельство избранности можно считать первоосновой, вокруг которой формируется этика дел, имеющая яркий наставительный оттенок: благодаря деятельности в миру, верующий может успокоить свою встревоженную совесть тем, что он находится среди избранных.

Волнение по поводу вопроса об избранности впоследствии стало отличительной чертой кальвинистской духовности, и, как правило, кальвинистские проповедники и духовные писатели уделяли ему большое внимание. Однако, основополагающий ответ всегда оставался одним и тем же: верующий, совершающий добрые дела, действительно является избранным. Теодор Беза говорит об этом следующим образом:

"Именно по этой причине Св. Петр призывает нас посредством добрых дел убедиться в своем призвании и избранности. Дело не в том, что они являются причиной нашего призвания и избранности... Однако, поскольку добрые дела служат для нашей совести свидетельством того, что Иисус Христос обитает в нас, то, следовательно, мы не погибнем, будучи избранными к спасению".

И вновь мы находим ту же мысль: дела свидетельствуют о спасении, но не являются его причиной; они являются следствием спасения, а не его предусловием. Свидетельством апостериорных рассуждений верующий может прийти к выводу о своей избранности по ее следствиям (добрым делам). Наряду с прославлением Бога и проявлением благодарности верующего, подобные человеческие нравственные действия играют для встревоженной христианской совести жизненно важную психологическую роль, уверяя верующего, что он действительно избран.

Эта идея часто излагается в виде "практического силлогизма", довода, построенного по следующей модели:

Все, кто избраны, проявляют определенные признаки, являющиеся следствиями этого избрания. Я проявляю эти признаки Следовательно, я нахожусь среди избранных.

Этот *sylogismus practicus*, таким образом, усматривает основание для уверенности в избранности в наличии в жизни верующего "определенных признаков". Таким образом, существует сильное психологическое стремление доказать себе и всему миру свою избранность проявив ее признаки -

среди которых искреннее желание служить Богу и прославлять Его, трудясь в мире. Именно это стремление, как утверждает социолог Макс Вебер, стоит за возникновением в кальвинистских обществах капитализма.

Популярная версия тезиса М. Вебера гласит, что капитализм стал непосредственным результатом протестантской Реформации. Такое заявление представляется исторически неправдоподобным и, в любом случае, это не то, что хотел сказать Вебер. Он подчеркивал, что он "не имеет никакого намерения поддерживать столь глупый и доктринерский тезис, что дух капитализма... мог возникнуть лишь в результате определенного воздействия Реформации. Факты о том, что определенные важные формы капиталистической деловой организации были известны значительно раньше Реформации, являются сами по себе достаточным опровержением подобного утверждения".

Макс Вебер утверждал, что в шестнадцатом веке возник новый "дух капитализма". Объяснений требует не столько капитализм, сколько "конкретная форма капитализма".

Протестантизм, утверждает М. Вебер, выработал психологические предусловия, существенные для развития современного капитализма. Действительно, Вебер усмотрел основополагающий вклад кальвинизма в том, что он, являясь системой веры, выработал определенные психологические импульсы. Вебер делал особый акцент на понятии о "призвании", которое он связывал с кальвинистской идеей о предопределении. Кальвинисты, уверенные в своем личном спасении, смогли включиться в мирскую деятельность без серьезных волнений по поводу влияния ее на спасение. Стремление доказать свою избранность привело к активному стремлению к мирскому успеху - успеху, который, как указывают историки, не замедлил последовать.

В наши задачи не входит критическое исследование тезиса М. Вебера. Одни его считают полностью дискредитированным; в другие продолжают его разделять. Мы стремимся лишь отметить, что Вебер правильно указал, что религиозные идеи могут оказать мощное экономическое и социальное воздействие на формирование современного уклада жизни в Европе. Сам факт того, что Вебер утверждал, что религиозная мысль Реформации могла придать стимул развитию современного капитализма, является мощным свидетельством необходимости изучать богословие, чтобы правильно понять историю человечества. Он также указывает на то, что такие явно абстрактные идеи, как предопределение, могут оказать вполне конкретное воздействие на историю!

В настоящей главе был сделан краткий обзор обширнейшего материала, связанного с христианским пониманием человеческой природы, греха и благодати. Исследована была лишь небольшая часть споров, проходивших в христианстве. Тем не менее, были отмечены основные вехи, которые продолжают играть важную роль в современных дискуссиях об этих вопросах.

Вопросы к двенадцатой главе

1. Кратко опишите основные вопросы, вокруг которых вращался пелагианский спор.
2. Почему Августин верил в первородный грех?
3. Представьте себе, что вы объясняете идею о благодати человеку, не имеющему богословского образования, с ограниченным интервалом фиксации внимания. Что бы вы могли сказать об этой идее в 200 или менее словах?
4. Мартин Лютер ассоциируется с доктриной об "оправдании одной верой". Что он имел в виду под этим? Каковыми были другие альтернативы, которые он отверг?
5. "Если вы не предопределены, так станьте предопределенным". Как подобный взгляд связан с тезисом Макса Вебера о происхождении капитализма?

ГЛАВА 13. ДОКТРИНА О ЦЕРКВИ

Христианская доктрина о Церкви, обычно называемая экклесиологией (от гр. *ekklesia* - "церковь"), имеет большое значение для всех, кто стремится к пасторскому служению. Экклесиологические вопросы во многих точках пересекаются со служением. Каким организмом является Церковь? Экклесиология - область богословия, стремящаяся дать теоретическое обоснование институту, который на протяжении веков подвергался развитию и изменению в различных социальных и политических условиях. Изучение христианского понимания церкви позволяет узнать, каким образом различные институты приспособляются, чтобы выжить. Особенно важным периодом представляется Реформация, когда возник ряд направлений в экклесиологии, каждое из которых отражало определенные нужды, восприятия и возможности. Цель настоящей главы - исследование некоторых вопросов, вытекающих из этой истории развития на протяжении веков.

РАННЕЕ РАЗВИТИЕ ЭККЛЕСИОЛОГИИ

Экклесиология не представлялась важным вопросом для ранней Церкви. Восточная Церковь не обращала внимания на потенциальную важность этой проблемы. Большинство греческих отцов Церкви первых пяти веков ограничивались описанием Церкви, используя признанные библейские образы, решив не углубляться в дальнейшие исследования. Так, Исидор Пелусийский определял Церковь как "собрание святых, соединенных вместе правильной верой и отличным образом жизни". Можно выделить следующие элементы как получившие в это время всеобщее признание:

1. Церковь это духовное общество, которое заменяет Израиль в качестве народа Божьего в мире.
2. Все христиане объединяются во Христе, несмотря на различия в происхождении.
3. Церковь - хранительница истинного христианского учения.
4. Церковь собирает вместе верующих во всем мире, позволяя им расти в вере и святости.

Частично, это отсутствие интереса к доктрине о Церкви отражает политическую ситуацию того времени. Церковь в лучшем случае едва терпели, а в худшем жестоко преследовали. Она существовала в условиях враждебного языческого государства - Римской империи. После обращения императора Константина ситуация в корне изменилась. Богословы все больше стали проводить параллели между империей и Церковью - как негативные (например, Ипполит Римский, который видел в империи сатанинское подражание Церкви), так и позитивные (например, Евсевий Кесарийский, который видел в империи освященный Богом институт, которому предписано подготовить мир к пришествию царства Христова).

Усиление интереса к экклесиологическим вопросам вызвал один практический вопрос. Еще на ранней стадии истории церкви возникло соперничество между руководителями церквей, особенно Римской и Константинопольской. В течение первых четырех веков особым уважением пользовались такие христианские центры, как Александрия, Анти-охия, Константинополь, Иерусалим и Рим. Однако, в конце четвертого века стало ясно, что Рим, являясь столицей Римской империи, занимает особенно видное место. Термин "папа" (лат. *papa* - "отец") первоначально использовалось в отношении любого христианского епископа; постепенно, этот термин стал чаще всего использоваться в отношении самого значительного епископа Церкви - епископа Римского. Начиная с 1073 г., этот титул стал использоваться только в отношении Римского епископа. Стал возникать вопрос - какой властью обладает Римский епископ вне своей епархии?

В практическом смысле ответ на этот вопрос чрезвычайно прост -большой. Римского епископа (далее мы будем, несмотря на некоторый анахронизм, называть его "папой") часто призывали разрешать церковные споры во всем средиземноморском мире. Когда Несторий и Кирилл Иерусалимский запутались в бесчисленных христологических спорах, и стало ясно, что решения их спору не было, каждый из них поспешил в Рим, чтобы добиться поддержки папы.

Имел ли этот приоритет какие-либо богословские основания? Восточные церкви, не колеблясь, объявили, что таких оснований нет. Другие, однако, не были столь уверены. Папа был преемником Св. Петра, который принял мученическую смерть в Риме. Не давало ли новозаветное утверждение "первенства Петра" (Мф.16.18) преемникам Петра власть над другими? Многим, даже в восточных церквях, казалось, что каким-то непостижимым образом духовный авторитет апостола Петра передавался его преемникам на римской кафедре. Киприан Карфагенский, пример западного автора - настойчивого поборника первенства римского престола во всем христианском мире. Этому вопросу суждено было вновь привлекать к себе внимание на различных этапах церковной истории, из которых период Реформации самый очевидный пример.

Донатистский спор

В конечном итоге, именно Западная церковь задала тон богословским размышлениям о природе и сущности Церкви. Общим правилом развития христианской Церкви представляется, что оно вызывается спорами. Для начала существенных богословских размышлений необходим стимул. В случае экклесиологии, этим стимулом явился спор, начавшийся в римской Северной Африке и вошедший в историю как "донатистский спор".

При римском императоре Диоклетиане (284-313 гг.) христианская Церковь подверглась значительным гонениям. Гонения начались около 303 г. и закончились после обращения Константина и издания в 313 г. Миланского эдикта. Согласно эдикту от февраля 303 г. христианские книги должны были быть сожжены, а церкви снесены. Те христианские руководители, которые отдавали свои книги для сожжения получили название "*traditores*" - "те, кто передали". Одним из таких "*traditores*" стал Феликс из Аптунга, который позднее, в 311 г. рукоположил Цецилиана на епископскую кафедру в Карфагене.

Многие местные христиане были возмущены тем, что такому человеку было позволено участвовать в хиротонии, и заявили, что они не признают авторитет Цецилия. В результате этих событий было наложено пятно на иерархию католической церкви. Церковь должна быть чистой и не должна иметь в своих рядах таких людей. К тому времени, когда Августин вернулся в Африку в 388 г., эта отколовшаяся группа стала доминирующей в этом регионе и пользовалась широкой поддержкой местного африканского населения. Богословский спор был еще больше запутан социологическими вопросами; донатисты (названные по имени руководителя отколовшейся африканской церкви Доната: см. раздел "Доктрина Церкви" в главе 1) черпали поддержку среди местного населения, в то время как верными католичеством оставались, как правило, римские колонисты.

Затронутые здесь богословские вопросы имеют большое значение и непосредственно связаны с богословием Киприана Карфагенского -ведущей фигуры в Африканской церкви третьего века. В своей работе "*Единство католической церкви*" (251 г.) он отстаивал два важных, связанных между собой верования. Во-первых, схизма полностью и абсолютно неоправданна. Единство Церкви не может быть нарушено под каким бы то ни было предлогом. Выход из Церкви означал отказ от любой возможности спасения. Во-вторых, из этого следовало, что падшие епископы или схизматики лишены способности совершать таинства или быть служителями в христианской Церкви. Выйдя за пределы Церкви, они потеряли свои духовные дары и власть. Им не должно быть позволено рукополагать священников или рукополагать епископов. Любого человека, кого они рукоположили, следует считать рукоположенным незаконно, а кого они крестили следует также считать крещенным незаконно.

Что же происходит, если епископ отрекся при гонениях, а затем покаялся? Теория Киприана Карфагенского двусмысленна и может быть истолкована двояко:

1. Своим падением епископ совершил грех вероотступничества. Этим он поместил себя вне церковной ограды, и поэтому нельзя считать совершаемые им таинства законными.
2. Своим покаянием епископ восстанавливается в благодати и поэтому, может законно совершать таинства.

Донатисты приняли первый подход, а католики (как стали называться их оппоненты) приняли второй.

Донатисты считали, что вся система таинств католической церкви была испорчена. Поэтому, необходимо было заменить "*traditores*" людьми, оставшимися во время преследований твердыми в своей вере. Необходимо было "перекрестить" и заново рукоположить всех, кто был крещен или рукоположен падшими священнослужителями. Это неизбежно привело к расколу. Ко времени возвращения Августина в Африку, раскольническая фракция насчитывала больше членов, чем Церковь, от которой она откололась.

И все же Киприан Карфагенский полностью запретил какую бы то ни было схизму. Одним из величайших парадоксов донатистской схизмы являлось то, что она стала следствием принципов, принадлежащих Киприану, однако, противоречила этим принципам. В результате, как донатисты, так и католики обратились к авторитету Киприана - однако, к совершенно различным аспектам его учения. Донатисты подчеркивали вопиющий характер вероотступничества; католики делали акцент на невозможности схизмы. Возникла патовая ситуация, которая продолжалась до тех пор, пока на кафедру г. Гиппон не прибыл Августин. Ему удалось разрешить противоречия в наследии Киприана и выдвинуть "августинианский" взгляд на Церковь, который с тех пор стал пользоваться огромным влиянием.

Во-первых, Августин подчеркивает "греховность христиан". Церковь не должна быть обществом святых, но "смешанным телом" (*corpus permixtum*) святых и грешников. Августин находит этот образ в двух библейских притчах: притче о сети, которая захватывает множество рыб, и притче о плевалах и пшенице. Именно эта вторая притча (Мф. 13.24-31) имеет значение и заслуживает дальнейшего обсуждения.

В притче рассказывается о крестьянине, который посеял семена, однако, затем обнаружил, что взошла не только пшеница, но и сорняки. Что можно было сделать по этому поводу? Попытка отделить пшеницу от сорняков на поле привела бы к судебной ошибке - попытка уничтожить сорняки нанесла бы повреждения и пшенице. Однако, при сборе урожая срезаются все растения - пшеница и плевелы - а затем сортируются без всякой опасности повреждения пшеницы. Таким образом, отделение добра от зла происходит в конце времен, а не в истории.

С точки зрения Августина, эта притча относится к Церкви в мире. Следует ожидать, что она будет состоять как из святых, так и из грешников. Попытка их отделения в этом мире преждевременна и неправильна. Это разделение произойдет во времени Божьем, в конце истории. Человек не может вместо Бога совершать этот суд и разделение. Так в каком же смысле Церковь является святой? Для Августина, эта святость заключается не в ее членах, а в Христе. Церковь не может быть собранием святых в мире, поскольку ее члены запятнаны первородным грехом. Однако, Церковь освящается Христом - эта святость будет усовершенствована и окончательно реализована во время последнего суда.

Наряду с этим богословским анализом, Августин делает практическое наблюдение о том, что донатисты сами не соответствовали своим высоким нравственным стандартам. Донатисты, как и католики, вполне могли напиваться или избивать людей.

Во-вторых, Августин утверждает, что как схизма, так и *"traditio"* (передача властям христианских книг или любая другая форма вероотступничества) относятся к грехам - однако, с точки зрения Киприана, схизма является более серьезным грехом. Донатисты были, таким образом, виновны в серьезном искажении учения великого североафриканского епископа-мученика.

На основании этих соображений Августин утверждает, что донатизм фатально ущербен. Церковь является и должна быть смешанной группой. Грех становится неизбежным аспектом жизни Церкви в нынешнем веке, и не может быть ни поводом, ни оправданием для схизмы. Однако, именно схизме, которой так опасался Августин, суждено было произойти в шестнадцатом веке, и в результате Реформации в Западной Европе образовались раскольные протестантские Церкви. Именно к этим важным событиям мы сейчас и обращаемся.

РЕФОРМАЦИОННЫЕ СПОРЫ

Шестнадцатый век имел огромное значение для рассуждений о природе и сущности христианской Церкви. Деятели Реформации были убеждены в том, что современная им Церковь потеряла из виду доктрину о благодати, которую Мартин Лютер считал центром христианской благовести. Так, Лютер объявлял, что его доктрина об оправдании одной верой служит *"articulus stantis et cadentis ecclesiae"* ("догматом, на котором стоит Церковь"). Убежденный в том, что католическая церковь потеряла из виду эту доктрину, он (с некоторым нежеланием) пришел к выводу, что она потеряла право именоваться подлинной Церковью.

Его католические оппоненты встретили его утверждение со смехом. Лютер лишь создавал раскольную фракцию, которая не имела никакого отношения к Церкви. Иными словами, он был схизматиком - а разве сам Августин не осудил схизму? Разве не делал он сильный акцент на единстве Церкви, которое Лютер грозил нарушить? Казалось, что М. Лютер мог утверждать доктрину Августина о благодати, лишь отрицая доктрину Августина о Церкви. Именно в контексте этих противоречий между двумя аспектами богословской мысли Августина, которые в шестнадцатом веке стали непреодолимыми, следует рассматривать то, как понимали природу Церкви деятели Реформации.

Мартин Лютер

Ранние взгляды Лютера на природу Церкви отражают его акцент на Слове Божьем: Слово Божье все покоряет, и там, где оно покоряет и добивается истинного повиновения Богу, находится Церковь.

"Четким признаком, по которому можно отличить христианскую общину, является то, что в ней проповедуется истинное Евангелие. Ибо точно так, как знамя войска - четкий признак, по которому можно узнать, какой военачальник и войско вышли в поле, так и Евангелие - четкий признак, по которому видно, что станом стали Христос и Его войско... Где нет Евангелия и правит человеческое учение, там нет христиан, а есть лишь язычники, независимо от того, сколь многочисленны они и какой праведный образ жизни они ведут".

Таким образом, рукоположенное епископом священство - еще не обязательно гарантия существования Церкви, в то время как евангельская проповедь - самое существенное для бытия этой Церкви. "Где есть слово, там есть вера; а где есть вера, там есть истинная Церковь". Видимая Церковь основана на проповеди Слова Божьего: ни одно человеческое собрание не может претендовать на то, чтобы быть "Церковью Божьей", если оно не основано на этом Евангелии. Важнее проповедовать то же Евангелие, что и апостолы, чем принадлежать к организации, которая исторически восходит к ним. Аналогичное понимание Церкви разделял и Филипп Меланхтон, коллега Лютера по Виттенбергу, который воспринимал Церковь главным образом в свете ее функций как средства передачи благодати.

Однако, если воспринимать Церковь не организационно, а в свете проповеди Евангелия, то как мог Лютер отделить свои взгляды от взглядов радикальных реформаторов? Сам Лютер признавал, что "Церковь остается святой даже в том случае, если в ней преобладают фанатики [так он называл радикалов], при условии, что они не отвергают Слово и таинства". Лютер высказывался за необходимость организованной Церкви, объявляя, что историческая организация Церкви представляет собой богоданное средство благодати. Однако, утверждая в противовес радикалам, что Церковь является видимой и организованной, Лютер оказался в трудном положении, пытаясь отделить свои взгляды от взглядов своих католических оппонентов. Он сам прекрасно осознавал эту трудность:

"Мы со своей стороны признаем, что в папстве есть много хорошего и христианского; действительно, все, что есть христианского и хорошего находится там и пришло к нам из этого источника. Например, мы признаем, что в папской Церкви есть истинное Священное Писание, истинное крещение, истинное таинство алтаря, истинные ключи к прощению грехов, истинное служение священства, истинный катехизис в форме молитвы "Отче наш", 10 заповедей и догматов Символа Веры".

Следовательно, Лютер вынужден признать, что "ложная Церковь имеет лишь видимость Церкви, хотя она обладает всеми христианскими атрибутами". Иными словами, средневековая церковь могла выглядеть как настоящая, однако, в действительности она была чем-то иным.

Таким образом становится очевидным, что подход Лютера имел определенные слабости и недостатки. Частично, они могут отражать общее мнение в кругах Реформации в 1520-е годы о том, что отделение от католической церкви - дело временное. Зачем разрабатывать пространные теории Церкви для оправдания раскольных евангелических фракций, если воссоединение с реформированной католической церковью лишь дело времени? Только в 1540-е годы, когда стало ясным, что такое воссоединение - пустая мечта, протестантские богословы стали уделять существенное внимание формулировке характерно протестантских доктрин Церкви. Наиболее значительный из этих авторов, вероятно, Жан Кальвин.

Жан Кальвин

В 1541 г. произошло событие, имеющее для Реформации чрезвычайно большое значение. Регенсбургский диспут закончился неудачей. Эта конференция была последней попыткой достичь компромисса между католиками и протестантами, что позволило бы последним воссоединиться с церковью, из которой они временно вышли. Следует подчеркнуть, что реформаторы считали себя вышедшими из католической

церкви временно. После улучшения ситуации они собирались вернуться. Неудача в Регенсбурге положила конец этим надеждам.

Возникла новая ситуация. До 1541 года протестантским авторам не было необходимости разрабатывать теории Церкви. Ранняя ексхиология Лютера была рассчитана на то, чтобы оправдать временный выход из Церкви. В ней недостает строгости и убежденности, именно потому, что Лютеру не было необходимости разрабатывать полномасштабную теорию Церкви. В конце концов, возвращение в католическую церковь казалось не за горами. Второе поколение реформаторов, среди которых первое место занимает Жан Кальвин, столкнулось с необходимостью разработки последовательной и систематической ексхиологии, основанной на осознании того, что отделение от католической церкви затянется на неопределенный срок.

С точки зрения Кальвина, признаками истинной Церкви являются:

- 1) проповедь Слова Божьего;
- 2) правильное совершение таинств.

Поскольку римско-католическая церковь не удовлетворяла даже этому минимальному определению Церкви, протестанты, покидая ее, были полностью оправданы. А поскольку евангельские церкви удовлетворяли этому определению, не существовало оправданий для дальнейших разделений в них. Этот вопрос имеет особое значение, отражая политическое суждение Кальвина о том, что дальнейшая фрагментация в евангельских общинах вредна для дела Реформации.

Кальвин далее утверждал, что в Библии существуют конкретные указания относительно правильного порядка служения в видимой Церкви, так что определенная форма церковного устройства теперь стала предметом доктрины. Иными словами, он включил в понятие "чисто проповедуемое Евангелие" специфическую форму церковной администрации (здесь он заимствует термин "*administratio*" из области светского управления).

Минималистское определение Церкви, данное Кальвином, приобретает теперь новое значение. Истинная церковь действительно находится там, где правильно проповедуется Евангелие и правильно совершаются таинства, - однако, считается, что это определение Церкви включает конкретную форму церковного устройства и управления. Кальвин, ссылаясь на "порядок, которым Господь хотел, чтобы управлялась Его Церковь", разработал подробную теорию церковного управления, основанную на его толковании Нового завета, с заимствованием множества терминов из сферы управления Римской империей. В отличие от утверждений радикалов, Кальвин настаивал на том, что конкретная форма церковного устройства и управления заложена в самом Священном Писании. Так, Кальвин считал, что принцип пасторского управления Церковью дан Самим Богом, как и разграничения между "служителями", "старейшинами", "диаконами" и "народом".

