

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ:

НЕМЕЦКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ XX века



ТЕКСТЫ С КОММЕНТАРИЯМИ



**СРАВНИТЕЛЬНОЕ
БОГОСЛОВИЕ:
НЕМЕЦКИЙ
ПРОТЕСТАНТИЗМ
XX века**

ТЕКСТЫ С КОММЕНТАРИЯМИ



Москва
Издательство ПСТГУ
2009

УДК 274/278
ББК 86.376
С 75

Составитель, автор введения проф. *Кристоф Гестрих*
Перевод с нем., вступ. статьи к текстам *К. И. Уколов*

Научный редактор
А. С. Небольсин

С 75 Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века:
Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих;
пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М. : Изд-во ПСТГУ,
2009. — 552 с.
ISBN 978-5-7429-0429-8

Настоящее издание представляет собой сборник текстов наиболее значимых немецкоязычных протестантских богословов XX в., таких как Э. Трёльч, К. Холль, К. Барт, П. Тиллих, В. Панненберг, Э. Юнгель и др. Тексты предваряются биографической заметкой об авторе и вступительной статьей, призванной помочь в понимании его содержания. Концепция сборника была предложена профессором кафедры систематической теологии Берлинского Гумбольдт-Университета К. Гестрихом, участником официального диалога Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии. Данный сборник позволяет составить общее представление о современной немецкой теологии. Все тексты переведены на русский язык впервые.

Книга адресована тем, кто интересуется религиозной философией XX в., и может быть использована в курсе сравнительного богословия

УДК 274/278
ББК 86.376

ISBN 978-5-7429-0429-8

© Гестрих К., составление, введение, 2009
© Уколов К. И., перевод, вступ. статьи, 2009
© Оформление. Издательство Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
ВВЕДЕНИЕ.....	7
ЭРНСТ ТРЁЛЬЧ	15
Тезис Эрнста Трёльча об абсолютности христианства.....	16
Об историческом и догматическом методе в богословии	21
ВИЛЬГЕЛЬМ ГЕРМАН	46
Соотношение религии и нравственности в богословии	
Альбрехта Ричля и Вильгельма Германа	47
Религия и нравственность	71
КАРЛ ХОЛЛЬ	90
Понятие совести в богословии Карла Холя	91
Какое значение имеет учение об оправдании	
для современного человека?	96
ГЕРХАРД ЭБЕЛИНГ	110
Богословская герменевтика Герхарда Эбелинга	111
Лютер и начало Нового времени	115
КАРЛ БАРТ	149
Переписка Карла Барта с Адольфом фон Гарнаком	150
Переписка с Адольфом фон Гарнаком	152
Диалектическое богословие Карла Барта в докладах 1922 года.....	181
Слово Божие как задача богословия	186
ПАУЛЬ ТИЛЛИХ	214
Богословие культуры Пауля Тиллиха	216
Об идее богословия культуры	227
Теория смысла в философии религии Пауля Тиллиха	248
Церковь и культура	256
ЭМИЛЬ БРУННЕР	272
Характерные черты богословия Эмиля Бруннера	273
Природа и благодать	276

КРИСТОФ ГЕСТРИХ	317
<i>О понятии естественной теологии</i>	318
Проблема непреодоленной естественной теологии	322
ДИТРИХ БОНХЕФФЕР	365
<i>Книга Дитриха Бонхеффера «Последование»</i>	366
Дорогая благодать	369
Образ Христа	380
ФЭРИ ФОН ЛИЛИЕНФЕЛЬД	388
<i>Богословский диалог между Русской Православной</i>	
<i>Церковью и Евангелической Церковью Германии</i>	389
Образцовые фигуры евангелического благочестия в XX веке ..	393
ЮРГЕН МОЛЬТМАН	410
<i>Эсхатология Юргена Мольтмана</i> Богословие надежды	422
ВОЛЬФХАРТ ПАННЕНБЕРГ	432
<i>Антропология Вольфхарта Панненберга</i>	433
Что есть человек? Современная антропология	
в свете богословия	437
Учение Вольфхарта Панненберга об откровении Божиим	448
Догматические тезисы к учению об откровении	461
ЭБЕРХАРД ЮНГЕЛЬ	491
<i>Богословие Эберхарда Юнгеля</i>	492
Соотношение «икономической» и «имманентной» Троицы ..	499
О смерти живого Бога	512
П Р И Л О Ж Е Н И Е	538
<i>Пауль Тиллих. Диалектическая теология</i>	538

Предисловие

Идея издания ряда кратких программных текстов немецкоязычных протестантских богословов XX века на русском языке в виде хрестоматии была высказана в начале 2005 г. Кристофом Гестрихом, профессором систематической теологии Берлинского Гумбольдт-университета, постоянным участником официального богословского диалога между Русской Православной Церковью и Евангелической Лютеранской Церковью Германии. Данная идея была поддержана со стороны руководства Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, незадолго до этого установившего научные контакты с Теологическим факультетом Гумбольдт-университета.

Потребность в подобном издании ощущалась давно, поскольку пути западного богословия в XX веке, особенно немецкой протестантской теологии, остаются мало известными русскоязычному читателю. Достаточно сказать, что на русском языке нет практически ни одного серьезного учебного пособия по современной протестантской теологии, а существующие в настоящее время учебники сравнительного богословия ограничиваются в изложении протестантской мысли, как правило, лишь периодом Реформации.

Одной из задач настоящего издания, ориентированного на довольно узкий круг профессионально заинтересованных читателей, является демонстрация того, сколь сложную форму, предполагающую высокий уровень философской рефлексии, принимает современное западное богословие. Именно сложность этой формы часто препятствует адекватному пониманию скрывающихся за ней содержаний, которые иногда радикальным образом отличаются от содержаний традиционного христианского богословия.

Нельзя не признать заслугой современного западного богословия то, что в нем предпринимаются попытки разрешения ряда религиозно-философских проблем, продиктованных современным уровнем развития гуманитарного знания. К числу таких проблем можно отнести, например, вопрос о соотношении христианства и культуры, религии и нравственности, задачу построения богословской антропологии и др. Возможно, знакомство с концепциями немецких религиозных мыслителей, которым нельзя отказать в определенном философском изяществе и глубине, будет небезынтересно и православному думающему человеку.

В процессе работы над переводом на русский язык предложенных проф. Гестрихом отрывков, я пришел к выводу, что каждый из них нуждается в комментарии, который бы раскрывал контекст его возникновения. Так возникла идея сопроводить каждый из публикуемых в сборнике текстов вступительной статьей. Эти статьи отличаются по своему характеру и объему и не претендуют на статус научного исследования.

Книга выходит накануне празднования пятидесятилетия диалога Русской Православной Церкви с Евангелической Лютеранской Церковью Германии. Было бы слишком смело полагать, что настоящая публикация будет в какой-то мере способствовать оживлению этого, находящегося сейчас на грани разрыва, официального диалога. Тем не менее хочется надеяться, что знакомство с работами немецких теологов по крайней мере поможет лучшему пониманию современного состояния западного христианства.

В заключение мне хотелось бы выразить благодарность тем людям, которые оказали мне помощь в подготовке настоящего издания и без содействия которых данная публикация не состоялась бы. Прежде всего, я благодарен руководству ПСТГУ в лице свящ. Константина Польскова и свящ. Георгия Ореханова, неизменно оказывавших мне поддержку на всех этапах подготовки книги. Хотелось бы с благодарностью отметить моего научного руководителя, проф. К. Гестриха, внимательно курировавшего проект и написавшего вводную статью. Особую признательность я выражаю А. С. Небольсину, взявшему на себя нелегкий труд научного редактирования переводов, а также Л. С. Никифоровой, способствовавшей разрешению филологических трудностей. Переводчик особенно благодарит стипендиальный комитет Диаконической службы Евангелической Церкви Германии (Diakonisches Werk der EKD), в особенности господина Михаеля Хюбнера и господина доктора Иоганна Шнайдера, за предоставленную возможность учиться на Теологическом факультете Гумбольдт-университета и получить доступ ко всем необходимым для издания настоящей хрестоматии источникам.

К. И. Уколов

12 ноября 2009 г.