Кальвин провел важное разграничение между видимой и невидимой Церковью. На одном уровне Церковь - община верующих христиан - видимая группа. Однако, она также - общество святых и собрание избранных - невидимая сущность. В своем невидимом аспекте Церковь - невидимое собрание избранных, известное только Богу; в своем видимом аспекте она - общество верующих на земле. Первый подразумевает лишь избранных; второй включает как добрых, так и злых, избранных и отверженных. Первый - предмет надежды и веры, второй - современная реальность. Различие между ними является эсхатологическим: невидимая Церковь - Церковь, которая возникнет в конце времени, когда Бог осуществит последний суд над человечеством. Кальвин подчеркивает, что ради невидимой Церкви, истинного Тела Христова, все верующие обязаны оставаться в рамках видимой Церкви, несмотря на ее слабости. Однако, несмотря на все эти разграничения, существует лишь одна Церковь - единая сущность во главе которой стоит Христос.

Разграничение между видимой и невидимой Церковью имеет два важных следствия. Во-первых, предполагается, что видимая Церковь будет включать как избранных, так и отверженных. Об этом четко говорил Августин в своем осуждении донатистов, основываясь на притче о пшенице и плевелах (Мф. 13.24- 31). Проводить различия между ними, соотнося человеческие качества с божественной милостью, не входит в человеческую компетенцию (во всяком случае, доктрина Кальвина о предопределении исключает подобные основания для избранности).

Во-вторых, однако, необходимо задать вопрос о том, какие из различных видимых церквей соответствуют невидимой церкви. Кальвин, таким образом, признает необходимость формулировки объективных критериев, по которым можно судить о подлинности данной церкви. Указывается два подобных критерия: "Везде, где мы видим, что Слово Божье проповедуется чисто и к нему прислушиваются, а таинства совершаются в соответствии с наставлениями Христа, мы можем не сомневаться, что Церковь существует". Таким образом, истинная Церковь определяется не качеством членов, но присутствием установленных средств благодати. Интересно отметить, что Кальвин не следует примеру Мартина Букера - страсбургского реформатора, у которого он столь многому научился, который сделал дисциплину признаком истинной Церкви; хотя он и был озабочен необходимостью добродетельной дисциплины членов Церкви, Кальвин не считал, что это существенно для определения или оценки Церкви.

Взгляды Кальвина представляют также значение в связи с еще одним аспектом доктрины о Церкви. Определив природу Церкви, Кальвин переходит к исследованию ее значения. Зачем вообще необходима Церковь, имея в виду организацию, а не здание? Точно так, как Бог искупил людей в рамках исторического процесса через воплощение, Он освящает их в рамках того же процесса через организацию, специально посвященную этой цели. Бог использует определенные мирские средства для достижения спасения избранных. Церковь, таким образом, определяется как богоустановленная структура, в рамках которой Бог совершает освящение избранных. Кальвин выражает эту идею следующим образом:

"Я начну с Церкви, в лоне которой Бог рад собирать Своих детей, не только для того, чтобы они питались ее помощью и служением, пока они младенцы и дети, но чтобы они находились под ее материнским попечением, пока они не возмужают и достигнут цели веры. "Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает" (Мр.10.9). Для тех, кому Бог -Отец, Церковь - мать".

Жан Кальвин подтверждает эту высокую доктрину о Церкви, цитируя две великие экклесиологические максимы Киприана Карфагенского: "Вы не можете иметь Бога своим Отцом, не имея Церковь своей матерью" и "Вне Церкви не существует надежды на прощение грехов или какое-либо спасение", (см. раздел "Донатистский спор" выше).

Доктрина Кальвина о Церкви напоминает нам, что ни в коей мере нельзя изображать реформаторов радикальными индивидуалистами, не оставляющими места для корпоративной концепции христианской жизни. Образ "Матери - Церкви" (который Кальвин заимствует у Киприана Карфагенского) подчеркивает корпоративные аспекты христианской веры:

"Узнаем же из простого слова "мать", сколь полезно (и, действительно, необходимо) узнать ее. Не существует другого пути в жизнь, если эта мать не выносит нас в своем чреве, не вскормит нас своей грудью, и не сохранит нас под своей заботой и попечительством".

Это высказывание несет в себе ряд сильных богословских образов, из которых самым сильным представляется образ Слова Божьего, которое зачинает нас в чреве Церкви. Однако, на данном этапе нас привлекают именно практические аспекты этого образа восприятия Церкви. Институт Церкви необходимое, полезное, богоданное и богоосвященное средство духовного роста и развития. Контраст с радикальной Реформацией, к которой мы сейчас обращаемся, довольно разителен.

Взгляд на Церковь радикальной Реформации

С точки зрения радикалов, например Себастиана Франка и Менно Симонса, апостольская Церковь была полностью скомпрометирована своей близкой связью с государством, восходящей ко времени обращения императора Константина. Как институт, Церковь была испорчена человеческой борьбой за власть и амбициями. С. Франк писал об этом следующим образом:

"Я верю в то, что внешняя Церковь Христова, включая все ее дары и таинства, из-за вмешательства и опустошающего действия антихриста после смерти апостолов, была взята на небеса и в настоящее время она сокрыта в Духе и истине Таким образом, я совершенно уверен в том, что в течение четырнадцати веков не существовало какой-либо соборной Церкви или таинств".

Истинная Церковь находилась лишь на небесах, а на Земле существовали всего лишь ее пародии.

Акцент радикалов на необходимости отделения Церкви от светского общества особенно ясно проявился в споре об отношении к власти. Деятели радикальной Реформации воспринимали Церковь как "альтернативное общество" в русле европейской культуры шестнадцатого века. Точно так, как доконстантиновская Церковь существовала в рамках Римской империи, однако, отказываясь подчиниться ее стандартам, так радикальная Реформация рассматривала свое существование параллельно, но не в рамках структур шестнадцатого века. С точки зрения Менно

Симонса, Церковь была "собранием праведных", находящимся в противоречиях с миром, а не "смешанным телом":

"Воистину, те, кто лишь похваляются Его именем, не есть истинная община Христова. Истинная община Христова - это те, кто воистину обращены, рождены свыше от Бога, разум которых преобразился через слышание Слова Божьего и которые стали детьми Божьими".

Совершенно очевидно, что здесь присутствуют широкие параллели с донатистским взглядом на Церковь как на святое и чистое тело (см. раздел "Донатистский спор" выше), изолированное от разлагающих влияний мира, и готовое сохранить свою чистоту и отчетливость любыми необходимыми дисциплинарными мерами.

Это понятие о Церкви как о верном остатке, находящемся в конфликте с миром, согласовывалось с анабаптистским опытом гонений со стороны сил антихриста, олицетворенных магистратами. Радикальная Реформация в целом отрицательно относилась к использованию притеснений и проводила политику непротivления. Яков Гуттер давал своей аполитичной позиции богословское оправдание, обращаясь к примеру Христа: "Как видно каждому, мы не имеем никакого физического оружия, например копий или мушкетов. Своими словами и делами мы хотим показать, что мы - истинные последователи Христа". Ганс Денк, объявляя, что "насилие не относится свойством Божьим" ссылаясь на кротость Христа перед лицом Его обвинителей.

Наиболее четкое утверждение в общем анабаптистского отношения к светской власти содержится в Шлейтхеймском исповедании (1527 г.), шестая и седьмая статьи которого объясняют и оправдывают политику неучастия в светских делах и непротivления светской власти. Принуждение находится вне "совершенства Христова" (то есть вне радикального сообщества); в общине нет места физическому насилию.

"Бог объявил, что меч находится вне совершенства Христова... Христианину не должно служить магистратом по следующим причинам. Правление магистрата осуществляется по плоти, однако, жизнь христианина проходит по Духу. Дома и жилища магистрата находятся в мире, однако, жилища христианина на небесах; члены магистрата - граждане мира, однако, христиане принадлежат небу; оружие магистрата - физическое, направленное против плоти, однако, оружие христианина - духовное, направленное против диавола. Дети мира вооружены сталью и железом, однако, христианин вооружен только доспехами Божьими, истиной, праведностью, миром, верой, спасением и Словом Божьим".

Анабаптизм поддерживал дисциплину в своем сообществе через "запреты", посредством которых членов церкви можно было исключать из анабаптистских общин. Это дисциплинарное средство считалось существенным для самосознания подлинной Церкви. Одной из причин, по которой анабаптисты настаивали на радикальном отделении от церкви основного течения (практика, которая до сих пор сохраняется в церкви амишей округе Ланкастер, штат Пенсильвания), была неспособность этих церквей сохранить в своих рядах должную дисциплину. Шлейтхеймское исповедание обосновывало свою доктрину запрета словами Христа, записанными в Евангелии от Матфея 18.15-20:

"Запрет используется в отношении тех, кто посвятил себя Господу, кто ходит в Его заповедях, всех тех, кто крещен в единое Тело Христово и называется братьями и сестрами, однако, кто ненамеренно впал в грех. Таким людям надлежит дважды сделать замечание втайне, а в третий раз их надлежит наказать публично, или изгнать (Мф.18)".

"Запрет" выполнял одновременно предохранительную и исправительную функцию, давая стимул к исправлению тем, кто находится под запретом, и предотвращая других от того, чтобы следовать их примеру. Польский Раковианский катехизис приводит пять причин для поддержания строгой дисциплины в анабаптистских общинах, которые в большей части отражают их политику радикального отделения:

1. Исцеление отпавших членов, чтобы вернуть их в общение со всей Церковью.
2. Предупреждение других от совершения того же нарушения.
3. Предотвращение беспорядка в Церкви.
4. Для того, чтобы о Слове Божьем не шла дурная слава за пределами общины.
5. Для предотвращения осквернения славы Божьей.

Несмотря на свои пастырские цели, "запрет" часто трактовался весьма сурово, так что члены общины избегали каких-либо социальных контактов с человеком, находящимся под запретом, а также с членами его семьи.

ПРИЗНАКИ ЦЕРКВИ

Центральная тема экклесиологии связана с четырьмя "признаками" Церкви - то есть четырьмя определяющими характеристиками христианской Церкви, зафиксированными в христианских символах веры. Эти символы утверждают веру в "единую, святую, соборную и апостольскую Церковь". Четыре определения, включенные в эту фразу - "единая", "святая", "соборная" и "апостольская" - стали известны как "признаки" Церкви и, начиная с четвертого века, играли важную роль в экклесиологических дискуссиях. Ниже мы попытаемся вкратце рассмотреть каждый из них.

"Единая"

Единство Церкви имело центральное значение для христианской мысли по вопросу о признаках Церкви. Всемирный совет церквей - одна из важнейших современных организаций в сфере христианского единства - определяет себя как "братство церквей, исповедующих Господа нашего Иисуса Христа Богом и Спасителем". Однако, именно это определение допускает существование множества церквей - англиканской, баптистской, методистской, православной, пресвитерианской, римско-католической и так далее. Как же можно говорить о "единой Церкви", когда существует такое множество церквей? Или о "единстве Церкви", когда она столь четко разъединена на организационном уровне?

Можно указать на два эпизода в церковной истории как имеющих особое значение в связи с этим вопросом. Первый относится к Северной Африке третьего века, когда разделение в Церкви стало потенциально разрушительной чертой. В ходе гонений при императоре Деции (250-251 гг.) множество христиан оставили веру перед лицом притеснений. Сразу возникли разделения относительно того, как относиться к таким людям: означало ли это падение конец их веры, или они могли быть восстановлены в Церкви через покаяние? Мнения резко разделились и возникли серьезные разногласия и напряженность. (Рассмотренный выше донатистский спор можно считать развитием этой нерешенной проблемы в ответ на позднейшие Диоклетиановы гонения.)

В своей работе *"О единстве католической Церкви"* (251 г.), написанной в ответ на кризис, возникший в результате гонений Деция, Киприан Карфагенский настаивал на абсолютном единстве Церкви, сравнивая ее с "цельной ризой Христовой", которую нельзя разделить, ибо она соткана сверху донизу. Нарушение этого единства приведет к разрушению ее сущности.

"Каждый, кто отделяется от Церкви, примыкает к прелюбодейке и отделяется от обетовании Церкви. Отошедший от Церкви Христовой не может получить награды Христовы. Нельзя иметь Бога Отцом, не имея Церковь матерью. Если бы кому-то из находящихся за бортом Ноева ковчега удалось спастись, то можно было бы считать, что существует спасение вне Церкви".

Существует всего одна Церковь и спасение за ее оградой невозможно. *Extra ecclesiam nulla salus* - "вне Церкви нет спасения". Впоследствии Киприан Карфагенский принял мученическую смерть, что придало его идеям о единстве особый статус в регионе, а также заставило Августина делать на них значительный акцент в своих произведениях.

Реформация шестнадцатого века также стала свидетелем споров об этом вопросе. Как, раздавался вопрос, могли реформаторы оправдать создание раскольных церквей, которые вели к нарушению церковного единства? (Следует помнить, что Реформация проходила в западноевропейской обстановке, в которой единственной значительной церковной группой была ранее более или менее неделимая римско-католическая церковь). Как отмечалось выше, деятели Реформации отвечали утверждением, что средневековая церковь была до такой степени испорчена, что ее нельзя было считать Церковью в строгом смысле слова. Таким образом, была подготовлена почва для взрывного увеличения числа вероисповеданий.

После того, как был установлен принцип отделения от материнской церкви по доктринальным причинам, мало что можно было сделать, чтобы пресечь этот процесс. Так, в шестнадцатом веке англиканская церковь откололась от средневековой католической церкви; в восемнадцатом веке от англиканской церкви откололось методистское течение; в девятнадцатом веке методизм в вопросе о предопределении разделился на уэслианскую и кальвинистскую церкви. Начиная с шестнадцатого века стало ясно, что идею о "единой Церкви" нельзя более понимать социологически и организационно.

Столкнувшись с явным противоречием между теоретической верой в "единую Церковь" и суровой реальностью множественности церквей, некоторые христианские авторы стали разрабатывать подходы, позволяющие воспринимать последние в рамках первой. Можно указать на четыре подхода, каждый из которых имел сильные и слабые стороны.

1. Империалистский подход, объявляющий, что существует всего одна реальная церковь, которая заслуживает звания истинной Церкви, а все остальные церкви ложны или в лучшем случае отдалены приближениями к ней. Эта позиция была характерна для римского католицизма до II Ватиканского собора (1962-1965), который сделал важный шаг признания других церквей братьями и сестрами во Христе.

2. Платонический подход, проводящий основополагающее разграничение между реальной церковью (являющейся видимой исторической реальностью) и идеальной Церковью. Этот подход встретил относительно мало поддержки в христианском богословии основного течения, хотя некоторые исследователи утверждают, что эту идею можно усмотреть в том, как Реформация делала разграничение между "видимой" и "невидимой" Церквями. Однако, как мы отмечали выше, это разграничение лучше истолковывать в эсхатологическом свете.

3. Эсхатологический подход, считающий, что нынешнее разделенное состояние Церкви будет в последний день отменено. Нынешняя ситуация является временной и будет исправлена во время эсхатологического исполнения. Такое понимание стоит за разграничением между "видимой" и "невидимой" Церковью, которое проводил Кальвин.

4. Биологический подход, сравнивающий историческую эволюцию Церкви с ветвями дерева. Этот образ, разработанный немецким пиетистским автором восемнадцатого века Николаусом фон Цинцендорфом и с энтузиазмом принятый англиканскими авторами в следующем веке, позволяет усмотреть органическое единство различных реальных церквей - например, римско-католической, англиканской, православных церквей - несмотря на их различия.

Однако, в последние годы многие богословы, интересующиеся экуменизмом (от гр. *oecumene* - весь мир; в настоящее время обычно понимается как "движение, занимающееся содействием церковному единству"), утверждают, что необходимо возродить истинный принцип "единства Церкви" после многих веков искажений. Максима *"ubi Christus, ibi ecclesia"* ("где есть Христос, там есть Церковь"), принадлежащая Игнатию Антиохийскому указывала на то, что единство

Церкви основано на Христе, а не каком-либо культурном или историческом факторе. На протяжении всего Нового Завета, утверждали они, разнообразие местных церквей не считалось ущемлением единства Церкви.

Церковь уже обладает единством, вытекающим из ее общего божественного призвания, которое выражается в различных сообществах, культурах и обстановках. "Единство" не следует понимать социологически или организационно, но богословски. Ганс Кюнг подчеркивает этот вопрос в своем магистрском исследовании *"Церковь"*:

"Единство Церкви является духовной сущностью... Один и Тот же Бог собирает рассеянных со всех мест и времен и делает их единым народом Божиим. Один и Тот же Христос Своим словом и Духом соединяет всех вместе одними и теми же братскими узами Тела Христова... Церковь едина, и поэтому должна быть единой".

Г. Кюнг подчеркивает, что единство Церкви основано на спасительных трудах Бога во Христе. Это ни в коей мере не противоречит тому, что Церковь приспосабливается к местным культурным условиям, что приводит к образованию местных церквей. По словам Г. Кюнга:

"Единство Церкви предполагает множественность церквей; различным Церквам не нужно отвергать свои истоки или свое конкретное положение; их язык, их история, их обычаи и традиции, их образ жизни и мысли, их личностная структура могут фундаментально отличаться, и никто не имеет права лишать их этого. Одно и то же не подходит для всех, всегда и везде".

Проиллюстрировать это можно на примере англиканства, семейства церквей, исторические истоки которого лежат в английской Реформации. Тридцать девять догматов (1571 г.), которые в то время излагали характерные черты этого движения, являются не чем иным, как утверждением основных положений католической веры, признавая в то же время значительную степень свободы в связи с потенциальными областями раздора (что явствует из завуалированного рассмотрения крайне спорного вопроса о предопределении в догмате XVII). Если англиканство "и обладает "существенными чертами", то эти "существенные черты" те же, что у всей Церкви Божьей, частью которой является англиканство. Можно утверждать, что отличительные черты англиканства заключаются в применении им Евангелия к конкретной исторической ситуации - Англии, а впоследствии и британских колониях. Американский англиканский богослов Льюис Вейль говорит об этом следующим образом:

"Евангелие в англиканстве, таким образом, выступает в качестве одной гранью обширной мозаики. По существу своему оно соответствует Евангелию, которое провозглашают и которому верят во всем мире. Однако, оно также характеризуется своими особенностями как восприятие спасительных дел Божьих в конкретной культуре и формируется взглядами и ограничениями людей, которые сами стремились претворить в жизнь Евангелие в конкретной ситуации".

Это представляет собой утверждение основополагающего единства христианской Церкви, признавая в то же время необходимость приспособления к местным обстоятельствам.

Стремительный рост евангелического движения в современной Церкви имеет большое значение в связи с доктриной Церкви. Оно становится всемирным трансденоминационным движением, которое способно сосуществовать во всех основных вероисповеданиях Западной церкви, включая и римско-католическую церковь. Движение не привязано неразрывно к какому-либо конкретному вероисповеданию. Евангелическая приверженность корпоративной концепции христианской жизни не влечет за собой конкретного определения богословия Церкви (см. раздел "Евангелизм" в главе 4). Именно потому, что оно не имеет определяющей или ограничивающей экклесиологии, оно может приспособиться практически к любой форме церковного устройства.

Хорошим примером этому может послужить история движения. В настоящее время известно, что евангелические настроения были глубоко укоренены в итальянской церкви в 1520-1530-е гг., когда видные итальянские церковные руководители (включая нескольких кардиналов) регулярно

собирались в целом ряде городов для изучения Священного Писания и произведений протестантских реформаторов. Не наблюдалось каких-либо трений между евангелической духовностью и католической экклесиологией; лишь в 1540-е годы, когда обстановка радикально политизировалась из-за вмешательства имперской политики в богословские споры, евангелическое движение стало считаться дестабилизирующим влиянием в итальянской церкви.

В настоящее время известно, что аналогичные тенденции происходят в римско-католической церкви в Соединенных Штатах, когда все большее число членов находят, что евангеликализм отвечает их духовным нуждам, однако, они не считают (и не обязаны считать), что их участие в евангелической духовности влечет за собой отказ от их приверженности католическим церковным структурам. Единство Церкви здесь основывается не на какой-либо конкретной экклесиастической организационной системе, а на общей приверженности Евангелию - Благой вести Иисуса Христа.

"Святая"

Ранее мы уже отмечали, что идея о единстве Церкви казалась фатально дискредитированной разросшимся числом деноминаций. Теоретическому единству Церкви противоречила реальность, в которой Церковь выглядела разделенной и расчлененной. Это же противоречие между теорией и опытом возникает и в случае с утверждением о "святости" Церкви, когда как прошлая история, так и нынешний опыт этой организации указывают на греховность как Церкви, так и членов.

Как можно примирить теоретическую святость Церкви и греховность христианских верующих? Наиболее значительную попытку привести опыт в соответствие с теорией можно усмотреть в таких сектантских движениях, как донатизм и анабаптизм. Оба эти движения придавали большое значение внешней святости членов Церкви, отлучая тех, кого считали не соответствующим установленным стандартам святости. Этот строгий подход противоречил значительной части Нового Завета, где утверждались "погрешимость" и "прощаемость" - если можно употребить такой неологизм - верующих. Другие утверждали, что можно провести разграничение между святостью Церкви и греховностью ее членов. Такое утверждение ставит сложный богословский вопрос о том, может ли Церковь существовать без членов и подразумевает невоплощенную Церковь, не имеющую какой-либо реальной связи с людьми.

Другой подход основывается на эсхатологической перспективе. Церковь в настоящее время столь же грешна как и ее члены; тем не менее, в последний день она будет очищена. "Каждый раз, когда я говорил о том, что Церковь не имеет пятна или складки, я не имел в виду, что она уже является таковой, но что она должна подготовиться быть такой во времена, когда она также предстанет в славе" (Августин). "Церковь будет... без пятна и складки... лишь в нашем вечном доме, но не на пути к нему. Как напоминает нам 1 Ин.1.8, говорить, что мы не имеем греха, значит, обманывать себя" (Фома Аквинский).

Вероятно, чтобы понять эту проблему, наиболее полезно будет более подробно исследовать термин "святая". В современном нашем языке этот термин имеет ассоциации с "нравственностью", "безгрешностью" и "чистотой", что часто имеет мало общего с поведением падших людей. Древнееврейский термин "*kadad*", лежащий в основе новозаветной концепции святости, имел, однако, значение "выделенности" или "отделенности". Присутствует сильный оттенок "посвящения": быть святым означает быть выделенным и посвященным служению Божьему. Основополагающим элементом ветхозаветной идеи о святости является "кто-то или что-то, что Бог выделил". Новый Завет практически полностью сводит эту идею к личной святости. Он отвергает возможность "святых мест" или "святых вещей". Люди могут быть "святыми" лишь в том, что они посвящены Богу, и выделены из мира своим божественным призванием. Целый ряд богословов высказывал мнение о соотношении между идеями о "Церкви" (обозначающее ее греческое слово может иметь значение "те, кто призваны") и "святых" (то есть людей, которые были выделены из мира, благодаря своему божественному призванию).

"Святость Церкви" таким образом подразумевает святость Того, Кто призвал эту Церковь и ее членов. Церковь была отделена от мира, чтобы свидетельствовать о благодати и спасении Божьем.

В этом смысле существует явная связь между тем, что Церковь представляется "святой" и тем, что она является "апостольской". В своих коннотациях термин "святая" является богословским, а не нравственным, утверждая призвание Церкви и ее членов и надежду, что когда-то Церковь разделит жизнь и славу Бога.

"Вселенская" (Кафолическая)

Термин "кафолическая" (англ. *catholic*), особенно в нерелигиозных кругах, часто путают с "римско-католическая" (англ. *Roman Catholic*). Хотя такая путаница является понятной, следует сохранять должное разграничение между этими двумя терминами. "Кафолически" не только римско-католики, точно так как не только православные (англ. *Orthodox*) авторы ортодоксальны в своем богословии. Действительно, многие протестантские церкви, недовольные использованием термина "кафолическая" в своих символах веры, заменили его термином "соборная", утверждая, что таким образом вера в "единую, святую, соборную и апостольскую Церковь" становится более понятной.

Термин "кафолическая" происходит от греческой фразы "*kath', holou*" ("относящееся к целому"). Впоследствии из этих греческих слов произошло латинское слово "*catholicus*", которое приобрело значение "универсальная или вселенская". Это значение слова сохраняется в английской фразе "*catholic tastes*", означающей "широко распространенные вкусы", а не "римско-католические вкусы". В более старых версиях английской Библии некоторые новозаветные послания (например, Послания Иакова и Иоанна) называются "кафолическими" (англ. *catholic epistles*, ср. рус. соборные послания), поскольку они адресованы всем христианам (в отличие от Посланий Павла, которые адресованы конкретным церквям, например Коринфской или Римской).

Термин "кафолическая" нигде в Новом Завете не используется в отношении Церкви в целом. Павел употребляет в отношении местных церквей или общин термин "*ekklesia*", который, однако, понимается как нечто, выходящее за рамки местной общины верующих. Хотя отдельная церковь не представляет Церковь во всей ее полноте, она тем не менее участвует в этой полноте. Именно это понятие о полноте впоследствии воплотилось в термине "кафолическая". Этот термин был введен в последующие века в попытке свести воедино основополагающие новозаветные взгляды и обозначить их одним словом. Первое известное использование фразы "кафолическая Церковь" встречается в произведениях Игнатия Антиохийского, который принял мученическую смерть в

Риме около 110 года: "Где есть Иисус Христос, там есть кафолическая Церковь". В других произведениях второго века этот термин используется для обозначения существования наряду с местными общинами и вселенской Церкви.

После обращения Константина значение этого термина фундаментально изменилось. К концу четвертого века термин "*ecclesia catholica*" ("кафолическая Церковь") стал означать "имперская Церковь", то есть, единственная законная религия Римской империи. Все другие формы веры, включая христианские верования, которые отличались от основного течения, были объявлены незаконными.

Дальнейшее расширение Церкви в этот период привело и к развитию значения термина "кафолическая". К началу пятого века христианство прочно укоренилось во всем средиземноморском мире. В ответ на это, термин же "кафолическая" стал пониматься все больше как "охватывающая весь мир".

В период своего раннего развития термин "кафолическая" применительно к Церкви прошел через три стадии изменений значения:

1. Всеобщая и всеобъемлющая Церковь, охватывающая собой и лежащая в основе поместных церквей. В этом значении термин является описательным и неполемическим, указывающим на тот факт, что каждая поместная церковь представляет вселенскую Церковь. Существует очевидная связь между понятиями "единства" и "кафоличности".

2. Церковь, являющаяся в своем богословии ортодоксальной. Этот термин теперь приобретает сильный предписательный и полемический оттенок. "Кафоличность" теперь противопоставляется "схизме" и "ереси", которые ставят человека вне доктринально ортодоксальной христианской Церкви.

3. Церковь, которая простирается на весь мир. В первый период развития Церкви такое понимание термина было бы немиссионерским из-за локализованного характера христианства. Однако, миссионерский характер христианства (связанный, как будет видно ниже, с идеей "апостольства") привел к распространению Церкви во всем цивилизованном мире Средиземноморья. Термин приобрел географический оттенок, который первоначально отсутствовал.

Как было отмечено выше, фундаментальное переосмысление понятия о "кафоличности" произошло в период Реформации. Многим казалось, что одновременно с расчленением западноевропейской церкви в шестнадцатом веке были уничтожены единство и кафоличность Церкви. Протестантские авторы утверждали, что сущность кафоличности заключалась не в церковных учреждениях, а в вопросах доктрин. В пятом веке Винсент из Лерена определил кафоличность как "то, чему верят везде,

во все времена и все народы". Сторонники Реформации утверждали, что они сохранили кафоличность, несмотря на выход из средневековой церкви, поскольку они сохранили центральные и всеобщие признанные элементы христианской доктрины. Историческое и организационное преемство рассматривалось как вторичное в сравнении с доктринальной верностью. По этой причине протестантские церкви основного течения настаивали на том, что они являлись одновременно кафолическими и реформированными, то есть, они сохраняли преемство с апостольской Церковью на уровне учения, убрав сомнительные небиблейские верования и обряды.

Понятие о "кафоличности", которое привлекло к себе интерес в последние годы, особенно в свете экуменических дискуссий, последовавших за II Ватиканским собором, является старейшим значением этого термина - а именно, понятием о всеобщности. Местные церкви и конкретные вероисповедания следует рассматривать как проявления или воплощения единой всеобщей Церкви. По словам Ганса Кюнга:

"Кафоличность Церкви, таким образом, состоит в понятии о целостности, основанном на самосознании и вытекающем из всеобщности. Отсюда следует, что единство и кафоличность идут рука об руку; если Церковь едина, она должна быть всеобщей, если она всеобщая, то она должна быть единой. Единство и кафоличность выступают в качестве двух взаимосвязанных аспектов одной и той же Церкви".

"Апостольская"

Термин "апостольская", как и "кафолическая", не используется в отношении Церкви в Новом Завете. В отличие от термина "кафолическая", его использование ограничивается лишь христианской средой и поэтому не происходит того смешения со светскими идеями, которое наблюдается в отношении других признаков Церкви. Основополагающее значение этого термина - "восходящая к апостолам" или "имеющая прямую связь с апостолами". Это напоминание о том, что Церковь основана на апостольском свидетельстве.

Термин "апостол" требует пояснений. Его использование в Новом Завете указывает на два взаимосвязанных значения:

1. Человек, посланный Христом и наделенный поручением проповедовать Благою весть о Царстве;
2. Человек, являющийся свидетелем воскресшего Христа, и тот, кому Христос явил Себя воскресшим.

Объявляя Церковь "апостольской", символы веры подчеркивают исторические корни Евангелия и связь Церкви и Христа через апостолов, которых Он назначил, и указывают на продолжающиеся благовестническую и миссионерскую задачи Церкви.

Рассмотрев некоторые аспекты христианского понимания церкви, обратимся к обсуждению родственной области богословия - таинств.

Вопросы к тринадцатой главе

1. Сделайте краткий обзор вопросов, вокруг которых проходил донатистский спор.
2. Августин Гиппонийский писал о том, что христианская Церковь похожа на больницу. Почему?
3. Доктрину Церкви часто называют "ахиллесовой пятой Реформации". Почему?
4. "Как можно говорить о единой Церкви, когда существуют тысячи христианских вероисповеданий?" Приведите и оцените возможные ответы на этот вопрос.
5. "Как может Церковь быть святой, когда она полна грешников?" Что можно ответить на этот вопрос?

ГЛАВА 14. ДОКТРИНА О ТАИНСТВАХ

Обратим теперь наше внимание на ряд вопросов, связанных с таинствами. Как и доктрина о Церкви, эти вопросы имеют большое значение для всех, кто изучает богословие с целью вступления в пастырское служение. Однако, они представляют интерес и для тех, кто изучает богословие по более академическим причинам.

Как станет ясно ниже, определение термину "таинство" дать довольно трудно, учитывая споры, разгоревшиеся в христианских церквях о природе и числе таинств. В целом, таинством можно считать внешний обряд или знак, которые каким-то образом передают верующим благодать. Наиболее длительные споры о свойствах и функциях таинств разгорелись в шестнадцатом веке. По этой причине наше рассмотрение богословия таинств будет включать многочисленные ссылки на дебаты этой эпохи. Однако, донатистский спор (см. раздел "Донатистский спор" в предыдущей главе) также привел к обсуждению некоторых вопросов, связанных с данной темой. Наиболее удобным способом рассмотрения интересующего нас материала представляется изучение вопросов, поднятых в ходе донатистского спора и Реформации.

Основные споры в христианской истории, связанные с таинствами, касались следующих вопросов:

1. Что такое таинство?
2. Сколько существует таинств?
3. Каково правильное название таинства, которое различные христиане называют по-разному: "месса", "святое причастие", "евхаристия", "вечеря Господня", "преломление хлеба"?
4. В каком смысле Христос присутствует в евхаристии?

На третий вопрос дать ответ невозможно! В настоящей работе используется термин "евхаристия" в качестве удобного компромисса, который, кроме того, обладает формой прилагательного ("евхаристический"). Читатели, которые считают этот термин неприемлемым, могут заменить его любыми альтернативными терминами, которые они сочтут нужными. Настоящая работа не ставит себе целью предписывать этот термин в качестве правильного или нормативного. Можно отметить, что на практике термин "месса" имеет римско-католические коннотации, а термин "вечеря Господня" - протестантские.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТАИНСТВА

В предыдущей главе мы уже отмечали, что первые века христианства характеризовались относительно незначительным интересом к доктрине о Церкви. Во многом то же можно сказать и в отношении таинств. Во втором веке можно выделить некоторые рассуждения об общей природе таинств в таких работах как "Учение двенадцати апостолов" (Дидахе) и произведениях Иринея Лионского. Лишь в произведениях Августина эти вопросы, включая и определение таинства, были рассмотрены в полной мере.

Обычно считается, что Августин заложил общие принципы, связанные с определением таинств. Этими принципами служат следующие:

1. Таинство - это знак. "Знаки, применяемые к божественным предметам, называются таинствами".

2. Знак должен быть связан с тем, что он обозначает. "Если бы таинства не имели некоторого сходства с вещами, таинствами которых они являются, они вообще не были бы таинствами".

Эти определения можно назвать еще неточными и неадекватными. Следует ли, например, что каждый "знак священной вещи" должен считаться таинством? На практике Августин под "таинствами" понимал ряд явлений, которые не считаются более таинствами - например, Символ Веры или "Отче наш". Со временем становилось все более очевидным, что определение таинства лишь как "знак священной вещи" неадекватно. Именно в период раннего средневековья - времени развития доктрины о таинствах *par excellence* - произошло дальнейшее прояснение этого вопроса.

В первой половине двенадцатого века парижский богослов Юг из Сен-Виктора предложил следующее определение:

"Не всякий знак священной вещи может быть правильно назван таинством. В конце концов, буквы Священного Писания, статуи и картины есть "знаки священных вещей", однако, они не могут быть названы таинствами... Всякий, кто стремится к более полному и лучшему определению таинства может сформулировать его следующим образом: "Таинство - это физический или материальный элемент, воздействующий на внешние чувства, который представляет по сходству, обозначает по установлению и содержит по освящению некую невидимую и духовную благодать".

Таким образом, определение таинства содержит четыре существенных компонента:

1. "Физический или материальный элемент", - например, вода крещения, хлеб и вино евхаристии или масло соборования. ("Соборование" - это практика помазания тяжело больных освященным оливковым маслом.)
2. "Схожесть" с тем, что обозначается, так что оно может представить то, что оно обозначает. Так, можно утверждать, что евхаристическое вино похоже на Кровь Христову, что позволяет ему представлять эту кровь в контексте таинства.
3. Санкция на обозначение данного предмета. Иными словами, должны быть достаточные причины верить в то, что данный знак санкционирован представлять ту духовную реальность, на которую он указывает. Примером - более того, первичным примером - такой "санкции" является учреждение руками Самого Иисуса Христа.
4. Действенность, с которой это таинство способно передавать обозначаемые им блага тем, кто участвует в нем.

Четвертый пункт имеет особое значение. В средневековом богословии проводилось четкое разграничение между "таинствами Ветхого Завета" (например, обрезанием) и таинствами Нового Завета. Существенное отличие между ними представлялось то, что таинства Ветхого Завета лишь обозначали духовные реальности, в то время как новозаветные таинства претворяли в жизнь то, что они обозначали. Францисканский автор тринадцатого века Бонавентура, используя медицинские аналогии, говорил об этом следующим образом:

"В Старом Законе существовали похожие помазания, однако, они были фигуральными и не исцеляли. Болезнь была смертельной, однако, помазания были лишь поверхностными... Истинно целительные помазания должны приносить одновременно духовное смазывание и животворящую силу; лишь Господь наш Христос сделал это, поскольку... благодаря Его смерти, таинства получили силу приносить жизнь".

Однако, определение таинства, данное Югом из Сен-Виктора оставалось неудовлетворительным. Согласно Югу, получалось, что к "таинствам" можно отнести воплощение, Церковь и смерть.

Чего-то все еще не хватало. К этому времени уже существовало общее согласие относительно того, что существует семь таинств - крещение, конфирмация, евхаристия, покаяние, брак, священство, соборование. Однако, по мнению Юга, покаяние не относилось к таинствам. Оно не содержало никакого материального элемента. Теория и практика, таким образом, не согласовывались друг с другом.

Последние штрихи придал определению Пьер Ломбар, которому -с помощью изъятия одного важного элемента из определения Юга из Сен-Виктора - удалось привести теорию в соответствие с практикой. Достижением Пьера было то, что он убрал ссылки на какие-либо "физические или материальные элементы" в своем определении, которое приняло следующий вид: "Таинство точно определяется как знак благодати Божьей и форма невидимой благодати, с которой оно обладает сходством и существует как его причина". Такое определение подходит под каждое из упомянутых выше семи таинств и исключает символы веры и воплощение. В связи с тем, что это определение было включено в "*Четыре книги сентенций*" Пьера Ломбара, оно стало общеупотребительным в позднесредневековом богословии и воспринималось без возражений вплоть до времен Реформации.

В своем реформационном трактате "*Вавилонское пленение Церкви*" (1520 г.) Мартин Лютер подверг серьезной критике католическое понимание таинств. Пользуясь изысканиями современной ему гуманистической науки, он утверждал, что использование в Вульгате термина "*sacramentum*" не находит поддержки в греческом тексте (см. раздел "Критика Вульгаты в конце главы 2). В то время как римско-католическая церковь признавала семь таинств, Лютер первоначально признавал три (крещение, евхаристия, покаяние), а затем два (крещение и евхаристия). Переход от первого взгляда ко второму можно усмотреть в самой работе "*Вавилонское пленение Церкви*", и представляется необходимым остановиться, чтобы изучить эту перемену и понять ее основания.

Работа начинается энергичным утверждением принципа, разрушающего средневековый консенсус относительно таинств:

"Я отвергаю, что существует семь таинств, и в настоящее время утверждаю, что их существует три: крещение, покаяние и хлеб. Каждое из них было римскими властями подвергнуто печальному пленению, и Церковь была лишена ее свободы".

Однако, к концу своей работы Лютер стал делать значительный акцент на важности видимого физического знака. Это существенное изменение в его взглядах выразилось в следующем утверждении:

"Однако, представляется правильным ограничить число таинств теми обетованиями Божьими, которые имеют свой видимый знак. Остальные, не связанные со знаками - это только обетования. Следовательно, строго говоря, в Церкви Божьей существует всего два таинства -крещение и хлеб. Поскольку лишь в этих двух мы находим богоустановленный знак и обетование прощения грехов".

Покаяние, таким образом, перестало иметь, по мнению Лютера, сакраментальный статус, так как двумя существенными характеристиками таинства представлялись:

- 1) Слово Божье;
- 2) внешний знак таинства (например, вода в крещении или хлеб и вино в евхаристии).

Таким образом, единственными двумя таинствами новозаветной Церкви назывались крещение и евхаристия; покаяние, не имеющее внешнего знака, не могло более считаться таинством.

Как и М. Лютер, швейцарский реформатор Ульрих Цвингли испытывал серьезное беспокойство относительно самого слова "таинство". Он утверждал, что основным значением этого термина

является "клятва", и первоначально считал, что таинства крещения и евхаристии (остальные пять таинств католической церкви отвергались) служат знаками верности Божьей Церкви и Своим милостивым обетованием прощения. Так, в 1523 г. он писал, что слово "таинство" можно было использовать для обозначения тех установлений, которые "Бог учредил, предписал и освятил Словом, которое является столь прочным, как если бы Он произнес об этом клятву". Однако, позднее Цвингли стал рассматривать таинства как обозначения приверженности верующих Церкви, а не обетования Божьих верующим - мы подробнее остановимся на этом ниже.

В ответ на протестантские подходы к таинствам, Тридентский собор отстаивал позицию выраженную Пьером Ломбаром.

"Если кто скажет, что таинства нового закона не были все учреждены Господом нашим Иисусом Христом, или что их существует больше или меньше семи, а именно крещения, конфирмации, евхаристии, покаяния, соборования, священства и брака, или что какое-то одно из них не истинное по сути своей таинство, да будут они осуждены".

С шестнадцатого века эта основополагающая позиция осталась характерной для римско-католического богословия.

ДОНАТИСТСКИЙ СПОР: ДЕЙСТВЕННОСТЬ ТАИНСТВ

В предыдущей главе мы уже отметили вопросы, вокруг которых вращался донатистский спор (в разделе "Донатистский спор"). Один из главных вопросов, имеющий непосредственное отношение к материалу настоящей главы, касался личной достойности или святости человека, который совершает таинства. Донатисты отказывались признать, что *traditor*, то есть христианский служитель, сотрудничавший с римскими властями во время Диоклетиановых гонений, мог совершать таинства. Соответственно, они утверждали, что крещения, рукоположения и евхаристии, совершаемые подобными служителями недействительны.

Этот взгляд частично основывался на авторитете Киприана Карфагенского. Киприан утверждал, что истинные таинства не могут существовать вне Церкви. Еретическое крещение, таким образом, недействительно, поскольку еретики не признают веру Церкви и поэтому находятся вне ее рамок. Какими бы логически неопровержимыми ни были взгляды Киприана, они не учитывали ситуацию, которая возникла в ходе донатистского спора, то есть, положение, когда служители имели ортодоксальную веру, однако, их личное поведение считалось недостойным их призвания. Могут ли доктринально ортодоксальные, однако, морально павшие служители совершать таинства? И действительны ли такие таинства?

Придавая взглядам Киприана расширенное толкование, донатисты утверждали, что священнодействия можно считать недействительными из-за субъективных несовершенств тех, кто их совершает. Так, донатисты считали, что тех, кто был крещен или рукоположен католическими епископами или священниками, не присоединившимися к донатистскому движению, нужно было "перекрестить" или заново рукоположить руками донатистского духовенства. Действенность таинств зависит от личных качеств людей, которые их совершают.

В ответ на это Августин утверждал, что донатисты делают слишком большой акцент на личных качествах человеческого посредника и придают недостаточный вес благодати Иисуса Христа. Несовершенные падшие люди не могут, утверждал он, различать, кто чист, а кто нечист, кто достоин, а кто недостойн. Этот взгляд, полностью соответствующий его пониманию Церкви как "смешанной группы" святых и грешников, утверждает, что действенность таинств основывается не на достоинствах человека их совершающего, а на достоинствах Того, Кто первоначально учредил их. Действенность таинств не зависит от достоинств того, кто их совершает.

Сказав об этом, Августин делает очень важную оговорку. Следует провести разграничение, утверждает он, между "крещением" и "правом совершать крещение". Хотя крещение является

действенным, даже если его совершают еретики и схизматики, это не означает, что право совершать крещение принадлежит всем людям. Право совершать крещение принадлежит только Церкви, и в первую очередь тем людям, которые были избраны и уполномочены совершать таинства. Христос наделил правом совершать таинства апостолов, а через них и их преемников - епископов - духовенство католической Церкви.

Возникший богословский вопрос стал ассоциироваться с двумя латинскими фразами, каждая из которых отражает различное понимание оснований действенности таинств.

1. Таинства действительны "*ex opere operantis*" - дословно "по делам делающего". Здесь действенность таинства считается зависящей от личных качеств священнослужителя.
2. Таинства действительны "*ex opere operato*" - дословно "по делам соделанным". Здесь действенность таинства считается зависящей от благодати Христовой, которую таинства представляют и передают.

Донатистская позиция соответствует принципу "*ex opere operantis*", а августианианская позиция - "*ex opere operato*". Последний взгляд стал нормативным в Западной церкви и был сохранен реформаторами основного течения в шестнадцатом веке.

ФУНКЦИЯ ТАИНСТВ

В ходе развития христианского богословия возник целый ряд толкований роли таинств. Ниже мы рассмотрим четыре наиболее значительных взгляда на функции таинств. Следует подчеркнуть, что они не являются взаимоисключающими. Взгляд о том, что таинства передают благодать, например, не противоречит взгляду о том, что таинства уверяют верующих в обетованиях Божьих. Споры шли главным образом о функциях, существенных для правильного понимания таинств.

Таинства передают благодать

Как мы уже отмечали выше, средневековые авторы настаивали на том, что таинства передают благодать, которую они обозначают. Корни этого взгляда уходят еще во второе столетие; Игнатий Антиохийский заявлял, что евхаристия - это "лекарство бессмертия и противоядие, чтобы мы не умерли, но жили вечно в Иисусе Христе". Основная мысль здесь заключается в том, что евхаристия не просто обозначает вечную жизнь, но каким-то образом дает ее. Впоследствии, эту идею развивали многие авторы, особенно Амвросий Медиоланский в четвертом веке. Он утверждал, что во время крещения Святой Дух, нисходя на купель или на тех, кому предстоит креститься, совершает перерождение".

Августин провел в этом вопросе важное разграничение. Он отличал само таинство от "силы [*virtus*] таинства". Первое не более чем знак, в то время как последняя вызывает результат, на который этот знак указывает. Совершенно очевидно, что с точки зрения Августина и его средневековых преемников, основная функция таинств состоит в действенной передаче благодати.

Средневековые авторы, сочувствовавшие Дунсу Скоту, утверждали, что не совсем правильно говорить о том, что таинства вызывают благодать. В четырнадцатом веке Петр Аквилейский изложил этот взгляд следующим образом:

"Когда Пьер Ломбар утверждает, что таинства вызывают благодать, которую они обозначают, это не следует понимать как то, что таинства сами вызывают благодать в строгом смысле этого слова. Вернее было бы сказать, что Бог при совершении таинств посылает благодать".