Введение

В предлагаемый вашему вниманию сборник работ немецкоязычных протестантских богословов XX в. вошли тексты, относящиеся к той богословской дисциплине, которая на Западе именуется систематическим богословием. Богословская систематика объединяет в себе догматическое богословие, нравственное богословие, религиозную этику и философию религии. Подобное предпочтение в отборе текстов объясняется тем, что именно на примере истории систематического богословия удобнее всего проследить развитие протестантского богословия в его целостности.

Евангелическое богословие XX в. началось в Средней и Западной Европе не с наступлением календарного 1900 г., но если говорить точнее, со времени Первой мировой войны (1914–1918). До тех пор господствовало либеральное, ориентирующееся на передовые изыскания гуманитарных наук своего времени евангелическое богословие XIX и начала XX в. Один из последних классических голосов этого укорененного в XIX в. либерального направления богословской мысли представлен в настоящем сборнике работой Эрнста Трёльча «Об историческом и догматическом методе в богословии» (1900). Высказанная Трёльчем на рубеже эпох концепция представляет собой «отрицательную предпосылку» всякого последующего богословского начинания. Появившееся почти 20 лет спустя, в 1918 г., первое издание «Комментария на Послание к римлянам» Карла Барта, ранее почти неизвестного швейцарского пастора, было первым важным сигналом открытия совершенно новой эпохи в немецкоязычном западном евангелическом богословии. Символом наступающего поворота в богословии явился также отмеченный в военном 1917 г. юбилей Мартина Лютера. Ровно 400 лет назад упомянутый богослов представил в Виттенбергском соборе свои знаменитые 95 тезисов, положившие, по сути, начало Реформации. Этот юбилей стал одной из причин пробуждения интереса к богословию Лютера и переоценки личности Реформатора — так называемого «Лютер-Ренессанса» — продлившегося почти все XX столетие. Происходящие перемены глубоко затронули также и Римо-Католическую церковь, что нашло свое отражение в созыве II Ватиканского Собора. Постепенно становилось все более ясно, что учение Мартина Лютера об оправдании и вере может быть плодотворно соотнесено с философскими, этическими и политическими вопрошаниями совре-

менности. Намети́лась возможность «экзистенциалистского», «анти-метафизического» и «персоналистического» (Мартин Бубер «Я и Ты») прочтения работ Лютера. В качестве иллюстрации этого «Лютер-Ренессанса» мы отобрали для настоящего сборника два текста, разделенных между собой десятилетиями: Карл Холль «Какое значение имеет учение об оправдании для современного человека» (1907) и Герхард Эбелинг «Лютер и начало Нового времени» (1971).

Русское православное богословие, развивавшееся главным образом в стенах духовных академий, не смогло отреагировать на процесс обновления протестантского богословия в XX в. Причиной тому явилась Октябрьская революция в России, разразившаяся как раз на рубеже этого процесса — в 1917 г. В последующие 70 лет, в которые Русской Церкви суждено было столкнуться с беспрецедентными в истории христианства трудностями, русская богословская наука едва ли имела возможность заметить, что западное евангелическое богословие приобрело в XX в. новую диалектическую форму, существенно отличающуюся от формы либерального богословия XIX в. Только теперь, в начале XXI в., в России начинает пробуждаться интерес к таким значимым западным богословам, как Пауль Тиллих, Карл Барт, Эмиль Бруннер, Дитрих Бонхеффер и др. Рождается понимание того, в каком ключе они продолжили и преобразовали традицию немецкого богословия и в то же время критически отреагировали на тоталитарные европейские социальные идеологии XX в.