Таким образом, таинства рассматриваются как причины в смысле "*causa sine qua non*", то есть, обязательного предусловия, а не как причины в строгом смысле этого слова.

Деятели Реформации отвергали подобные взгляды, так как их смущал акцент Августина на действенной природе таинств, особенно крещения. Пьер Вермильи - пример протестантского автора шестнадцатого века, который критически относился к Августину в этом вопросе:

"Августин в этой доктрине тяжело заблуждался, приписывая слишком многое крещению. Он считал, что оно не просто внешний символ перерождения, а утверждал, что самим актом крещения мы перерождаемся и усыновляемся в семью Христа".

Действенная природа таинств была подтверждена Тридентским собором, который подверг критике протестантскую тенденцию (рассмотренную на примере Вермильи) считать таинства знаком, а не причинами благодати:

"Если кто скажет, что таинства нового закона не содержат благодати, которую они обозначают, или что они не передают эту благодать тем, кто не ставит препятствий на ее пути (как если бы они были всего лишь внешними знаками благодати или праведности, получаемой через веру, или определенными знаками христианской принадлежности, посредством которых верующие на человеческом уровне отличаются от неверующих), тот да будет осужден".

Тридентский собор говорит о том, что таинства "передают" благодать (а не "вызывают" ее), позволяя таким образом сохранить взгляды Дунса Скота.

Таинства укрепляют веру

Это понимание роли таинств приобрело особое значение в период Реформации в XVI веке, частично из-за акцента на идее о доверии (*fiducia*) как определяющей характеристике оправдывающей веры. С точки зрения первого поколения деятелей Реформации, таинства - это божественный отклик на человеческие слабости. Зная, как нам трудно воспринимать и отвечать на Божьи обетования, Слово Божье было дополнено видимыми и осязаемыми знаками милостивого благоволения. Таинства представляют собой божественные обетования, передаваемые через предметы повседневной жизни. В своей работе "*Утверждения о мессе*" (1521 г.) Меланхтон утверждал, что таинство - в первую очередь милостивое божественное приспособление к человеческим слабостям. В шестидесяти пяти утверждениях Меланхтон изложил то, что ему казалось надежным и ответственным подходом к месту таинств в христианской духовности. "Знаки - средства напоминания нам и уверения нас в слове веры".

В идеальном мире, утверждает Меланхтон, люди были бы готовы доверять Богу на основании одного лишь слова. Однако, одной из слабостей падшей человеческой природы является нужда в знаках (здесь Меланхтон обращается к ветхозаветному рассказу о Гедеоне). С точки зрения Меланхтона, таинства - это знаки: "То, что некоторые называют таинствами, мы называем знаками - или, если вам угодно, сакраментальными знаками". Эти сакраментальные знаки усиливают наше доверие Богу. "Для смягчения этого недоверия в человеческих сердцах Бог добавил к слову знаки". Таинства, таким образом, - это знаки благодати Божьей, добавленные к обетованиям благодати, чтобы уверить и укрепить веру в падших человеческих существах.

Мартин Лютер разделял это мнение, определяя таинства как "обетования с прикрепленными к ним знаками" или "божественно учрежденные знаки и обетования прощения грехов". Интересно отметить, что Лютер использует термин "клятва", чтобы подчеркнуть гарантийный характер евхаристии. Хлеб и вино уверяют нас в реальности божественного обетования прощения, облегчая нам вначале его принятие, а затем приверженность ему.

"Для того, чтобы мы были уверены в этом обетовании Христовом и истинно полагались на него без всяких сомнений, Бог дал нам самый ценный и дорогой залог и клятву - истинное Тело и Кровь Христовы -воспринимаемые под хлебом и вином. Они являются теми же, с помощью которых Он приобрел для нас дар и обетование этого ценного и милостивого сокровища, отдав Свою жизнь, чтобы мы могли получить и принять обещанную благодать".

II Ватиканский собор также одобрил этот подход, подчеркнув ту динамичную роль, которую играют таинства в достижении зрелости жизни в вере:

"Таинства не только предполагают веру, но словами и предметами они также питают, укрепляют и выражают ее. Именно поэтому они называются "таинствами веры". Они действительно передают благодать, однако, кроме того, сам акт их совершения предрасполагает верующих более эффективно и плодотворно воспринимать эту благодать, правильно поклоняться Богу и быть милосердным".

Таинства укрепляют единство и преданность в Церкви

В патристический период единство Церкви привлекало к себе серьезное внимание, особенно из-за разделений, возникших в результате гонений при Деции и Диоклетиане гонений. Как мы видели выше, Киприан Карфагенский делал значительный акцент на единстве Церкви и призывал ее членов к достижению большей преданности Церкви и большей гармонии внутри нее. Августин развил этот вопрос с особой ссылкой на таинства. Для того, чтобы общество обладало хотя бы какой-то связностью, должен существовать акт, в котором все могли бы участвовать, и который демонстрировал бы и укреплял это единство. "Ни одна религия, независимо от того, является ли она истинной или ложной, не может соединять людей, если они не собираются вместе, чтобы совместно участвовать в каких-то видимых знаках или обрядах". Хотя эта мысль находила понимание со стороны средневековых авторов, она получила свое наиболее яркое выражение в период Реформации, особенно в произведениях Ульриха Цвингли.

Лютер утверждал, что основная функция таинств состоит в уверении верующих в том, что они воистину являются членами Тела Христова и наследниками царства Божьего. Он достаточно подробно разработал этот вопрос в своем трактате *"Благословенное таинство святого и истинного Тела Христова"* (1519 г.), подчеркивая ту психологическую уверенность, которую они дают верующим:

"Получение этого таинства в хлебе и вине можно назвать, таким образом, не чем иным как получением верного знака этого общения и союза с Христом и всеми святыми. Оно похоже на то, как если бы гражданам давался какой-либо знак или документ, чтобы уверить их, что они действительно являются гражданами города и членами данной общины... В этом таинстве нам от Бога дается верный знак о том, что мы присоединены к Христу и святым и имеем с ними все общее, и что страдания и жизнь Христовы принадлежат нам самим".

Этот акцент на таинствах как знаках принадлежности к христианскому сообществу, как будет сейчас показано, является, вероятно, более характерным для Цвингли, чем для Лютера; тем не менее, он представлял собой существенный элемент лютеровской мысли по этому вопросу.

С точки зрения Цвингли, цель таинств - в первую очередь демонстрация того, что человек принадлежит к сообществу веры. Крещение представляет собой публичное заявление о том, что ребенок принадлежит к дому Божьему. Цвингли указывал, что в Ветхом Завете мальчики подвергались обрезанию через несколько дней после рождения, что являлось знаком их принадлежности народу Израиля. Обрезание было обрядом, зафиксированным в Ветхом Завете для демонстрации того, что ребенок принадлежит к заветному сообществу. Ребенок родился в сообществе, которому он теперь принадлежит, а обрезание служило знаком этой принадлежности сообществу.

В христианском богословии существовала давно устоявшаяся традиция рассматривать крещение как христианский эквивалент обрезания. Развивая эту идею, Ульрих Цвингли утверждал, что крещение представляет собой новозаветный эквивалент ветхозаветного обряда обрезания. Оно мягче обрезания, поскольку не вызывает боли или пролития крови и представляется более широким, поскольку охватывает не только мальчиков, но и девочек. Далее, Цвингли подчеркивал, что крещение - это знак принадлежности общине - Церкви. Тот факт, что ребенок не осознает этой

принадлежности, не имеет особого значения: он член христианского сообщества, и крещение - публичная демонстрация этого членства. Отличие от Лютера в этом вопросе очевидно.

Аналогичным образом, присутствие на евхаристии представляет собой постоянную публичную декларацию приверженности Церкви. Цвингли разрабатывает это значение евхаристии, используя военную аналогию, взятую из своего опыта армейского капеллана в войсках Швейцарской конфедерации.

"Если человек пришивает белый крест, он провозглашает свое желание быть конфедератом. И если он совершает паломничество в Неенфельс и возносит Богу хвалу и благодарение за победу, одержанную нашими праотцами, он подтверждает, что он действительно конфедерат. Аналогичным образом, каждый, кто получает знак крещения, намерен услышать то, что Бог говорит ему, узнать божественные заповеди, и проводить свою жизнь в соответствии с ними. И каждый член общины, который благодарит Бога в воспоминаниях или во время вечери, свидетельствует о том, что он из самых глубин своего сердца радуется смерти Христовой и благодарит Его за нее".

Здесь упоминается о победе швейцарцев над австрийцами в 1388 г. при Неенфельсе, в кантоне Гларус. Эта победа обычно считается началом Швейцарской (Гельветской) конфедерации и отмечается паломничествами к месту битвы каждый первый четверг апреля.

Цвингли говорит о двух явлениях. Во-первых, швейцарские солдаты носили белый крест (в настоящее время включенный в швейцарский национальный флаг) как *"Pflichtszeichen"*, публично демонстрирующий их приверженность Швейцарской конфедерации. Аналогичным образом, христианин публично демонстрирует свою приверженность Церкви, первоначально крещением, а затем участием в евхаристии. Крещение - "видимое вхождение и укоренение во Христе". Во-вторых, воспоминание об историческом событии, приведшем к образованию Швейцарской конфедерации, - знак приверженности этой конфедерации. Аналогичным образом, христианин вспоминает историческое событие, которое привело к образованию христианской Церкви (смерть Иисуса Христа) как знак его приверженности этой Церкви. Евхаристия, таким образом, - это воспоминание об историческом событии, приведшем к учреждению христианской Церкви, и публичной демонстрации приверженности верующего этой Церкви и ее членам. Это связано с подходом Цвингли к евхаристии как к воспоминанию, который мы подробнее рассмотрим ниже.

Таинства уверяют нас в божественных обетованиях, данных нам

И вновь, эта функция таинства ассоциируется в первую очередь с деятелями Реформации, которые предавали особое значение вере как человеческой реакции на божественные обетования. Они глубоко сознавали слабость падшей человеческой природы и знали, что она нуждается в твердых заверениях относительно Божьей любви и верности. Лютер считал смерть Христа знаком как надежности, так и огромной ценности благодати Божьей. Лютер разрабатывал этот вопрос, используя идею о "завете", понимаемом в смысле "последней воли или завещания". Он в полной мере развил его в своей работе *"Вавилонское пленение Церкви"* (1520г.).

"Завет [завещание] - это обещание, данное человеком, находящимся при смерти, в котором определяется наследство и назначаются наследники. Таким образом, завет предусматривает, во-первых, смерть завещателя, и во-вторых, обещание наследства и указание наследников... Мы ясно видим это в словах Божьих. Христос свидетельствует о смерти, когда он говорит "Сие есть Тело Мое, отдаваемое" и "Сия есть Кровь Моя, проливаемая". Он определяет наследство, когда он говорит "во оставление грехов". И Он назначает наследников, говоря "за вас и за многих", то есть за тех, кто примет и поверит словам завещателя".

Основная мысль Лютера здесь заключается в том, что завет предусматривает обещания, которые вступают в силу лишь после смерти того, кто дал эти обещания. Литургия евхаристии, таким образом, определяет три жизненно важных вопроса:

1. Она подтверждает обетования благодати и прощения.
2. Она определяет тех, кому эти обетования даны.
3. Она объявляет о смерти Того, Кто эти обетования дал.

Таким образом, евхаристия торжественно объявляет о том, что обетования благодати и прощения вступили в силу. Это "обетование прощения грехов, данное нам Богом и подтвержденное смертью сына Божьего". Провозглашая смерть Христа, сообщество веры утверждает, что драгоценные обетования прощения и вечной жизни теперь вступили в силу для всех, кто имеет веру. По словам самого Лютера:

"Так что вы видите, что то, что мы называем мессой, является обетованием прощения грехов, данное нам Богом и подтвержденное смертью Сына Божьего. Ибо единственная разница между обетованием и заветом (завещанием) является то, что завет предусматривает смерть того, кто дает его... Бог дал завет. Поэтому необходимо, чтобы Бог умер.

Однако, Бог не может умереть, если Он не станет человеком. Так, воплощение и смерть Христа явно присутствуют в одном слове - "завет".

ЕВХАРИСТИЯ: ВОПРОС О РЕАЛЬНОМ ПРИСУТСТВИИ

Что происходит во время евхаристии? Каким образом во время службы изменяются евхаристические хлеб и вино, если такое изменение вообще происходит? На протяжении веков рассматривался ряд подходов к этой проблеме, из которых следующие имеют особое значение.

Пресуществление

Эта доктрина, формально определенная IV Латеранским собором (1215 г.), покоится на философии Аристотеля, в частности, на том, как Аристотель проводит разграничение между "субстанцией" и "акциденцией". Свойством или субстанцией какого-либо предмета является ее существенная природа, в то время как акциденциями являются его внешние черты (например, его цвет, форма, запах и так далее). Теория пресуществления гласит, что акциденции хлеба и вина остаются в момент освящения неизменными, в то время как их сущность меняется из хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы.

Этот подход был подвергнут суровой критике со стороны протестантских богословов, особенно во времена Реформации, за внесение в христианское богословие идей Аристотеля. Лишь в 1551 г. Тридентский собор в *"Декрете о Святейшем Таинстве Евхаристии"*, наконец, изложил позитивную позицию римско-католической церкви. До этого момента собор лишь критиковал сторонников Реформации, не предлагая какой-либо связной альтернативной позиции. Этот недостаток был теперь исправлен. Декрет открывается энергичным утверждением реального сущностного присутствия Христа: "После освящения хлеба и вина Господь наш Иисус Христос истинно, реально и сущностно присутствует в почтенном таинстве святой евхаристии под видом этих физических вещей". Собор энергично отстаивал как доктрину, так и терминологию пресуществления. "Благодаря освящению хлеба и вина происходит изменение всей сущности хлеба в сущность Тела Христова и всей сущности вина в Кровь Христову. Святая католическая церковь правильно и надлежаще называет это изменение пресуществлением".

В более близкие к нам времена идея о пресуществлении была переработана такими римско-католическими богословами как Эдуард Схиллебекс. Две подобные переработки имеют особое значение. Понятие о *"трансигнификации"* выражает идею о том, что освящение изменяет в первую очередь значение хлеба и вина. Связанное с ним понятие о *"трансфинализации"* выражает идею о том, что освящение изменяет конечный результат или цель хлеба и вина. Оба эти понятия

основываются на предположении, что сущность хлеба и вина неотделима от их качества или использования - идея, которая находит выражение в произведениях Цвингли.

Что же отличает хлеб евхаристии от любого другого хлеба? Если это не Тело Христово, то что же это? Цвингли отвечает на этот вопрос аналогией. Возьмем перстень королевы, предлагает он. Рассмотрим его в двух различных качествах. В первом контексте перстень всего лишь присутствует. Вы можете себе представить перстень, лежащий на столе. Он не имеет никаких ассоциаций. Теперь представим себе перстень в новом качестве. Он одет на палец королевы в качестве дара ее королем. Теперь перстень имеет личные ассоциации, происходящие от ее связи с ним, например, с его авторитетом, властью и величием. Его ценность теперь значительно выше, чем стоимость золота, из которого он сделан. Эти ассоциации возникают благодаря переносу из первоначального качества в новое: сам перстень остается неизменным.

Так же, утверждает Цвингли, обстоит дело и с хлебом причастия. Хлеб и перстень сами по себе остаются неизменными, однако, их значение резко меняется. Значение - иными словами, ассоциации, связанные с предметом - могут изменяться без каких-либо изменений в природе самого предмета. Цвингли утверждает, что именно этот процесс можно усмотреть в хлебе и вине. В своем обычном повседневном качестве они являются простым хлебом и вином, без каких-либо особых ассоциаций. Но будучи перенесены в другую обстановку, они вызывают новые ассоциативные связи. Когда они помещаются в центре молящейся общины, и когда пересказывается рассказ о последней ночи в жизни Иисуса Христа, они становятся ярким напоминанием об основополагающих событиях христианской веры. Именно это обстоятельство придает им новое значение, хотя они сами остаются неизменными.

Сосуществование

Этот взгляд, связанный главным образом с Мартином Лютером, утверждает одновременное присутствие как хлеба, так и Тела Христова в одно и то же время. Не происходит изменения сущности; сущность как тела Христова, так и хлеба присутствуют вместе. Доктрина о пресуществлении казалась Лютеру абсурдом, попыткой рационализировать тайну. С точки зрения Лютера, главным было то, что Христос реально присутствует в евхаристии, а не конкретная теория о том, как Он присутствует. Он использует образ, заимствованный у Оригена: если железо поместить в огонь и нагревать, оно начинает пылать - и в этом пылающем железе присутствуют как железо, так и тепло. Почему бы не использовать эту же простую повседневную аналогию, чтобы проиллюстрировать тайну присутствия Христа в евхаристии, вместо рационализации с использованием схоластических тонкостей?

"Что касается меня, я не могу объяснить, каким образом хлеб становится Телом Христовым, однако, я подчиняю свой разум Христу и, придерживаясь Его простых слов, твердо верю не только в то, что в хлебе присутствует Тело Христово, но что хлеб есть Тело Христово. Моим оправданием в этом служат слова, которые гласят: "Он взял хлеб, и, возблагодарив, преломил и сказал: "примите, ядите, сие (то есть, хлеб, который он взял и преломил) есть Тело Мое". (1 Кор. 11.23-24)

Не в доктрину пресуществления следует верить, а в то, что Христос реально присутствует в евхаристии. Этот факт более важен чем любая теория или объяснение.

Реальное отсутствие: воспоминание

Это понимание природы евхаристии ассоциируется главным образом с Цвингли. Евхаристия является "не жертвой, а воспоминанием о страданиях Христа". По причинам, которые мы рассмотрим ниже, Цвингли настаивает на том, что слова "сие есть Тело Мое" нельзя воспринимать дословно, исключая, таким образом, идею о "реальном присутствии Христа" в евхаристии. Точно так как человек, отправляясь в длительное путешествие может оставить своей жене кольцо, чтобы та вспоминала его до его возвращения, так Христос оставил Своей Церкви знак, чтобы помнить Его до того дня, когда Он вернется в славе.

Как же быть со словами "сие есть Тело Мое" (Мф.26.26), которые были краеугольным камнем традиционных католических взглядов на реальное присутствие и которые использовал Лютер в своей защите реального присутствия? Цвингли утверждал, что "существуют бесчисленные места в Писании, в которых слово *есть* имеет значение *означает*". Таким образом, вопрос сводится к тому, "можно ли слова Христа в Мф.26 "Сие есть Тело Мое" понимать метафорически или *"in tropice"*. Стало уже достаточно очевидным, что в этом контексте слово "есть" нельзя воспринимать дословно. Следовательно, оно должно восприниматься метафорически или фигурально. В словах "Сие есть Тело Мое", слово "Сие" означает хлеб, слово "Тело" означает Тело, которое было умерщвлено ради нас. Поэтому слово "есть" нельзя понимать буквально, поскольку хлеб - не тело.

СПОР О КРЕЩЕНИИ МЛАДЕНЦЕВ

Вторым важным таинством, которое практически повсеместно признано во всем христианском мире является крещение. Вероятно наиболее важный спор, разгоревшийся вокруг крещения, касался того, можно ли крестить младенцев - и если да, то какое богословское обоснование этой практике можно было дать. Неизвестно, существовала ли в ранней Церкви практика крещения младенцев. В Новом Завете не содержится каких-либо указаний на крещение младенцев. Однако, он и не запрещает подобную практику, причем существует ряд мест, которые можно истолковать как разрешение, например, указание на крещение целых семейств (которые, вероятно, включали и младенцев - Деян.16.15, 33; 1 Кор.1.16). Павел рассматривает крещение как духовный эквивалент обрезания (Кол.2.11-12), что указывает на возможность доведения параллели до его применения по отношению к младенцам.

Представляется, что практика крещения детей христианских родителей - часто называемая *педобаттизмом* - это реакция на целый ряд факторов. Вполне вероятно, что параллель с иудейским обрезанием привела христиан к разработке эквивалентного обряда принятия для христианских младенцев. В более общем случае, представляется, что существовала пастырская необходимость для христианских родителей отмечать рождение ребенка в общине верующих. Практика крещения младенцев вполне могла быть вызвана этими чувствами. Следует, однако, подчеркнуть, что существует неопределенность относительно как исторических истоков, так и социальных или богословских причин, приведших к этой практике.

Можно сказать лишь то, что ко второму или третьему веку эта практика стала обычной, если не всеобщей, и, как мы увидим ниже, ей суждено было оказывать значительное влияние в очень важном богословском споре - пелагианском споре. Во втором веке Ориген рассматривал крещение младенцев как всеобщую практику, которую он обосновывал всеобщей человеческой нуждой в благодати Христовой. Аналогичный довод был позднее использован Августином: "Поскольку Христос - Спаситель всех, то все, включая и младенцев, нуждаются в искуплении, которое, по крайней мере частично, передается крещением". Оппозицию этой практике можно усмотреть в произведениях Тертуллиана, который утверждал, что крещение детей должно откладываться до того момента, когда они "узнают Христа".

В более близкие к нам времена практика крещения младенцев была подвергнута серьезному критическому исследованию в произведениях Карла Барта, который критиковал эту практику по трем следующим основным аспектам:

1. Она не имеет библейских оснований. Все имеющиеся сведения указывают на то, что крещение младенцев стало нормой лишь в после-апостольский период, а не в период Нового Завета.
2. Практика крещения младенцев привела к крайне ошибочному предположению, что люди становятся христианами по своему рождению. К. Барт утверждает, напоминая при этом идею Дитриха Бонхеффера о "дешевой благодати", что крещение младенцев обесценивает благодать Божью и сводит христианство к чисто социальному явлению.

3. Практика крещения младенцев ослабляет связь между крещением и христианским послушанием. Крещение является свидетельством благодати Божьей и знаменует начало отклика человека на благодать. Поскольку младенцы не могут осознанно реагировать на благодать, богословский смысл крещения затмевается.

Хотя все аргументы Барта могут быть опровергнуты, они - впечатляющее свидетельство продолжающейся напряженности в церквях основного течения относительно потенциальной ошибочности практики крещения младенцев.

В христианском предании можно выделить три основных подхода к вопросу о крещении младенцев. Ниже мы рассмотрим каждый из них в отдельности.

Крещение младенцев снимает вину первородного греха

Эта позиция восходит к Киприану Карфагенскому, который заявлял, что крещение младенцев обеспечивает опущение как греховных поступков, так и первородного греха. Окончательные шаги в богословском оправдании этой практики были сделаны Августином Гиппонийским в ответ на вопросы, поднятые пелагианским спором. Разве в символе веры не сказано, что существует "единое крещение во оставление грехов"? Крещение младенцев снимало с них первородный грех.

Это породило потенциально очень сложный вопрос. Если крещение снимало первородный грех, то почему же младенцы вели себя столь греховно в последующей жизни? Августин ответил на это возражение, проведя разграничение между "виной" и "болезнью" первородного греха. Крещение снимало вину первородного греха, однако, никоим образом не излечивало его следствия, которые могли быть уничтожены лишь постоянным действием благодати внутри верующего.

Одно важное следствие этого подхода связано с судьбой тех, кто умирает без крещения. Что же происходит с теми, кто умирает без крещения во младенчестве или позднее в жизни? Если крещение снимает вину первородного греха, то люди, умершие без крещения, остаются виновными. Что же происходит с ними? Позиция Августина утверждает, что такие люди не могут быть спасены. Сам Августин твердо придерживался этого мнения и утверждал, что некрещенные младенцы были осуждены на вечное проклятие. Однако, он признавал, что судьба этих младенцев в аду будет не такой страшной, как судьба тех, кто дожил до зрелости и совершил реальные грехи. Как мы увидим ниже, подобные соображения значительно усилили интерес к идее об аде (см. раздел "Ад" в последней главе).

Тем не менее, позиция Августина была видоизменена под давлением народных чувств, основанных, вероятно, на мнении о том, что его доктрина несправедлива. Пьер Ломбар утверждал, что некрещенные младенцы получали лишь "наказание осуждения", а не более болезненное "наказание чувств". Хотя они осуждены, это осуждение не включает ощущение физической боли ада. Эта идея часто называется "лимбо", хотя она никогда не становилась частью официального учения какой-либо христианской группы. Она отражена в описании ада у Данте, которое мы рассмотрим ниже (в указанном разделе).

Крещение младенцев основывается на завете Бога с Церковью

Выше мы уже отмечали, что многие богословы считают, что таинства служат утверждением принадлежности к сообществу. Целый ряд протестантских авторов стремились оправдать практику крещения младенцев, рассматривая ее как знак завета между Богом и его народом. Крещение младенцев в Церкви считается непосредственным эквивалентом иудейского обряда обрезания.

Истоки этого подхода лежат в произведениях Цвингли. Он чрезвычайно скептически относился к идее о "первородной вине". Как можно говорить о том, что младенец в чем-то виновен? Вина подразумевала определенную степень нравственной ответственности, которой у младенцев просто не было. Отвергая августинианское понятие о "первородной вине", Цвингли оказался на тот

момент без какого-либо оправдания практики крещения младенцев - практики, которую он считал основанной на Новом Завете. Как же можно было теоретически обосновать эту практику.

Цвингли нашел ответ в Ветхом Завете, который гласил, что младенцы мужского пола, рожденные в народе Израиля, должны иметь внешний знак своей принадлежности народу Божьему. Этим внешним знаком служит обрезание, то есть отсечение крайней плоти. Крещение младенцев следовало, таким образом, рассматривать как аналогию обрезания - знак принадлежности к заветному сообществу. Цвингли утверждал, что более всеобъемлющий и мягкий характер христианства публично подтверждался крещением младенцев. Более всеобъемлющий характер христианства подтверждался крещением младенцев как мужского, так и женского пола; в отличие от этого, иудаизм признавал лишь отметку младенцев мужского пола. Более мягкий характер евангелия публично подтверждался отсутствием боли или пролития крови в ходе совершения таинства. Христос страдал, будучи не только распятым на кресте, но и обрезанным, чтобы Его народ не страдал от этого.

Крещение младенцев неоправданно

Возникновение радикальной Реформации в шестнадцатом веке и баптистских церквей в Англии в семнадцатом ознаменовало отрицание традиционной практики крещения младенцев. Крещение следовало совершать лишь тогда, когда человек проявлял признаки благодати, покаяния и веры. Молчание Нового Завета в этом вопросе следовало понимать как указание на то, что не существовало какого-либо оправдания крещению младенцев.

Частично, эта позиция основывается на конкретном понимании функций таинств в целом и крещения в частности. В христианской традиции проходила долгая дискуссия о том, являются ли таинства "*каузативными*" или "*декларативными*". Иными словами, вызывает ли крещение прощение грехов. Или оно лишь знаменует или объявляет, что прощение уже состоялось? Практика "крещения верующих" основывается на предпосылке, что крещение представляет собой публичную декларацию веры со стороны обращенного человека. Обращение уже состоялось; крещение представляет собой публичную декларацию этого факта. Между этой позицией и отмеченной выше позицией Цвингли существуют определенные параллели; существенное различие между взглядом Цвингли и этой баптистской позицией заключается в том, что событие, о котором публично заявляет крещение, понимается по-разному. Ульрих Цвингли понимает это событие как "рождение в семью верующих"; баптистские авторы понимают его как "зарю личной веры в жизни человека".

Эта позиция кратко изложена в работах Бенаджи Гарви Кэррола (1843-1914 гг.) - ведущей фигуры Южной Баптистской Конвенции в штате Техас. Для того, чтобы крещение было законным, необходимо, чтобы оно удовлетворяло четырем условиям:

1. Таинство должно быть преподано надлежащей властью - то есть церковью.
2. Таинство должен получить достойный субъект - то есть кающийся верующий. Кэррол настаивает на том, что обращение предшествует крещению.
3. Должен быть совершен надлежащий акт: крещение посредством полного погружения в воду.
4. Должно подтверждаться правильное понимание таинства: крещение является символическим актом, и оно ни в коей мере не оказы-

вает воздействие на обращение человека, над которым совершается крещение.

Эти условия представляют собой некоторое развитие критериев, изложенных Джеймсом Робинсоном Грейвсом (1820-1893 гг.), который был, вероятно, самой значительной личностью в интеллектуальной жизни раннего периода Южной Баптистской Конвенции. Дж. Р. Грейвс выделил три существенные характеристики крещения: достойный субъект (верующий христианин),

надлежащий способ совершения (полное погружение и крещение во имя Троицы) и надлежащий человек, который преподает крещение (рукоположенный верующий, уполномоченный евангельской церковью).

Таким образом, мы рассмотрели основные богословские аспекты жизни христианской Церкви, включая вопрос о том, как Церковь и ее таинства связаны с Евангелием. Однако, нас ожидает еще целый ряд новых вопросов. Как христианское сообщество относится к другим сообществам вне христианской веры? Этот вопрос приобретает большое значение по мере признания западным обществом своей многокультурной природы. Как понимает христианская Церковь свои отношения с нехристианскими религиями? Эти вопросы будут рассмотрены нами в следующей главе.

Вопросы к четырнадцатой главе

1. "Таинство служит знаком божественного". Почему это раннее определение является недостаточным?
2. Назовите семь таинств, признанных средневековой церковью.
3. Назовите три критерия, использованные деятелями Реформации для снижения числа таинств с семи до двух.
4. На каком основании Цвингли отрицал идею о "реальном присутствии" Христа в евхаристии?
5. Сделайте краткий обзор основных доводов в пользу и против крещения младенцев. Имеет ли крещение сколько-нибудь существенное значение для младенца?

ГЛАВА 15. ХРИСТИАНСТВО И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ

Современный западный мир все с большей остротой осознает многообразие находящихся в его рамках культур. По словам британского богослова Лесли Ньюбиджина:

"Стало общим местом говорить о том, что мы живем в плюралистическом обществе - не просто в обществе, многообразном в отношении культур, религий и образов жизни, которые оно охватывает, но плюралистическом в том смысле, что это многообразие признается как нечто достойное одобрения и поощрения".

Л. Ньюбиджин проводит важное разграничение между плюрализмом как фактом из жизни и плюрализмом как идеологией - то есть, верой в то, что многообразие желательно и достойно поощрения, и убежденностью в том, что нормативные претензии на истину подлежат осуждению как империалистические и разделяющие (важный аспект постмодернистского мировоззрения). В данной работе нас будет интересовать главным образом первое понятие.

ЗАПАДНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И ВОПРОС О РЕЛИГИЯХ

Христианская проповедь всегда проходила в многообразном мире, в соперничестве с другими религиями и интеллектуальными убеждениями. Появление евангелия в лоне иудаизма; распространение евангелия в эллинистическую среду; раннехристианское проникновение в языческий Рим; учреждение Церкви *Mar Thoma* в Юго-Восточной Индии - все это примеры ситуаций, когда христианские апологеты и богословы, не говоря уже о простых верующих, осознавали, что христианству предлагаются альтернативы, и были вынуждены соответствующим образом на это реагировать.

Вполне возможно, что в конце XIX и начале XX вв. у большинства британских и американских христиан, погрязших в довольной и ленивой ограниченности, это чувство могло быть потеряно. Для таких людей плюрализм мог значить немногим более чем одну из разнообразных форм протестантизма, а понятие "различные религии" понималось как указание на вековые трения между протестантизмом и католицизмом.

Однако, волна иммиграции с индийского субконтинента безвозвратно изменила положение в Британии, где индуизм и ислам становятся средоточием национального самосознания этнических меньшинств, точно так же как Франция была потрясена усилением присутствия ислама в результате иммиграции из ее бывших североафриканских колоний. Западное побережье Соединенных Штатов и Канады, а также многие города Австралии ощутили приток людей, исповедующих восточные религии, особенно из Китая. В результате, западные богословы (которые по-прежнему доминируют в глобальном обсуждении этих проблем), наконец, осознали это и начали обращаться к вопросам, которые стали обычными фактами повседневной жизни для христиан во многих частях мира. Подробное богословское рассмотрение взаимоотношений христианства и других религий приобрело большое значение в современном мире.

В современной западной академической мысли можно легко выделить два фундаментально отличных подхода к религиям:

1. "*Беспристрастный*" подход, стремящийся рассматривать религии, включая и христианство, с точки зрения философии или обществоведения, или же с "общерелигиозной" позиции (как это делается на многих американских "факультетах религиоведения"). Яркий пример такого подхода

содержится в широко известном учебнике Энтони Гидденса "Социология", который подходит к религиозным вопросам с социологической точки зрения. Его подход весьма поучителен; в частности, он приводит четыре примера того, чем религия не является, чтобы указать ту степень, в которой западные культурные предубеждения вторглись в восприятие религий. Согласно Гидденсу,

- а) религию не следует отождествлять с *единобожием*;
- б) религию не следует отождествлять с *нравственными предписаниями*;
- в) религия не обязательно стремится дать объяснение миру;
- г) религию не следует отождествлять со *сверхъестественным*.

Рассуждения Гидденса в связи со слишком простым отождествлением религии с единобожием представляют значительный интерес:

"Религию не следует отождествлять с монотеизмом (верой в одного Бога). Тезис Ницше о "смерти Бога" глубоко этноцентричен и связан лишь с европейскими религиозными идеями. В большинстве религий имеется множество божеств... В некоторых религиях вообще не существует богов".

Гидденс стремится лишь зафиксировать феномен религий, не пытаясь наложить на него определенные толковательные рамки.

2. "*Заинтересованный*" подход, стремящийся объяснить происхождение и функции религий с явно христианской точки зрения. Именно этот подход представляет для нас интерес в данной работе. Он рассматривает конкретно христианское богословие, а не теории религии в целом. Однако, важность вопроса о религиях в современной культуре требует того, чтобы мы начали наше обсуждение с рассмотрения некоторых "беспристрастных" подходов к мировым религиям, а затем уже перешли к рассмотрению христианских подходов.

ПОДХОДЫ К РЕЛИГИЯМ

Ниже мы рассмотрим некоторые основные подходы к религиям мира. Лишь один из этих подходов - а именно, подход Карла Барта и Дитриха Бонхеффера - можно считать определенно христианским в его ориентации. Он включен в настоящую книгу благодаря его влиянию на движение "смерти Бога" или "светского значения Евангелия", которые возникли в Соединенных Штатах в 1960-е и начале 1970-х годов. Начнем с рассмотрения взглядов, которые возникли в эпоху Просвещения.

Просвещение: Религии как искажение первоначальной религии природы

Эпоха Просвещения стала свидетелем рождения идеи о том, что религия в основе своей - это искажение первобытного рационального мировоззрения, устроенное жрецами с целью повышения и укрепления своего положения в обществе. Примером такого подхода может служить заглавие очень известной работы Мэтью Тиндэла "*Христианство старое как творение, или Евангелие, переиздание религии природы*" (1730 г.) На основании фундаментальной предпосылки Просвещения о рациональности действительности и способности людей вскрыть и постичь эту рациональность, автор утверждает, что все мировые религии в конечном итоге рациональны по своему характеру, и следовательно, могут быть вскрыты, описаны и проанализированы разумом.

Эта идея об универсальной мировой религии, однако, не согласовывалась с широким разнообразием мировых религий. По мере того как знания об этих религиях в Европе углублялись,

чему способствовал расцвет жанра "литературы путешествий", а также упрощение доступа к китайской, индийской, персидской и ведической религиозной литературе, становилось все более очевидным, что понятие о всеобщей религии сталкивается с серьезными трудностями при сопоставлении со свидетельствами широчайшего разнообразия мировых религиозных верований и обрядов. Многие авторы Просвещения, вероятно более озабоченные защитой разума, чем объяснением эмпирических свидетельств, разработали теорию религии, которая, по крайней мере частично, объясняла это разнообразие.

В своей работе *"Истинная интеллектуальная система вселенной"* (1678 г.) Ральф Кадуорт утверждал, что все религии в конечном итоге базируются на общем нравственном единобожии - простой религии природы, нравственной по своему характеру и лишенной всех произвольных обрядов христианства или иудаизма. Первобытная рациональная религия природы была искажена своими ранними толкователями. Теория, получившая наиболее широкое признание, сводилась к тому, что разнообразные мировые религии - это лишь изобретения культовых лидеров или жрецов, которые стремились в первую очередь к сохранению своих интересов и своего положения в обществе. Римский историк Тацит высказал предположение, что Моисей придумал иудаизм для обеспечения религиозного единства после выхода из Египта; многие авторы раннего Просвещения подхватили эту идею, утверждая, что все разнообразие мировых религиозных обрядов и верований лишь человеческое изобретение в ответ на конкретные исторические ситуации, которые уже давно ушли в прошлое. Открывался путь к воссозданию всеобщей первобытной религии природы, которая положила бы конец религиозным ссорам человечества.

Важную роль в этот период стала играть идея о "суеверии", которая часто превращалась в уничижительный синоним слова "религия". В своей работе *"Естественная история суеверий"* (1709 г.) Джон Тренчард разработал идею о врожденном легковерии человечества, что позволило естественному монотеизму выродиться в разнообразные религиозные традиции человечества. Об энтузиазме, с которым была встречена эта идея, можно судить по комментариям, опубликованным в газете *"Independent Whig"* (от 31 декабря 1720 г.) о том, что "слабой стрункой человечества является суеверие, или присущая паническая боязнь невидимых и неизвестных существ".

С точки зрения Дж. Тренчарда, религии представляют собой триумф суеверия над разумом. Искоренив подобные суеверные верования и обряды, можно было достичь возвращения к всеобщей и простой религии природы. Аналогичную идею выдвинул в ходе французского Просвещения Поль Анри Тири барон д'Ольбах, который утверждал, что религия - всего лишь форма патологического расстройства. Казалось, что Французская революция сможет ликвидировать это расстройство; ее полная неудача в этом породила вопросы относительно всего подхода просветителей к религии.

Людвиг Фейербах: религия как овеществление человеческих чувств

В предисловии к первому изданию своей работы *"Сущность христианства"* (1841 г.) Фейербах отмечает, что "цель данной работы - показать, что сверхъестественные тайны религии основаны на достаточно простых естественных истинах". Основная мысль этой работы обманчиво проста: люди создали богов и религии, которые воплощают их собственное идеализированное восприятие своих чувств, нужд и страхов. Мы уже рассматривали некоторые аспекты подхода Людвиг Фейербаха (см. последний раздел главы 6); настало время исследовать его более подробно.

Неверно считать, что Л. Фейербах лишь сводит божественное к естественному. Непреходящее значение работы Фейербаха заключается в его подробном анализе тех средств, благодаря которым религиозные концепции возникают в человеческом сознании. Тезис о том, что люди создают богов по своему образу является лишь выводом радикальной и острой критики процесса образования понятий в религии, основанной на гегелианских концепциях "самоотчуждения" и "самоовеществления".

Гегелианский анализ сознания требует существования формальных отношений между субъектом и объектом. Концепцию "сознания" нельзя изолировать как абстрактную идею, поскольку она

обязательно связана с объектом: осознавать - значит осознавать что-то. Человеческое осознание чувств, таких как страх или любовь приводит к их овеществлению и таким образом к отчуждению этих чувств. Божественные предикаты таким образом признаются как человеческие предикаты.

"Сознание Бога - человеческое самосознание; знание Бога - человеческое самознание. С помощью Бога вы узнаете человека, и наоборот? с помощью человека вы узнаете Бога. Оба они - одно... То, что ранняя религия считала объективным, позднее признается субъективным; то, что прежде считалось Богом и, соответственно, служило предметом поклонения, сейчас считается чем-то человеческим. То, что раньше считалось религией, теперь считается идолопоклонством: мы видим, что люди поклоняются своей собственной природе. Люди овеществили себя, однако, не смогли признать себя в этой вещи. Позднейшая религия делает этот шаг; каждое продвижение в религии представляет, таким образом, углубление нашего самознания".

Вполне очевидно, что Л. Фейербах склонен использовать термины "христианство" и "религия" взаимозаменяемо на всем протяжении своей работы *"Сущность христианства"*, умалчивая, таким образом, тот факт, что его теория не может дать объяснения нетеистическим религиям. Тем не менее, его сведение христианского богословия к антропологии имеет большое значение.

Наиболее важный эпистемологический анализ в *"Сущности христианства"* касается роли чувства в процессе формирования религиозных понятий; он имеет важные следствия для подхода Шлейермахера, сосредоточенного на "религиозных чувствах", а также для позднейшего либерализма. С точки зрения Фейербаха христианское богословие склонно интерпретировать признанный объективным образ "чувства" или самосознания как полностью отличную, самостоятельную сущность, в то время как она является "чувством самочувства": человеческие религиозные чувства или опыт не могут быть истолкованы как осознание Бога, а лишь как неверно истолкованное самосознание. "Если чувство является существенным инструментом или органом религии, тогда божественная природа является не чем иным, как выражением природы чувства... Божественная сущность, постигаемая чувством, - ничто иное, как сущность чувства, восхищенного и удовлетворенного собой - ничто иное, как самоопьяненное, самодовольное чувство".

Каким бы значительным не был анализ Фейербаха, его затмил анализ Карла Маркса, к которому мы сейчас обращаемся.

Карл Маркс: религия как продукт социально-экономического отчуждения

В своих политических и экономических рукописях 1844 года Маркс разработал подход к религии, основанный на идеях, явно заимствованных у Фейербаха. Религия не имеет реального независимого существования. Она - отражение материального мира и вытекает из социальных нужд и надежд людей (см. раздел "Марксизм" в главе 4). "Религиозный мир - лишь отражение реального мира". Маркс утверждает, что "религия - лишь отраженное солнце, которое кажется людям вращающимся вокруг них, пока они не осознают, что сами являются центром своего вращения". Иными словами, Бог - всего лишь проекция человеческих нужд. Люди "ищут сверхчеловеческое существо в фантастической реальности небес, однако, не находят там ничего кроме своего отражения".

И все же, человеческая природа, которая порождает религиозные идеи является отчужденной. Понятие об отчуждении имеет центральное значение для объяснения Марксом происхождения религиозной веры. Религия - это самосознание и самоуважение людей, которые либо не нашли себя, либо вновь себя потеряли. Религия - продукт социального и экономического отчуждения. Она возникает из этого отчуждения и в то же время способствует этому отчуждению посредством духовного опьянения, которое делает массы неспособными осознать свою ситуацию и сделать что-то по этому поводу. Религия - утешение, которое позволяет людям терпеть свое экономическое отчуждение. Если бы не было подобного отчуждения, не было бы необходимости и в религии. Разделение труда и существование частной собственности привносят отчуждение и в экономическое и социальное устройство.

Материализм утверждает, что события материального мира приносят соответствующие изменения в интеллектуальный мир. Религия, таким образом, - результат набора определенных социально-экономических условий. Измените эти условия так, чтобы устранить отчуждение, и религия прекратит существовать. Она не будет более исполнять никакой полезной функции. Несправедливые социальные отношения порождают религию и, в свою очередь, поддерживаются ею. "Борьба против религии, следовательно, - это косвенно борьба против мира, в котором религия является духовным ароматом".

Таким образом, Маркс утверждает, что религия будет существовать до тех пор, пока она удовлетворяет жизненные нужды отчужденных людей. "Религиозное отражение реального мира сможет... лишь тогда исчезнуть, когда практические отношения повседневной жизни предложат людям совершенно постижимые и разумные отношения с другими людьми и природой". Фейербах утверждал, что религия являлась проекцией человеческих нужд, выражением "душевной печали". Маркс согласился с таким толкованием. Однако, его мысли более радикальны. Недостаточно объяснить, как из-за горя и несправедливости возникает религия. Путем изменения мира можно устранить причину религии. Важно отметить, что Маркс считал Фейербаха правым в его анализе происхождения религии, хотя тому и не удалось усмотреть, как понимание этого происхождения может привести к ее последующему устранению. Именно этот взгляд лежит в основе его часто цитируемого одиннадцатого тезиса о Фейербахе: "Философы лишь по-разному объясняли мир; задача, однако, заключается в его изменении".

Зигмунд Фрейд: Религия как исполнение желаний

Основные идеи Фейербаха и Маркса нашли новую жизнь в произведениях психоаналитика Зигмунда Фрейда. По сути, вполне можно сказать, что теория "проекции" или "исполнения желаний" лучше известна сегодня в ее фрейдистском варианте, а не в первоначальной версии Фейербаха. Наиболее яркое выражение подхода Фрейда содержится в работе *"Будущее одной иллюзии"* (1927 г.) в которой разрабатывается крайне редуцированный подход к религии.

С точки зрения Фрейда религиозные идеи - это "иллюзии, исполнения старейших, сильнейших и наиболее насущных желаний человечества". Религия представляет собой продолжение во взрослой жизни части инфантильного поведения, являющегося немногим более чем незрелым откликом на осознание беспомощности путем возвращения к детскому опыту отцовской заботы: "Мой отец защитит меня, он владеет ситуацией". Вера в личностного Бога, таким образом, - немногим более, чем инфантильное заблуждение. Религия - иллюзия, которая легко может перерасти в патологическое расстройство.

Эмиль Дюркгейм: религия и ритуал

В своей работе *"Элементарные формы религиозной жизни"* (1912 г.) Дюркгейм исследовал отношения между религией и общественными институтами в целом. Практическое исследование, на котором основывается большинство его идей, выполнено на материале тотемизма в австралийском аборигенном обществе. С точки зрения Э. Дюркгейма, тотемизм представляет собой "элементарную форму религиозной жизни". Тотемом первоначально было животное или растение, которое считалось имеющим для народа особое символическое значение.

Причиной этого, по мнению Э. Дюркгейма, является то, что тотем начинает представлять ценности, имеющие центральное значение для самого общества. В результате, он становится символом группы. Поклонение, с которым относятся к тотему, в реальности - поклонение самой группе и ее основополагающим ценностям. Истинный объект поклонения, таким образом, не тотем, а само общество. Церемония и ритуал, которыми сопровождается это поклонение рассматриваются как отражение необходимости в связующем звене общества. Особые церемонии, связанные с рождением, браком и смертью следует считать подтверждением солидарности группы в культурно значимые моменты. Так, обряды погребения демонстрируют, что ценности общества переживут смерть отдельных его членов.

Несмотря на развитие научного мировоззрения, Э. Дюркгейм полагает, что религия будет продолжать играть важную роль в будущем, ввиду того, что она есть связующие звено общества. Возникновение в Соединенных Штатах гражданской религии, в центре которой находится личность президента и символ Звезд и Полос, можно считать подтверждением этого подхода, как и возникновение атеистической "государственной религии" в бывшем Советском Союзе при В. И. Ленине и И. В. Сталине.

Карл Барт и Дитрих Бонхоффер: религия как человеческое изобретение

Истоки еще одного важного подхода лежат в христианстве, в частности, в диалектическом богословии Карла Барта. Этот подход развивает идею о том, что "религия" - это чисто человеческое создание, часто вызов, брошенный Богу. Религия рассматривается как человеческое богоискательство, направленное вверх. Это резко отличается от божественного Самооткровения, показывая, что религия представляет собой человеческое творчество.

Следует помнить, что Карл Барт получил свое богословское образование в немецком либеральном протестантизме. "Культурный протестантизм" того периода придавал большое значение религиозности человека. В лекции, названной "*Праведность Бога*" (1916 г.) Барт заявляет, что религиозность человека - немногим более, чем Вавилонская башня - чисто человеческое сооружение, построенное как вызов Богу. Существует радикальное противоречие между божественным Самооткровением человечеству, которое приводит к вере, и человеческим богоискательством, которое приводит к религии. Таким образом, Барт подвергает религию той же критике, что и Фейербах и Маркс, именно потому, что он считает эту критику направленной против человеческого изобретения религии. С точки зрения Барта, религия - препятствие, которое следует устранить, чтобы увидеть во Христе Бога. В худшем случае, она - идолопоклонство, поскольку предусматривает поклонение людей своему собственному созданию.

Многие авторы пытались свести взгляды Барта на религию к фразе "отмена религии". Действительно, стандартный английский перевод 17 Раздела "*Церковной Догматики*", том 1, Часть 2, озаглавлен "Откровение Бога как отмена религии". Однако, эта английская фраза требует тщательного объяснения. Необходимо помнить, что Барт писал по-немецки, а не по-английски. Немецким словом, переведенным как "отмена", является "*Aufhebung*" - термин, имеющий долгую и незаурядную историю употребления в немецкой философии, особенно в гегелианстве. Он двусмыслен и имеет два корневых значения: "убирать" и "возвышать, превозносить".

Действительно, в своих ранних работах К. Барт принимает чрезвычайно негативное отношение к религии, понимаемой как человеческое изобретение. Однако, здесь Барт подчеркивает естественную человеческую тенденцию формировать понятия о Боге и стремиться их обосновать. Он критикует не другие религии, а религии в целом. Барт усматривает феномен "религии" в христианстве, как и в любой другой религии; культурные ценности вторгаются в евангелие и сливаются с ним. Особый интерес Барта к этой тенденции фокусируется на немецкой церковной борьбе в 1930-е годы, в ходе которой, как он полагал, в христианскую веру были включены германские идеи.

Однако, в его позднем периоде, отношение Барта смягчилось. Он стал все больше осознавать необходимость религии на этой стороне вечности. "Религия" начинает означать больше "человеческие институты" или "способы богослужения", чем "человеческую попытку выявить, каков Бог". Указания Барта на "отмену" религии просто не имеют смысла, поскольку он настаивает на том, что "религия" будет существовать до конца времен, как необходимая опора и поддержка веры. Напротив, Барт стремится подчеркнуть, что благодатью Божьей эта религия возвышается. Она является чем-то нейтральным, но не отрицательным.

Это было совершенно не то, что думал Дитрих Бонхоффер. Наиболее значительным вкладом Бонхоффера в современное богословие обычно считается его анализ культурной ситуации, в которой следует возвещать Христа в современном мире. 5 апреля 1943 года Д. Бонхоффер был арестован гестапо по обвинению в заговоре против Адольфа Гитлера. В течение восемнадцати

месяцев, которые он провел в берлинской тюрьме Гегель, им были написаны его знаменитые *"Письма и заметки из тюрьмы"*, в которых он рассуждал над вопросом о месте Иисуса Христа в "повзрослевшем мире", во времена, когда "нет никаких религий". Он страстно призывал к "безрелигиозному христианству".

Эта сильная фраза часто понималась неправильно. Бонхеффер направлял свою критику против тех форм христианства, которые базировались на предположении, что все люди естественно религиозны - предположении, которое Бонхеффер считал неправильным, учитывая новую безбожную ситуацию. "Безрелигиозное христианство" является верой, основанной не на непригодном и дискредитированном понятии о "природной человеческой религиозности", но на Самооткровении Божьем во Христе. Таким образом, устранялись любые обращения к культуре, метафизике или религии, которые были малопонятны для нового светского мира и неизбежно вели к искаженному пониманию Бога (в этом вопросе наблюдается большое сходство между позициями К. Барта и Д. Бонхеффера). Распятый Христос дал нам подходящую для современного периода модель Бога - Бога, Который позволяет Себя вытолкнуть из этого мира на кресте". Эти идеи, особенно в отношении к новому секуляризму и необходимости основывать богословие на чем-то кроме религии и метафизики, оказались плодотворными для послевоенной немецкой христологии и в 1960-е годы оказали глубокое влияние на многих авторов в Соединенных Штатах.

Здесь, однако, присутствует очевидное недоразумение. Фразы Бонхеффера "безрелигиозное христианство" и Барта "отмена религии" воспринимались многими радикальными авторами того периода как означающие конец какой-либо корпоративной христианской жизни или отказ от традиционных христианских идей. Это недоразумение оказало большое влияние на популярные работы 1960-х годов, такие как книга Джона Робинсона "Честны перед Богом" и движение "смерти Бога".

Рассмотрев один из христианских подходов к религии в целом, перейдем к исследованию подходов к другим религиям.

ХРИСТИАНСТВО И ДРУГИЕ РЕЛИГИИ: ТРИ БОГОСЛОВСКИХ ПОДХОДА

Христианство - лишь одна из нескольких мировых религий. Как оно относится к другим религиям? Этот вопрос не нов; его задавали на всем протяжении истории христианства. Первоначально, вопрос касался отношения христианства к иудаизму, в лоне которого он возник в 30-60 гг. от Р.Х. По мере своего распространения оно сталкивалось с другими религиозными верами и культурами, например, классическим язычеством. Утверждаясь в пятом веке в Индии, оно сталкивалось с разнообразным местными культурными движениями, которые западные религиоведы объединили под названием "индуизм". Арабское христианство давно научилось сосуществовать с исламом в Восточном Средиземноморье.

В наше время вопрос о взаимоотношениях христианства с другими религиями приобрел в западном академическом богословии новое значение, частично из-за возникновения в западном обществе многокультурности. Можно выделить три основных подхода к этому вопросу. Однако, представляется целесообразным начать с рассмотрения самой идеи "религии".

Наивный взгляд на религию может заключаться в том, что она есть мировоззрение, которое верит в существование и поклоняется верховному существу. Легко показать неадекватность этого взгляда, характерного для деизма и рационализма эпохи Просвещения. Большинство людей считает буддизм религией, однако, вера в высшее существо там явно отсутствует. Эта же проблема остается, независимо от того, какое определение религии предлагается. В вопросах веры и практики невозможно выделить какие-либо недвусмысленно общие черты религий. Так, великий знаток буддизма Эдвард Конз вспоминал, что он "однажды прочел жития римско-католических святых, и среди них не оказалось ни одного, чье поведение мог бы одобрить буддист... Они были плохими буддистами, однако, хорошими христианами".

Все большее количество людей сходится на мысли о том, что считать различные религии мира вариациями на одну тему - серьезное заблуждение. "Во всем этом многообразии нельзя выделить ни одной сущности, ни одной доли учения или откровения, ни одного способа освобождения, которые были бы едины для всех" (Дэвид Трейси). Джон Б. Кобб младший также говорит о тех сложностях, которые стоят на пути любого, кто утверждает существование единой "сути религии":

"Споры о том, какая религия является истинной, беспредельны. Не существует такого понятия как религия. Существуют лишь традиции, движения, общины, народы, верования и культы, имеющие черты, которые многие люди ассоциируют со своим понятием о религии".

Джон Кобб подчеркивает, что предположение о том, что существует единое понятие о религии, серьезно затруднило обсуждение взаимоотношений между мировыми религиями. Например, он указывает, что буддизм и конфуцианство имеют "религиозные" элементы -однако, это не обязательно означает, что их можно отнести к категории "религий". Многие "религии" можно гораздо лучше понять, если рассматривать их как культурные движения с религиозными компонентами. Представляется, что идея о некоем всеобщем понятии религии, подразделениями которого являются отдельные религии, возникла в период Просвещения. Использование биологической аналогии, то есть, предположение о том, что существует род религии, видами которого являются отдельные религии, является западной идеей, не имеющей каких-либо параллелей вне западной культуры - за исключением, может быть, тех, кто получил образование на западе и воспринял его идеи.

Как же насчет христианских подходов к пониманию отношений между христианством и другими религиями? Как можно понять их, исходя из христианской веры в спасительную волю Бога, открытую через Иисуса Христа? Следует подчеркнуть, что христианское богословие стремится к оценке других религий с точки зрения самого христианства. Эти рассуждения не адресованы представителям других религий или светским наблюдателям и не рассчитаны на их одобрение.

Можно выделить три основных подхода: "партикуляризм", утверждающий, что лишь те, кто слышат и откликаются на христианское евангелие, могут быть спасены; "инклюзивизм", утверждающий, что, хотя христианство представляет истинное откровение Божье, спасение возможно и для тех, кто принадлежит к другим религиям; и "плюрализм", утверждающий, что все религии мира - это равноценные пути к одному и тому же центру религиозной реальности. Рассмотрим каждый из них отдельно.

"Партикуляристский" подход

Вероятно наиболее основательное утверждение этой позиции содержится в произведениях Хендрика Кремера (1888-1965 гг.), особенно в его книге *"Христианское послание в нехристианском мире"* (1938 г.). Кремер подчеркивал, что "Бог открыл Путь, Истину и Жизнь в Иисусе Христе, и Он желает, чтобы об этом узнали во всем мире". Это откровение *sui generis* - самостоятельная категория и не может сопоставляться с идеями об откровении, содержащимися в других религиях.

Здесь, в данном подходе можно выделить определенное разнообразие мнений. Сам Кремер, говоря о Боге, Который "с трудом просматривается в разуме, природе и истории", похоже, намекает на то, что существует реальное знание Бога вне Христа. Вопрос заключается в том, доступны ли такие знания только во Христе, или Христос позволяет выделить и истолковать эти знания в других местах.

Некоторые партикуляристы (такие как Карл Барт) считают, что вне Христа не существует никаких знаний о Боге; другие (такие как Кремер) признают, что божественное откровение происходит по-разному и в разных местах. - однако, настаивают на том, что это откровение можно правильно выделить и истолковать лишь в свете окончательного откровения Бога во Христе (здесь наблюдаются важные параллели со спором о естественном и открытом знании о Боге).

Как же быть с теми, кто никогда не слышал Евангелие Христа? Что происходит с ними? Разве партикуляристы не отказывают в спасении тем, кто не слышал о Христе - или, услышав о Нем, отверг Его. Эти вопросы часто раздаются в адрес партикуляризма со стороны его критиков. Так, Джон Хик, рассуждая с плюралистской точки зрения, считает, что доктрина о том, что спасение возможно лишь во Христе не согласуется с верой во всеобщую спасительную волю Бога. Несостоятельность этой критики легко показать, рассмотрев взгляд Карла Барта, который был, вероятно, наиболее искушенным сторонником этой позиции в двадцатом веке.

Барт заявляет, что спасение возможно лишь во Христе. Тем не менее, он утверждает идею об окончательной эсхатологической победе благодати над неверием - то есть, в конце истории (вопрос, который мы рассматривали выше в связи с его доктриной об избрании). В конце концов, божественная благодать одержит окончательную победу и все придут к вере во Христа. Это единственный путь к спасению - однако, этот путь, благодаря благодати Божьей, доступен всем. С точки зрения Барта, частность божественного откровения во Христе не противоречит всеобщности спасения.

"Инклюзивистский" подход

Наиболее видным сторонником этой модели выступает ведущий иезуитский автор Карл Ранер. В пятом томе его работы *"Богословские исследования"* Ранер разрабатывает четыре тезиса, утверждающие взгляд, что не только отдельные нехристиане могут быть спасены, но что нехристианские религии в целом могут иметь доступ к спасительной благодати Божьей во Христе.

1. Христианство - абсолютная религия, основанная на уникальном событии божественного Самооткровения во Христе. Однако, это откровение произошло в определенный момент истории. Получается, что те, кто жили до этого события, или кому еще предстоит узнать об этом'

событии, исключаются из спасения - а это противоречит спасительной воле Божьей.

2. По этой причине, несмотря на их заблуждения и недостатки, нехристианские религии способны передавать спасительную благодать Божью до тех пор, пока их члены не узнают евангелие. После того, как евангелие провозглашено последователям нехристианских религий, они перестают быть законными с точки зрения христианского богословия.

3. Верный последователь нехристианской религии является, таким образом, "анонимным христианином".

4. Другие религии не будут замещены христианством. Религиозный плюрализм останется чертой человеческого существования.

Рассмотрим первые три тезиса подробнее. Совершенно очевидно, что К. Ранер настойчиво утверждает принцип того, что спасение может быть достигнуто лишь во Христе в интерпретации христианства. "Христианство считает себя абсолютной религией, предназначенной для всех людей, и не может признать какую-либо другую религию равной себе". Однако, Ранер дополняет это утверждение акцентом на всеобщей спасительной воле Божьей: Бог желает, чтобы все были спасены, хотя и не все знают о Христе. "Все люди каким-то образом должны быть членами Церкви".

По этой причине К. Ранер утверждает, что спасительная благодать должна быть доступна за пределами Церкви - и следовательно, другим религиям. Он настойчиво опровергает мнения тех, кто предлагает слишком простое решение - либо религия восходит к Богу, либо она является не подлинной религией, а чисто человеческим изобретением. В то время как Кремер считал, что нехристианские религии - немногим более чем самооправдывающие человеческие построения, Ранер утверждал, что такие религии вполне могут включать элементы веры.

Ранер оправдывает свое мнение рассмотрением отношений между Ветхим и Новым Заветами. Хотя в строгом смысле слова, Ветхий Завет представляет мировоззрение нехристианской религии (иудаизма), христиане вполне могут читать его и выделять в нем элементы, которые сохраняют свое значение. Ветхий Завет оценивается в свете Нового, в результате определенная практика (например законы о еде) отбрасываются как неприемлемые, в то время как другие (например нравственный закон) сохраняются. Этот же подход, утверждает Ранер может и должен применяться в отношении других религий.

Таким образом, спасительная благодать Божья доступная и через нехристианские религии, несмотря на их недостатки. Многие их последователи, утверждает Ранер, приняли эту благодать, не осознавая до конца чем она является. Именно по этой причине Ранер предлагает термин "анонимные христиане" для обозначения тех, кто ощутил божественную благодать, не обязательно зная, что это такое.

Этот термин подвергся суровой критике. Джон Хик, например, считает, что он является навязчивым, "односторонне предлагающим почетный статус людям, которые об этом не просили". Тем не менее, намерение Ранера - признать действия божественной благодати в жизни тех, кто не принадлежит к христианству. Полный доступ к истине о Боге (как она понимается в христианстве) не является обязательным условием доступа к спасительной благодати Божьей.

Карл Ранер не считает, что христианство и другие религии должны рассматриваться как равные, или что они являются частными случаями всеобщей встречи с Богом. С точки зрения Ранера, христианство и Христос имеют исключительный статус, в котором отказано другим религиям. Вопрос заключается в том, "могут ли другие религии открыть доступ к той же спасительной благодати, что и христианство?" Подход Ранера позволяет ему предположить, что верования нехристианских религий не обязательно являются истинными, признавая в то же время, что они тем не менее могут передавать благодать Божью, выражающуюся в образе жизни их последователей - например, беззаветной любви к ближним.

"Плюралистский" подход

Наиболее значительным представителем плюралистского подхода к религиям является Джон Хик (род. 1922 г.). В своей работе *"Бог и вселенная вер"* (1973 г.) Хик утверждает необходимость перехода от христоцентричного подхода к богоцентричному. Называя эту перемену "коперниковской революцией", Хик заявляет, что необходимо отойти от "догмы о том, что христианство находится в центре и прийти к осознанию того, что в центре находится Бог, и что все религии... включая и нашу собственную, служат Ему и вращаются вокруг Него".

Разрабатывая этот подход, Хик утверждает, что главной чертой божественной природы, связанной с вопросом о других верах, является Его всеобщая спасительная воля. Если Бог желает, чтобы все были спасены, немислимо, чтобы божественное Самооткровение было совершено таким образом, чтобы лишь небольшая часть человечества была спасена. Однако, Джон Хик делает вывод, что необходимо признать, что все религии ведут к Тому же Богу. Христиане не имеют никакого особого доступа к Богу, Который доступен всем религиям.

Такое предположение не лишено своих проблем. Вполне очевидно, например, что религии мира радикально отличаются друг от друга в своих верованиях и практике. Хик решает эту проблему, предлагая рассматривать эти различия в свете "и..., и", а не "или..., или". Их следует воспринимать как взаимодополняющие, а не взаимоисключающие взгляды на одну и ту же божественную реальность. Эта реальность находится в сердце всех религий; однако, "их различное восприятие реальности, взаимодействовавшее на протяжении веков с различными мыслительными формами различных культур, привело к усилению и углублению различий между ними" (Эта идея очень похожа на предложенную деистическими авторами идею о "всеобщей рациональной религии природы", которая была со временем искажена). Аналогичным образом, Хик испытывает трудности с такими религиями как индуизм или буддизм теравада, в которых нет места для бога.

Эти трудности относятся к верованиям различных религий. Иными словами, верования нехристианских религий делают чрезвычайно сложным признание того, что они все говорят об одном и том же Боге. Однако, остается еще одна богословская трудность: говорит ли Хик вообще о христианском Боге? Для того, чтобы рассуждения Дж. Хика выглядели правдоподобно, необходимо отказаться от основополагающего христианского убеждения - что Бог открывается определенно в Иисусе Христе. Хик утверждает, что он всего лишь принял тецентричный, а не христочцентричный подход. Однако, убеждение христиан в том, что воистину Бог познаваем через Христа, подразумевает, что подлинно христианские знания о Боге достигаются через Христа. С точки зрения ряда критиков, отказ Хика от Христа как исходной точки указывает на потерю каких-либо прав говорить с христианской точки зрения.

Спор о христианском понимании отношений между христианством и другими религиями будет продолжаться еще значительное время, питаемый развитием многокультурности в западном обществе. Отмеченные выше три подхода скорее будут еще долго представлены в христианских работах по этому вопросу.

Обратим теперь наше внимание на последний аспект христианского богословия, традиционно известный как "последние явления", или, терминологически более точно, "эсхатология".

Вопросы к пятнадцатой главе

1. Как бы вы определили понятие "религия"?
2. Почему Дитриха Бонхеффера так привлекала идея о "безрелигиозном христианстве"?
3. Все ли религии ведут к Богу?
4. Насколько полезной и убедительной находите вы идею Карла Ранера об "анонимных христианах"?
5. Почему такие идеи как воскресение или божественность Христа оказались препятствием в межрелигиозном диалоге? Имеет ли смысл от них отказаться, чтобы сделать этот диалог более плодотворным?

ГЛАВА 16. ЭСХАТОЛОГИЯ: ХРИСТИАНСКАЯ НАДЕЖДА

Выше, в связи с воскресением и доктриной о спасении, мы уже затрагивали некоторые аспекты эсхатологии - то есть, христианского понимания "последних событий и явлений". Термин "эсхатология" происходит от греческого слова "*ta eschata*" ("последние [предметы, события, явления]") и относится к вопросам христианских ожиданий воскресения и суда. В заключительной главе настоящей книги мы рассмотрим эту тему подробнее.

Некоторые важные аспекты этой темы рассматривались выше. В частности, следует отметить следующие моменты:

1. Спор о воскресении Христа и его богословских следствиях.
2. Повторное открытие эсхатологического аспекта новозаветной концепции "царства Божьего" в конце девятнадцатого века.
3. Эсхатологические аспекты христианской доктрины о спасении.

В самом широком смысле этого термина, "эсхатология" является "рассуждениями о конце". Этот "конец" может относиться к концу существования отдельного человека или к концу нынешнего века. Характерным христианским верованием, которое имеет решающее значение в этой связи является то, что время "линейно, а не циклично". История имела начало, и когда-нибудь ей наступит конец. "Эсхатология" рассматривает ряд верований, относящихся к концу жизни и истории как отдельного человека, так и мира в целом. Она несомненно вдохновила и внесла огромный вклад в некоторые из наиболее творческих и фантастических движений в христианстве.

РАЗВИТИЕ ЭСХАТОЛОГИИ

Обычно считается, что наиболее важные направления, связанные с христианским пониманием "последних явлений", возникли в период после эпохи Просвещения. Ниже мы кратко рассмотрим новозаветные основания эсхатологии, а затем перейдем к рассмотрению их более современных интерпретаций.

Новый Завет

Новый Завет проникнут верой в то, что, благодаря жизни, смерти и, прежде всего, воскресению Иисуса Христа, в истории человечества произошло нечто новое. Эта тема надежды является доминирующей, даже перед лицом смерти. Новый Завет сводит воедино целый ряд эсхатологических верований, из которых наиболее важные - следующие.

1. *Второе пришествие.* Ожидается, что Иисус Христа вернется, положив конец истории. При Своем "пришествии" или "явлении" Христос возвестит о "последнем дне" и свершит суд над миром. (1 Фес.4.16). Некоторые новозаветные Писания указывают, что это возвращение ожидалось еще при жизни тех, кто был свидетелем воскресения (сюда относятся Первое и Второе Послания к Фессалоникийцам). Другие считают, что парусия произойдет в будущем, хотя она и имеет отношение к современности (особое значение в этой связи имеет Четвертое Евангелие).
2. *Воскресение.* Новый Завет возвещает реальность воскресения Христа. Как было отмечено выше (см. раздел "Воскресение Христа: событие и его значение" в главе 10), воскресение имеет

огромное хри-стологическое значение. Однако, Новый Завет утверждает, что воскресение не только определяет личность и значение Иисуса, какими бы важными они ни были. Она также объявляет, что через свою веру верующий может участвовать в воскресении Христа. Воскресение Христа как основание, так и предвосхищение воскресения верующих.

3. *Царство Божье*. Идея о "царстве Божьем", особенно в проповеди Иисуса, приобретает важную роль в новозаветных ожиданиях, относящихся к будущему. Это царство рассматривается как нечто преобразующее и обновляющее, врывающееся в историю человечества, чтобы искупить его из его нынешнего состояния. Интерпретация этого понятия достаточно сложна и мы вскоре вернемся к рассмотрению некоторых подходов к ней.

Августин: два града

Одна из наиболее фундаментальных разработок всего объема новозаветных эсхатологических идей принадлежит перу Августина Гиппонийского и содержится в его книге "*О граде Божьем*". Эта работа была написана в обстановке, которую легко можно назвать "апокалиптической" - разрушение великого города Рима и развал Римской империи. Центральная тема этого произведения - отношения между двумя градами - "градом Божьим" и "градом мирским". Сложности христианской жизни, особенно ее политические аспекты, вызваны диалектическим противоречием между этими двумя градами.

Жизнь верующих проходит в "промежуточный период", отделяющий воплощение Христа от Его последнего возвращения в славу. Церковь следует рассматривать как находящуюся в изгнании в "граде мира".

Она находится в миру, но все же не принадлежали миру. Существует серьезное эсхатологическое противоречие между нынешней реальностью, в которой Церковь является изгнанницей в мире, вынужденной каким-то образом сохранять свой характерный этос среди неверующего мира, и будущей надеждой, в которой Церковь будет избавлена от мира и сможет наконец участвовать в славе Божьей. Совершенно очевидно, что Августин не оставляет места для донатистской идеи о Церкви как собрании святых. С точки зрения Августина, Церковь разделяет падший характер мира и поэтому включает как чистых, так и нечистых, как святых, так и грешников. Лишь в последний день это противоречие будет окончательно снято.

Однако, наряду с общепринятым пониманием эсхатологии, Августин осознают и отдельные измерения христианской надежды. Это особенно ясно видно в его рассуждениях о противоречии между тем, чем в настоящее время является человеческая надежда, и тем, чем она в конце концов станет. Верующие спасаются, очищаются и совершенствуются -однако, это происходит в надеждах (*in spe*), а не в реальности (*in re*). Спасение лишь закладывается в жизни верующего, однако, ему суждено получить свое завершение лишь в конце истории. Как было отмечено выше, эта идея была разработана Мартином Лютером.

Августину, таким образом, удастся предложить надежду христианам, размышляющим над греховной природой своей жизни и удивляющимся, как можно примирить ее с евангельскими предписаниями быть святыми как Бог. С точки зрения Августина в своих надеждах христиане могут выйти за рамки своих нынешних обстоятельств. Это не ложная или придуманная надежда. Она является прочной и определенной, основанной на воскресении Христа.

Августин осознают тот факт, что слово "конец" имеет два значения. "Конец" может означать "либо прекращение существования того, что было, либо выполнение того, что начато". Вечную жизнь следует рассматривать как состояние, в котором наша любовь к Богу, начавшаяся в этой жизни, наконец доводится до конца через союз с объектом этой любви. Вечная жизнь - "награда, делающая совершенными", которую чае христианин на всем протяжении своей жизни в вере.

Средние века: Иоахим Флорский и Данте Алигьери

Августин предложил относительно простую схему истории христианства, которая рассматривала период Церкви как эру, отделяющую пришествие Христа от Его возвращения (второго пришествия). Однако, это не удовлетворило его позднейших толкователей. Иоахим Флорский (ок. 1132-1202 гг.) разработал более умозрительный подход к истории с сильной эсхатологической направленностью, основанный на модели

Троицы. По мнению Иоахима Флорского, всеобщую историю можно подразделить на три эпохи:

1. Век Отца, соответствующий ветхозаветному закону.
2. Век Сына, соответствующий новозаветному закону и включающий Церковь.
3. Век Духа, который станет свидетелем возникновения новых религиозных движений, ведущих к реформе и обновлению Церкви и окончательному воцарению мира и единства на земле.

Особую злободневность взглядам Иоахима Флорского придавала конкретная датировка этих периодов. Каждый век, утверждал он, состоит из сорока двух поколений по тридцать лет каждое. В результате, "век Сына" должен был закончиться в 1260 году, а за ним сразу же должен был начаться радикально новый "век Духа". В этом можно усмотреть предвосхищение многих миллениаристских движений наших дней.

Более поэтический подход к эсхатологическим вопросам связан с именем тосканского поэта Данте Алигьери (1265-1321 гг.). Работая во Флоренции, Данте написал *"Божественную комедию"*, давая поэтическое выражение христианским надеждам, а также комментируя жизнь современных ему города Флоренции и Церкви. Действие поэмы происходит в 1300 г. Она описывает, как Данте был введен в глубины земли языческим римским поэтом Вергилием, который будет его проводником в аду и чистилище.

Позднее мы рассмотрим различные аспекты взгляда Данте на ад, чистилище и рай. Эта работа - важное изложение средневекового мировоззрения, согласно которому души усопших должны пройти через целый ряд очищающих процессов прежде чем иметь возможность узреть Бога, что является конечной целью христианской жизни.

Просвещение: эсхатология как суеверие

Чрезвычайно рациональная атмосфера эпохи Просвещения привела к критике христианской доктрины о последних явлениях как суеверия, лишённого какого-либо реального жизненного основания. Особой критике была подвергнута идея об аде. Крайне утилитарное мировоззрение позднего Просвещения привело к растущему убеждению в том, что вечное наказание не имеет никакой полезной цели. Л. Фейербах утверждал, что идея о "небе" или "жизни вечной" является лишь проекцией человеческого стремления к бессмертию, не имеющей какого-либо объективного основания

Более глубокая критика христианской доктрины надежды содержится в произведениях Карла Маркса. Маркс утверждал, что всякая религия стремится утешить тех, кто страдает в этой жизни, убеждая их в радостях загробной жизни. Делая это, она отвлекает их от реальной задачи преобразования нынешнего мира, чтобы вообще исключить из него страдания. Во многом, марксизм можно считать обмирщенной христианской эсхатологией, в которой "революция" играет роль "рая".

Похожие взгляды можно усмотреть в либерализме девятнадцатого века. Идея о катаклизматическом конце истории была отвергнута в пользу доктрины надежды, основанной на постепенной эволюции человечества к совершенству нравственности и общества. Казалось, что теория Дарвина о естественном отборе указывает на то, что человеческая история, как и вся человеческая жизнь, направляется по восходящей к более высоким и сложным формам. Эсхатология была отнесена к разряду богословских древностей. Понятие о "царстве Божьем",

лишенное своих новозаветных апокалиптических ассоциаций рассматривалось (например, Альбрехтом Ричлем) как статическая область нравственных ценностей, к которой общество двигалось путем постепенной эволюции.

Повторное открытие эсхатологии

Этот взгляд был во многом дискредитирован двумя событиями. Во-первых, в последнем десятилетии девятнадцатого века Иоганн Вейс и Альбрехт Швейцер заново открыли апокалиптический характер проповеди Иисуса и настойчиво утверждали, что "царство Божье" - понятие эсхатологическое. Иисуса следует считать не нравственным просветителем человечества, а провозвестником близящегося пришествия эсхатологического царства Божья.

Следует подчеркнуть, что не все исследователи Нового Завета согласились с открытием И. Вейса и А. Швейцера. Например, британский исследователь Ч. Г. Додд утверждал, что эсхатологию следует рассматривать не как что-то, полностью ориентированное на неизвестное будущее, а как нечто, реализованное в пришествии Иисуса. Впоследствии возникли три основные позиции:

1. *Футиристская.* Царство Божье полностью принадлежит будущему, когда оно разрушительно вторгнется в историю (Вейс).
2. *Инаугуративная.* Царство Божье уже начало оказывать воздействие на человеческую историю, хотя его полная реализация и исполнение произойдут в будущем.
3. *Реалистская.* Царство Божье уже было реализовано в пришествии Иисуса Христа.

Второе событие - всеобщее крушение уверенности в людей в цивилизации как средстве приведения Царства Божьего к его исполнению. Первая мировая война была особенно драматична в этом плане. Последовавшие за ней геноцид евреев, разработка ядерного оружия и угроза ядерной войны, и продолжающаяся угроза разрушения окружающей среды в результате человеческой деятельности породили сомнения в достоверности взглядов либерально-гуманистических форм христианства.

Как же быть с идеей об эсхатологии? Один подход, привлекший значительное внимание в 1950-е и начале 1960-х годов, принадлежит марбургскому исследователю Нового Завета Рудольфу Бультману.

Демифологизация: Рудольф Бультман

Вызвавший споры призыв Бультмана "к демифологизации" оказал сильное влияние на верования о конце истории. Р. Бультман утверждал, что такие верования являются "мифами", которые следует толковать экзистенциально. Новый Завет приводит "рассказы" об отдаленных и недоступных временах и местах (таких как "в начале" или "на небесах"), в которых присутствуют сверхъестественные силы и события. Бультман утверждает, что такие рассказы обладают скрытым экзистенциальным смыслом, который можно вскрыть и осознать путем толкования.

Вероятно наиболее важным из них является эсхатологический миф о надвигающемся конце мира через прямое божественное вмешательство, которое приведет к суду и последующим награде и взысканию. Этот взгляд имеет центральное значение для нашей работы, поскольку он позволяет Бультману подвергнуть всеобъемлющей демифологизации "глубокую эсхатологическую обусловленность" Нового Завета, о которой говорит А. Швейцер. С точки зрения Бультмана этот "миф" как и другие, похожие на него, можно истолковать экзистенциально.

Признание того, что история в действительности не пришла к концу, не опровергает эсхатологический миф. Будучи истолкован экзистенциально, он относится к современному человеческому бытию: неизбежно сталкиваясь с реальностью своей смерти, люди вынуждены принимать экзистенциальные решения. Фигурирующий здесь "суд" не будущий божественный

суд, который должен состояться в конце мира, а современное событие нашего суда над самими собой, основанного на нашем знании о том, что сделал Бог во Христе. Бульман утверждает, что именно такого рода демифологизацию можно найти в Четвертом Евангелии, написанном в конце первого века, когда ранние эсхатологические ожидания христианского сообщества стали угасать. "Суд", с точки зрения Бульмана, относится к моменту экзистенциального кризиса, когда люди сталкиваются с направленной к ним божественной керигмой. "Осуществленная эсхатология" Четвертого Евангелия возникает из того факта, что редактор евангелия осознал, что парусия - не будущее, а уже состоявшееся событие, вызванное столкновением верующего с керигмой:

"Время "сейчас" пришествия Того, Кто свершает Откровение, точно соответствует "Сейчас" провозглашения слова как исторический факт, "Сейчас" настоящего, нынешнего момента... Это "Сейчас" обращения в определенный момент - эсхатологическим "Сейчас", ибо в нем принимается решение между жизни и смертью. Этот час грядет и, при обращении к нему, наступает сейчас... Таким образом, неверно считать, что парусил, которую другие ожидали как событие во времени, теперь отвергается или преобразовывается Иоанном во внутренний процесс души, переживание. Напротив, Иоанн открывает глаза читателя на тот факт, что парусия уже произошла".

Таким образом, Бульман считает, что Четвертое Евангелие частично переистолковывает эсхатологический миф в свете его значения для человеческого существования. Христос не прошлое явление, а вечно настоящее Словом Божье, выражающее не общую истину, а конкретное провозглашение, адресованное к нам и требующее от нас принятия экзистенциального решения. С точки зрения Бульмана эсхатологический процесс стал событием в истории мира и вновь становится событием в современной провозвестии христианства.

Однако, подобные взгляды не удовлетворяли многих критиков, которые чувствовали, что Рудольф Бульман отказался от слишком многих важнейших черт христианской доктрины надежды. Например, понятие Бульмана об эсхатологии - чисто индивидуальное; библейское же понятие - явно корпоративно. В конце 1960-х годов стал возникать другой подход, который, с точки зрения многих, предлагал значительно больше, чем бульмановская усеченная версия надежды.

Богословие надежды: Юрген Мольтман

Работа Юргена Мольмана *"Богословие надежды"* вызвало сразу же после своего опубликования значительный отклик. Ю. Мольман опирается на взгляды, изложенные в замечательной работе Эрнста Блока *"Философия надежды"*. Неомарксистский анализ человеческого бытия, проведенный Э. Блоком, основывается на вере в то, что вся человеческая культура движима страстной надеждой на то, что в будущем будет преодолена вся отчужденность настоящего. Блок считал, что его мнение полностью соответствует библейской идее о революционной апокалиптической надежде. В то время как Бульман стремился посредством демифологизации сделать эсхатологию приемлемой, Э. Блок отстаивал ее, указывая на страстную социальную критику и пророческие видения социального преобразования, которыми сопровождалась эта идея в их первоначальном библейском контексте.

Основываясь на таких взглядах, Ю. Мольман высказывался за необходимость возрождения всеохватывающей концепции надежды как

центрального движущего фактора христианской жизни и мысли. Эсхатологию нужно выволить из ее положения "безвредной маленькой главки в конце христианских догматик" (Карл Барт) и поставить на почетное место. Если Ансельм Кентерберийский объявлял: "Я верю, чтобы понимать", Мольман утверждал: "Я надеюсь, чтобы понимать". Эта надежда является не личной, индивидуальной или экзистенциальной, а всеохватывающим видением обновления потерянного и падшего человечества через благодатные действия любящего и искупающего Бога.

Диспенсационализм

Диспенсационализм - это направление в современном евангельском христианстве, которое делает особый акцент на эсхатологических аспектах христианской веры. Оно достигло значительного влияния в популярной американской христианской субкультуре. Термин "Диспенсационализм" (англ. *dispensation* - закон, завет) отражает веру в то, что история спасения разделена на ряд периодов. У истоков этого движения стоял Джон Нельсон Дарби (1800-1882 гг.), участвовавший в движении Плимутских Братьев, хотя позднейшее его развитие было связано с С. И. Скоуфилдом (1843-1921 гг.), чья *"Толковая Библия Скоуфилда"* (1909 г.) получила широкое признание в Северной Америке.

Двумя центральными и характерными понятиями в диспенсационализме являются "взятие на небо" и "страдания". Первое касается ожиданий верующими того, когда они будут "восхищены... на облаках в сретение Господу" (1 Фес.4.15-17) при Его возвращении. Второе основывается на пророческом видении из книги Даниила (Дан.9.24-27) и понимается как семилетний период суда над миром. Среди диспенсационалистских авторов сохраняется разделение относительно того, произойдет ли взятие на небо до страданий (предтрибуляционисты), или верующие должны будут пережить боль страданий, уверенные в том, что впоследствии они соединятся с Христом (посттрибуляционисты).

ПОСЛЕДНИЕ ЯВЛЕНИЯ

В оставшейся части настоящей главы мы рассмотрим аспекты христианского учения о "последних явлениях", сосредоточив внимание на идеях о небе, чистилище и аде. Следует отметить, что во многих богословских кругах наблюдается некоторое нежелание рассматривать эти вопросы. Одна из причин этого была изложена в начале шестнадцатого века Эразмом Роттердамским. Комментируя энтузиазм, с которым некоторые парижские богословы писали об аде, Эразм заметил, что они несомненно бывали там сами!

Ад

Интерес к аду достиг своего апогея в период средневековья, когда художники с некоторым, как может показаться, удовольствием изображали праведников, смотрящих, как грешников мучают огнем и другими орудиями пыток. Наиболее наглядно отобразил средневековые взгляды на ад Данте Алигьери в первых трех книгах своей *"Божественной комедии"*. Данте рисует ад в виде девяти кругов, находящихся в центре земли, в которых обитает сатана. На вратах ада Данте замечает надпись: "Оставь надежду всяк сюда входящий!"

Первый круг наполнен теми, кто умер без крещения, и добродетельными язычниками. (Этот круг соответствует рассмотренной выше идее о "лимбо"). Данте заявляет, что в этот круг спускался Христос во время Своего "сошествия в ад" в период между распятием и воскресением. В этом круге нет никаких мучений. По мере своего углубления в ад, Данте обнаруживает тех, кто виновен во все более серьезных грехах. Второй круг наполнен сластолюбцами, третий - чревоугодниками, четвертый - скупыми, пятый - гневливыми. Эти круги, взятые вместе, составляют "верхний ад". В этой части ада Данте не упоминает ни о каком огне. Затем Данте обращается к греко-римской мифологии, предполагая, что река Стикс отделяет "верхний ад" от "нижнего ада". Здесь мы впервые встречаемся с огнем. Шестой круг наполнен еретиками, седьмой круг - совершившими насилие, восьмой - лжецами (включая нескольких пап), девятый круг - изменниками.

Этот статический средневековый взгляд на ад несомненно пользовался в то время огромным влиянием, сохранив свою важность и в современности. Четкое его изложение можно найти в знаменитой проповеди Джонатана Эдвардса *"Грешники в руках разгневанного Бога"*, произнесенной 8 июля 1741 г.:

"Было бы ужасно даже на одно мгновение испытать этот гнев Всемогущего Бога; однако, вам придется испытывать его целую вечность. Не будет конца этим изощренным ужасным

страданиям... Знайте, что вам придется долгие века, миллионы миллионов веков терпеть это всемогущее безжалостное возмездие".

Однако, сама идея об аде стала подвергаться все большей критике, среди которой можно отметить следующие позиции.

1. Его существование считается противоречием христианскому утверждению об окончательной победе Бога над злом. Этот взгляд ассоциируется в первую очередь с Оригеном, чья доктрина о всеобщем восстановлении, основывается на утверждении о полной и окончательной победе Бога над злом. В современности философ Лейбниц выделял это соображение как основную трудность, связанную с доктриной об аде:

"Кажется странным, что даже в великой будущей вечности зло должно торжествовать над добром под верховной властью Того, Кто Сам является верховным добром. В конце концов, будет множество призванных, однако, мало избранных и спасенных".

2. Понятие о карающем правосудии многим авторам представляется нехристианским, особенно в свете новозаветных мест, говорящих о сострадании Божьем. Целый ряд авторов, особенно в девятнадцатом веке, не могли примирить идею о любящем Боге с мыслью о непрерывном мстительном воздаянии грешникам. Основная трудность заключалась в том, что страдания осужденных казались бесцельными.

Хотя на эти возражения можно дать ответы, как в широких, так и в более академических христианских кругах наблюдается заметное снижение интереса к идее об аде. Евангельская проповедь теперь сосредотачивается на положительном утверждении любви Божьей, а не на отрицательных следствиях отказа в этой любви. Одной из реакций на эту тенденцию в христианских кругах стало возникновение доктрины об условном бессмертии, к которой мы сейчас обращаемся.

С начала 1980-х годов в христианстве началось все более широкое обсуждение целого ряда эсхатологических вопросов, в центре которых находился вопрос о бессмертии. В ответ на критику, раздававшуюся в адрес доктрины об аде в настоящее время, целый ряд христианских авторов разработали доктрину об "условном бессмертии". Пример этой доктрины можно найти в работе Филиппа Э. Хьюза *"Истинный образ"* (1989 г.) Хьюз утверждает, что человечество было сотворено с потенциалом к бессмертию:

"Бессмертие не относится к неотъемлемой части природы человека как телесно-духовного существа. Однако, поскольку человек сотворен по образу и подобию Божьему, он имеет потенциал к бессмертию. Этот потенциал, потерянный в результате греха, был восстановлен и реализован Иисусом Христом".

Ф. Э. Хьюз утверждает, что сущность спасения - реализация этого потенциала к бессмертию, зависящая от отклика на евангелие. Те, кто не откликается, не могут войти в бессмертие.

Таким образом, из этого следует, что после смерти не нужно никакого разделения между добрыми и злыми, верующими и неверующими. Августин утверждал, что "после воскресения, когда будет совершен последний суд, не будет двух царств, каждое из которых имеет свои конкретные границы, одно - царство Христа, другие - царство дьявола". Хьюз утверждает, что будет всего одно царство. "Если Христос заполнит все... как можно себе представить, чтобы какая-то часть или область творения не принадлежала к этой полноте и самим своим присутствием противоречила ей?"

Эта тенденция к "кондиционализму" или "условному бессмертию" встретила в христианстве серьезное сопротивление. Такие видные авторы как Джеймс И. Пакер подвергли его критике на основании его логической непоследовательности и отсутствия адекватных библейских оснований.

Этому спору суждено продолжаться и, возможно, глубже укорениться в христианском сообществе.

Чистилище

Одним из важных различий между протестантским и римско-католическим пониманием "последних явлений" является вопрос о чистилище. Чистилище лучше всего представить как промежуточную ступень, на которой тем, кто умер в состоянии благодати, дается возможность очиститься от вины своих грехов прежде чем войти на небеса. Эта идея не имеет явных библейских оснований, хотя в 2 Макк. 12 39-45 (которое протестантские авторы считают апокрифическим и, следовательно, не имеющим авторитета) говорится о том, что Иуда Маккавей "принес за умерших умилостивительную жертву, да разрешатся от греха".

Эта идея была разработана в святоотеческий период. Климент Александрийский и Ориген учили, что те, кто умерли, не имея времени совершить труды покаяния "будут очищены без огня" в следующей жизни. Практика молитвы за умерших, которая получила широкое распространение в Восточной церкви в первые четыре века, оказала большое воздействие на это богословское положение и является отличным примером того, как литургия влияет на богословие. В чем смысл молитвы за мертвых, если эти молитвы не могут изменить состояние, в котором они находились? Аналогичные взгляды можно найти у Августина, который учил о необходимости очищения от грехов в нынешней жизни, прежде чем войти в радость следующей. Фома Аквинский проводил разграничение между виной и наказанием за грех. Вина греха может быть снята сразу же после смерти; однако, наказание за эти грехи должно быть понесено в чистилище.

Деятели Реформации шестнадцатого века отвергли идею о чистилище. Направленная против нее критика имела два аспекта. Во-первых, считалось, что у нее отсутствуют какие-либо существенные библейские основания. Во-вторых, она противоречила доктрине об оправдании одной верой, которая гласит, что человек может "оправдаться перед Богом" верой, а это создает такие отношения, которые делают существование чистилища излишним. Избавившись от идеи о чистилище, реформаторы не увидели какой-либо насущной необходимости в молитвах за умерших, которые с тех пор были исключены из протестантских литургий. Однако, как концепция чистилища, так и практика молитвы за умерших продолжают находить признание в римском католицизме.

Небеса

Христианская концепция неба - по сути своей концепция эсхатологической реализации присутствия и силы Божьей, окончательной ликвидацией греха. Наиболее полезным представляется рассматривать ее как исполнение христианской доктрины о спасении, в котором присутствие силы греха и наказание за него окончательно ликвидируются, и достигается полное присутствие Бога в отдельных людях и в сообществе веры.

Следует отметить, что новозаветные образы неба являются чрезвычайно обобщенными по своей природе; например, небо изображается как пир, как свадебное празднество, или как город - новый Иерусалим. Конкретные интерпретации неба или вечной жизни также исключаются из-за христианского понимания Бога как Троицы. Вечная жизнь, таким образом, это не проекция индивидуального человеческого бытия, но ее должно рассматривать как участие христианской общины в целом в единении с любящим Богом

Один аспект христианского ожидания неба заслуживает особого внимания - блаженное видение. Христианину наконец дается полное видение Бога, Который до сих пор был известен лишь частично. Это видение Бога во всем великолепии божественного величия было постоянной темой значительной части христианского богословия, особенно в период средневековья В заключении *"Божественной комедии"* поэту удается бросить мимолетный взгляд на Бога - "Любовь, которая движет солнцем и другими звездами".

Предвкушение чуда и славы этого видения было мощным стимулом в поддержании христианской жизни.

Христианское богословие не может узреть Бога. Однако, оно может побудить нас глубже задуматься о Боге и пробудить наш интерес по отношению к тому, чему еще предстоит произойти, на наш взгляд, это подходящая нота для завершения данного введения в основные темы христианского богословия.

Вопросы к шестнадцатой главе

1. Исследуйте то, как одна из следующих идей излагаются в Новом Завете: небо, воскресение, вечная жизнь. В этом вам поможет использование Симфонии.
2. Сделайте краткий обзор того, как либо Рудольф Бультман, либо Вольфхарт Панненберг понимали воскресение. (Вам придется обратиться к главе 10, чтобы найти некоторые материалы, необходимые вам для ответа.)
3. Изучите следующий список терминов, встречающихся в настоящей главе: век духа; демифологизация; вознесение на небеса; страдания; два града. С какими из следующих авторов или движений ассоциируются у вас каждое из них: Августин Гиппонийский; Рудольф Бультман; диспенсационализм; Иоахим Флорский? (Обратите внимание на то, что два термина связаны с одним из авторов или движений.)
4. Почему во многих (но не всех) христианских кругах сегодня все более неприемлемым становится говорить об аде?
5. Все ли отправятся на небеса? (Для ответа на этот вопрос, вам нужно будет обратиться к материалу, изложенному в главе 11).

СЛОВАРЬ БОГОСЛОВСКИХ ТЕРМИНОВ

Ниже приводится краткое пояснение богословских терминов, с которыми читатель может столкнуться в ходе чтения данной книги.

августинианство - термин, используемый в двух основных значениях. Во-первых, он употребляется для обозначения системы взглядов Августина Гиппонийского, касающихся доктрины спасения, в которой подчеркивается необходимость божественной благодати. В этом смысле он служит антитезой пелагианства. Во-вторых, он употребляется для обозначения системы взглядов, существовавшей в ордене Св. Августина в период средневековья, независимо от того, восходят эти взгляды к Августину или нет.

адиафора - дословно, "несущественное". Верования и обряды, которые деятели Реформации XVI в. считали терпимыми, поскольку они явно не предусматривались, но и не отвергались Священным Писанием. Например, одеяния, которые служители должны носить в Церкви часто считались "несущественным". Это - важное понятие, поскольку оно позволило им принять прагматический подход ко многим верованиям и обрядам, избегая таким образом ненужной конфронтации.

александрийская школа - богословская школа патристического периода, связанная главным образом с городом Александрией в Египте, известная своей христологией (делающей акцент на божественности Христа) и своим методом толкования Библии (использующим аллегорические методы экзегезы). Соперничающий подход в обеих областях связан с городом Антиохией.

анабаптизм - термин, производный от греческого слова означающего "перекрещенец", используемый для обозначения радикального крыла Реформации шестнадцатого века, в центре которого стояли такие мыслители как Менно Симоне и Бальтазар Губмайер.

аналогия бытия (analogia entis) - теория, связанная с именем Фомы Аквинского, гласящая, что в результате божественности творения между сотворенным порядком и Богом существует соответствие или аналогия. Эта идея дает теоретическое обоснование практике умозаключений о Боге на основании известных предметом или отношений сотворенного порядка.

аналогия веры (analogia fidei) - теория, связанная с именем Карла Барта, утверждающая, что любое соответствие между сотворенным порядком и Богом может быть установлено лишь на основании Самооткровения Божьего.

англиканство - ветвь богословия, связанная с Церквями, берущими историческое начало от Церкви Англии. В прошлом его характерные черты включали признание связи между литургией и богословием, и акцент на важности доктрины о воплощении.

антиохийская школа - богословская школа патристического периода, связанная главным образом с городом Антиохией в современной Турции, известная своей христологией (делающей акцент на человечности Христа) и своим методом толкования Библии (использующим буквальные методы экзегезы). Соперничающий подход в обеих областях связан с городом Александрией.

антипелагианские творения - работы Августина, относящиеся к пелагианскому спору, в которых он отстаивает свои взгляды на благодать и оправдание.

антропоморфизм - стремление приписывать Богу человеческие черты (например руки или ладони) или другие человеческие признаки.

апостольская эра - период в истории христианской Церкви, который многие считают определяющим, между воскресением Иисуса Христа (ок.35 г. от Р.Х.) и смертью последнего Апостола (ок.90 г. от Р.Х.?). Идеи и практика этого периода считаются нормативными, по крайней мере в определенном смысле или в определенной степени, во многих церковных кругах.

апофатический - термин, используемый в отношении конкретного богословского направления, делающего акцент на том, что Бога нельзя познать в человеческих категориях. Апофатический (происходящий от греческого слова "apophasis" - "отрицание", "отказ") подход в богословии ассоциируется главным образом с монашеской традицией православной церкви.

апроприация - термин, относящийся к учению о Троице, которое утверждает, что, хотя все три Личности Троицы активны во всех Ее внешних действиях, правильнее считать, что каждое из этих действий является конкретным делом одной из трех Личностей. Правильно считать, что творение - это дело Отца, а искупление - дело Сына, несмотря на то, что все три Лица участвуют в каждом из этих дел.

арианство - крупная ранняя христологическая ересь, считающая Христа верховным из творений Божиих и отказывающая Ему в божественном статусе. Арианский спор имел большое значение для развития христологии в четвертом веке.

бартианский - определение, используемое для обозначения богословских взглядов швейцарского богослова Карла Барта (1886-1968 гг.), известного главным образом своим акцентом на приоритете откровения и сосредоточенностью на Иисусе Христе. В этой связи используются также термины "неоортодоксия" и "диалектическое богословие".

богословие освобождения - хотя этим термином можно обозначить любое богословское движение, делающее акцент на освобождающем влиянии Евангелия, он стал употребляться в отношении движения, возникшего в Латинской Америке в конце 1960-х годов, которое подчеркивало роль политических действий и нацеленности на политическое освобождение от нищеты и угнетения.

воплощение - термин, используемый в отношении приобретения Богом человеческой природы в лице Иисуса Христа. Термин "инкарнационализм" (англ. incarnation - воплощение) часто используется для обозначения богословских подходов (например, в англиканстве конца девятнадцатого века), делающих особый акцент на том, что Бог стал человеком.

Вульгата - латинский перевод Библии, принадлежащий, в основном, Иерониму, на котором главным образом основывалось средневековое богословие. В строгом смысле слова, термин "Вульгата" обозначает иеронимовский перевод Ветхого Завета (кроме Псалтири, взятой из Гальской Псалтири); апокрифы (кроме Книги Премудрости Соломона, Екклесиаста, 1 и 2 Книг Маккавейских, Книги Варуха, взятых из старого латинского перевода); и всего Нового Завета. Признание множества ее неточностей имело основополагающее значение для Реформации.

герменевтика - принципы, лежащие в основе толкования или экзегезы текста, в частности Писания.

гностицизм - движение, делающее особый акцент на различиях между материальным и духовным мирами, приобретшее особое значение во втором веке. Наиболее характерные его доктрины включают искупление из материального мира, дуалистическое мировоззрение, считающее, что в творении и искуплении участвуют два разных бога, и акцент на важности "знания" (gnosis) о спасении.

гомюсия (homoousion) - греческий термин, дословно означающий "единосущный", который стал использоваться в четвертом веке для обозначения христологического верования основного течения о том, что Иисус Христос был "единосущен Богу". Этот термин полемичный, направленный против арианского взгляда на то, что Христос был "подобосущен" (homoiousion) Богу.

гуманизм - сложное движение, связанное с европейским Ренессансом. В центре движения находились не светские или секуляризирующие идеи (на что указывало бы современное значение этого слова), а новый интерес к культурным достижениям древности. Они рассматривались как важный источник для обновления европейской культуры и христианства в период Возрождения.

две природы, доктрина - термин, обычно используемый для обозначения доктрины о двух природах Иисуса Христа - божественной и человеческой. Родственными терминами являются "Халкидонское определение" и "ипостасный союз".

деизм - термин, используемый в отношении взглядов группы английских авторов, главным образом семнадцатого века, рационализм которых предвосхитил многие идеи Просвещения. Часто используется для обозначения взгляда на Бога, признающего божественность творения, однако отвергающего понятие о продолжающемся божественном участии в мире.

демифологизация - подход к богословию, связанный в первую очередь с именами немецкого богослова Рудольфа Бультмана (1884-1976 гг.) и его последователей. Основан на вере в то, что новозаветное мировоззрение является "мифологическим". Для того, чтобы оно стало понятным в современной ситуации и могло быть применено к ней, необходимо исключить мифологические элементы.

диалектическое богословие - термин, используемый для обозначения ранних взглядов швейцарского богослова Карла Барта (1886-1968 гг.), делающих акцент на диалектических отношениях между Богом и человечеством.

диспенсационализм - протестантское движение, связанное главным образом с Северной Америкой, которое делало акцент на различных божественных "заветах" с человечеством и подчеркивавшее важность эсхатологии.

докетизм - ранняя христологическая ересь, считающая Христа чисто божественным существом, которое лишь имело вид человека.

донатизм - движение, развернувшееся в римской Северной Африке в IV веке, имевшее ригористский взгляд на Церковь и таинства.

евангелический - термин, первоначально использовавшийся для обозначения зарождающихся реформационных движений, особенно в Германии и Швейцарии, в 1510-е и 1520-е годы. После заседания рейхстага в Шпейере этот термин был заменен термином "протестантский". В наше время термин стал использоваться для обозначения крупного движения, главным образом в англоязычном богословии, делающего особый акцент на верховном авторитете Священного Писания и искупительной смерти Иисуса Христа.

евхаристия - термин, используемый в настоящей работе для обозначения таинства, известного также как "месса", "вечеря Господня" и "святое причастие".

ипостасный союз - доктрина о союзе божественной и человеческой природ Х Христа, без смешения их соответствующих сущностей.

искупление - термин, используемый для перевода латинского термина "reconciliatio" и имеющий значение "труды Христа" или "блага Христа, добытые Им для верующих Своей смертью и воскресением".

исповедание (конфессия) - хотя этот термин обозначает в первую очередь признание греха, в шестнадцатом веке оно приобрело совершенно другой смысл, а именно, "документа, содержащего принципы веры Протестантской Церкви". Так, "Аугсбургское исповедание" (1530 г.) содержит идеи раннего лютеранства, а Первое Гельветское исповедание (1536 г.) - идеи ранней Реформатской Церкви. Термин "конфессионализм" часто используется для обозначения затвердения религиозных настроений в конце шестнадцатого века, когда Лютеранская и Реформатская Церкви включились в борьбу за власть, особенно в Германии. Термин "конфессиональная" часто используется в отношении Церквей, определяющих себя с помощью подобного документа. Исповедания (определяющие вероисповедания) необходимо отличать от символов веры (выходящих за деноминационные рамки).

исторический Иисус - термин, используемый, особенно в девятнадцатом веке, в отношении реального исторического лица Иисуса Назарейского, в отличие от христианской интерпретации этого лица, особенно в Новом Завете и Символах Веры.

кальвинизм - нечеткий термин, используемый в двух различных значениях. Во-первых, он обозначает идеи религиозных групп (таких как реформатская церковь) и отдельных лиц (таких как Теодор Беза), которые находились под глубоким влиянием Жана Кальвина или работ, написанных им. Во-вторых, он обозначает религиозные идеи самого Жана Кальвина. Хотя первое значение является гораздо более распространенным, в настоящее время оно все более считается ошибочным.

Каппадокийские отцы - термин, используемый коллективно по отношению к трем крупным грекоязычным авторам святоотеческого периода - Василию Кесарийскому, Григорию Назианину и Григорию Нисе, которые все работали в конце четвертого века. "Каппадокия" - название области в Малой Азии (современной Турции), в которой проживали эти авторы.

катехизис - популярный учебник по христианской доктрине, обычно написанный в форме вопросов и ответов, рассчитанный на религиозное назидание.

кенотицизм - форма христологии, делающая особый акцент на том, что Христос при воплощении отказался от определенных божественных свойств, или "опустошил Себя" от, по крайней мере, некоторых божественных свойств, особенно всеведения и всемогущества.

керигма - термин, использованный, главным образом, Рудольфом Бультманом (1884-1976 гг.) и его последователями в отношении послания или провозглашения Нового Завета, касающегося значения Христа.

либеральный протестантизм - движение, главным образом в Германии девятнадцатого века, подчеркивавшее связь между религией и культурой.

литургия - письменный текст общественных богослужений, особенно евхаристии.

лютеранство - религиозные идеи, связанные с именем Мартина Лютера, в частности, изложенные в Малом Катехизисе (1529 г.) и Аугсбургском исповедании (1530 г.). Целый ряд внутренних разногласий, возникших в Лютеранстве после смерти Лютера (1546 г.) между сторонниками жесткой линии (так называемыми "гнесио-лютеранами" или "флацианистами") и умеренными ("филиппистами") закончился их разрешением в Формуле Согласия (1577 г.), которая обычно считается авторитетным изложением лютеранского богословия.

магистерская Реформация - термин, используемый в отношении лютеранского и реформатского направлений Реформации, в отличие от радикального направления (анабаптизма).

модализм - тринитарная ересь, рассматривавшая Три Личности Троицы как различные "модусы Бога". Типично модалистским подходом является считать что в творении Бог действовал как Отец, в искуплении как Сын, и в освящении как Дух Святой.

Нагорная проповедь - стандартный способ обозначения нравственного и пастырского учения Христа в той конкретной форме, которую оно принимает в гл. 5-7 Евангелия от Матфея.

неоортодоксия - термин, используемый для обозначения общей позиции Карла Барта (1886-1968 гг.), особенно того, как он опирался на богословские взгляды периода ортодоксальной Реформации.

номинализм - в строгом смысле слова, теория познания, противопоставляемая реализму. Этот термин, однако, иногда используется в отношении движения *via moderna*.

ограниченное искупление - подход к доктрине об искуплении, связанный главным образом с кальвинистскими авторами, который утверждает, что смерть Христа имеет значение лишь для тех, кто был избран для спасения.

онтологическое доказательство - одно из доказательств бытия Божьего, связанное с именем схоластического богослова Ансельма Кентерберийского.

оправдание верой, доктрина - раздел христианского богословия, рассматривающий то, как отдельный грешник может войти в общение с Богом. Доктрине суждено было приобрести особое значение в период Реформации.

ортодоксальность - термин, используемый в целом ряде значений, из которых наиболее важны следующие: ортодоксальность как "правильная вера" в отличие от ереси; ортодоксальность как движение в протестантизме, особенно в конце XVI и начале XVII вв., делавшее особый акцент на необходимости доктринальных определений.

отцы Церкви - альтернативный термин для синонимичного понятия "патристические авторы".

парусия - греческий термин, дословно означающий "пришествие" или "прибытие", используемый для обозначения второго пришествия Христа. Понятие о парусии - важный аспект христианского понимания "последних явлений".

патристический - определение, используемое для обозначения первых веков истории Церкви после написания Нового Завета ("патристический период") или ученых, работавших в этот период ("патристические авторы"). С точки зрения многих авторов этот период датируется ок. 100-451 гг. (иными словами период между завершением последней книги Нового Завета и Халкидонским собором).

пелагианство - понимание того, как люди могут заслужить свое спасение, диаметрально противоположное взглядам Августина Гиппонийского, делавшее значительный акцент на роли человеческих трудов и принижающее значение божественной благодати.

перихорез - термин, связанный с доктриной о Троице, синонимичный латинскому термину "циркуминцессия". Основным смыслом заключается в том, что все три Личности Троицы, взаимодействуют в жизни друг друга, так что ни один из них не изолируется от других.

пиетизм - подход к христианству, связанный главным образом с немецкими авторами семнадцатого века, делающий акцент на личном усвоении веры и необходимости святости в христианской жизни. Это движение, вероятно, лучше всего известно в англоязычном мире в форме методизма.

постлиберализм - богословское движение, связанное в первую очередь с университетом Дюка и Йельской школой богословия в 1980-е годы, критиковавшее либеральный акцент на человеческом опыте и возрождавшее понятие об общинной традиции как определяющем моменте богословия.

постмодернизм - общая культурная тенденция, особенно в Северной Америке, возникшая в результате общего падения уверенности во всеобщих рациональных принципах Просвещения.

пресуществление - средневековая доктрина, согласно которой хлеб и вино во время евхаристии, сохраняя свой внешний вид, преобразуются в Тело и Кровь Христовы.

принцип Писания - теория, связанная в первую очередь с богословами Реформации, согласно которой практика и верования Церкви должны основываться на Священном Писании. Ничто, что не содержится или не основывается на Писании не может считаться обязательным для верующего. Этот принцип можно свести к одной фразе "sola scriptura" - "одним Писанием".

Просвещение - термин, используемый, начиная с девятнадцатого века, для обозначения акцента на человеческом разуме и автономности,

характерного для большей части западноевропейской и североамериканской мысли в восемнадцатом веке.

протестантизм - термин, использовавшийся после заседания рейхстага в Шпейере (1529 г.) для обозначения тех, кто "протестовал" против верований римско-католической церкви. До 1529 г. такие люди и группы называли себя "евангеликами".

"пять путей" - стандартный термин для пяти "доказательств существования Бога", введенных в научный оборот Фомой Аквинским.

радикальная Реформация - термин, все чаще используемый в отношении анабаптистского движения - иными словами, радикального крыла Реформации, вышедшего за рамки того, что представляли себе Мартин Лютер и Ульрих Цвингли.

реформатская - термин, используемый в отношении богословского направления, вдохновленного произведениями Жана Кальвина (1510-1564 гг.) и его преемников. Этот термин обычно предпочтительно используется вместо термина "кальвинистский".

савеллианство - ранняя тринитарная ересь, рассматривавшая три Лица Троицы как различные исторические проявления Одного Бога.

Септуагинта - греческий перевод Ветхого Завета, датируемый III веком до Р.Х. Этот текст обычно обозначается аббревиатурой LXX.

символ веры - формальное определение христианской веры, общее для всех христиан. Наиболее важные из них известны как Апостольский Символ Веры и Никео-Цареградский Символ Веры.

синоптическая проблема - научный вопрос о том, как три синоптические Евангелия связаны друг с другом. Вероятно, наиболее распространенным подходом к этому вопросу является теория "двух источников", утверждающая, что Матфей и Лука использовали Евангелие от Марка в качестве источника, пользуясь в то же время и другим источником (обычно называемым "Q"). Существуют и другие возможности, например, гипотеза Грисбаха, считающая, что первым было написано Евангелие от Матфея, затем от Луки, и наконец, Евангелие от Марка.

синоптические Евангелия - термин, используемый для обозначения первых трех Евангелий (от Матфея, Марка и Луки). Этот термин (производный от греческого слова "synopsis" - "краткое изложение") подчеркивает то, что эти три Евангелия содержат аналогичные "изложения" жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа.

скотизм - схоластическая философия, связанная с именем Скота.

созсушествление - термин, используемый в отношении теории о реальном присутствии, связанной с именем Мартина Лютера, которая утверждает, что сущность евхаристического хлеба и вина преподносится вместе с сущностью Тела и Крови Христа.

сотериология - раздел христианского богословия, рассматривающий доктрину о спасении (гр. soteriologia).

схизма - сознательный отрыв от единства Церкви, осужденный такими влиятельными авторами ранней Церкви как Киприан и Августин.

схоластика - Конкретный подход к христианскому богословию, связанный главным образом с периодом средневековья, делающий акцент на рациональном обосновании и систематическом изложении христианского богословия.

таинство - в чисто историческом смысле, церковная служба или обряд, считающийся учрежденным Самим Иисусом Христом. Хотя римско- католическое богословие и церковная практика признавали семь таких таинств (крещение, конфирмация, евхаристия, брак, священство, покаяние и соборование), протестантские богословы обычно утверждают, что лишь два таинства (крещение и евхаристия) упоминаются в Новом Завете.

теодиция - термин, предложенный Лейбницем для обозначения оправдания благости Божьей ввиду присутствия в мире зла.

томизм, via Thomae - схоластическая философия, связанная с именем Фомы Аквинского.

Троица - характерно христианская доктрина Бога, отражающая сложность христианского восприятия Бога. Эта доктрина обычно выражается максимой "три Личности, один Бог".

феминизм - крупное движение в западном богословии, начавшееся в 1960-е годы., делающее особый акцент на важности женского опыта и подвергшее критике патриархальность христианства.

фундаментализм - форма американского протестантского христианства, делающая особый акцент на непогрешимом авторитете Библии.

Халкидонское определение - формальное объявление Халкидонским собором того, что Иисуса Христа следует считать одновременно Богом и человеком.

харизма, харизматический - ряд терминов, употребляемых в отношении даров Святого Духа. В средневековом богословии термин "харизма" использовался для обозначения духовного дара, передаваемого людям благодатью Божией. С начала двадцатого века термин "харизматический" стал использоваться в отношении стилей богословия и богослужения, делающих особый акцент на непосредственном присутствии и ощущении Святого Духа.

христология - раздел богословия, рассматривающий личность Иисуса Христа, в частности вопрос о Его человеческой и божественной природах.

цвинглианство - термин, используемый для обозначения мыслей Ульриха Цвингли, однако часто употребляемый в отношении его взглядов на таинства, особенно на вопрос о "реальном присутствии" (которое для Цвингли было скорее "реальным отсутствием").

черное богословие - движение в североамериканском богословии, приобретшее особое значение в конце 1960-х годы, которое подчеркивало важность и своеобразность религиозного опыта негритянского населения.

Четвертое Евангелие - термин, используемый в отношении Евангелия от Иоанна. Этот термин подчеркивает отличный литературный и богословский характер этого Евангелия, отделяющий его от общей структуры первых трех Евангелий, обычно известных как синоптические Евангелия.

эвионитство - ранняя христологическая ересь, считающая Иисуса Христа чисто человеческой фигурой, хотя и признающая, что Он наделен определенными харизматическими дарами, которые отличали Его от всех других людей.

экзегеза - наука об интерпретации текста, обычно занимающаяся Библией. Понятие "экзегеза Священного Писания" означает "процесс толкования Писания".

экземпляризм - конкретный подход к искуплению, подчеркивающий нравственный и религиозный пример, данный верующим Христом.

эклесиология - раздел богословия, занимающийся доктринами о Церкви.

эсхатология - раздел богословия, рассматривающий "последние события", особенно идеи о воскресении, аде и вечной жизни.