С сожалением вынужден констатировать, что начало Первой мировой войны вызвало у многих видных немецких богословов своеобразное военное воодушевление. Знаменитый Адольф фон Гарнак даже составил в 1914 г. для немецкого кайзера Вильгельма II пламенную агитирующую военную речь. Однако другие богословы, например ученик Гарнака Карл Барт, оценили подобное поведение как *отречение* от богословия и Церкви. Причины такого отречения коренятся, по мысли этих богословов, далеко в XIX в. Здесь проявилась, согласно их мнению, не только неверная этическая установка, но также дало себя знать и ставшее не вполне христианским протестантское вероучение (догматика). Разве в XIX в., указывали они, не возникла благодаря Фридриху Шлейермахеру (1768—1834) *новая антропоцентрическая направленность* богословской методологии? Разве религиозное самосознание современного человека не стало почитаться с того времени в качестве альтернативного источника божественного Откровения? Разве в сомнительной «естественной теологии», или в так называемом «богословии “И”», вера и история, Откровение и разум не стали рассматриваться как явления одного порядка? Разве, если говорить

словами Карла Барта, не был возвеличен современный человек за счет уничтожения Бога? Разве евангелическое богословие предшествующей эпохи не слишком тесно переплелось с мыслью философского просвещения Нового времени, с представлениями Лессинга, Канта, Фихте и Гегеля? Разве теперь не настало время все это исправить, то есть дать возможность богословию и Церкви вновь следовать ясному и недвусмысленному слову Евангелия? Не стоит удивляться, что в подобной ситуации возникло стремление к повороту богословия на 180 градусов (по выражению Карла Барта). В настоящей хрестоматии описанную проблематику затрагивают преимущественно два текста Карла Барта — его переписка с Адольфом фон Гарнаком (1923) и знаменитый доклад «Слово Божие как задача богословия» (1922).

Новая «Теология Слова Божия» кружка молодых богословов, объединившихся вокруг Карла Барта (в самом начале в него входили также Рудольф Бультман, Эмиль Бруннер и Фридрих Гогартен), поначалу производила впечатление безответственного возвращения в средневековую, донаучную эпоху. Сегодня, напротив, многие исследователи называют это ставшее с 1918 г. очень влиятельным богословское направление не «предмодерным», а даже «постмодерным». И в самом деле, новый богословский прорыв означал не только возвращение в XVI в. к реформаторскому богословию Мартина Лютера или Иоганна Кальвина. Он был вдохновлен и мыслителями XIX в., такими как Кьеркегор, Достоевский и Ницше, которые в то время оставались еще одинокими пророками. Богословский «поворот» возник на волне коренного кризиса культуры, поразившего после 1918 г. Среднюю Европу. В условиях великого политического и духовного крушения пришлось по-новому ориентироваться во всех областях культуры — в изобразительном искусстве, в архитектуре, в философии и т. п. Стилистическое направление задавали теперь экспрессионизм, кубизм, антиисторизм, религиозный и политический социализм, феноменология, «диалектический экзистенциализм» и «новая онтология». Эти философские направления XX в. оказали глубокое воздействие и на новую «Теологию Слова Божия», благодаря чему некоторые непосвященные стали называть ее «диалектической теологией».

Если «диалектическая теология» была направлена на то, чтобы исправить неудовлетворительное состояние богословия и Церкви, то ровесник Карла Барта Пауль Тиллих обратил свое внимание на состояние современной культуры. Подобно Барту, Тиллих оценивал Первую мировую войну как духовно-нравственное крушение европейской культуры, в котором оказалась повинной также и Церковь. Поначалу почти в одиночестве на своем богословском пути Тиллих надеялся

на обновление культуры из *религиозных источников*, ориентируясь при этом в особенности на лютеровское учение об оправдании, экзистенциальное представление Кьеркегора о вере, а также на то понимание культуры, которое развилось в философии немецкого идеализма под воздействием христианства. С 1919 г. до конца жизни Тиллих непрерывно развивал свою концепцию богословия культуры. В настоящий сборник вошли две работы Тиллиха, посвященные этой теме: «Об идее богословия культуры» (1919) и «Церковь и культура» (1924). В приложении к сборнику публикуется очень показательная с точки зрения отношения Тиллиха к богословской позиции Карла Барта статья «Диалектическая теология», специально написанная Тиллихом в 1925 г. для первого номера издаваемого Бердяевым в Париже русского журнала «Путь».

Первоначально все эти новые богословские направления были духовно близки друг к другу. Однако уже с 30-х гг. XX в. стало ясно, что богословско-философское наследие многих возникших около 1920 г. и поначалу родственных богословских начинаний является очень неоднородным. Обострение в 30-е гг. политической ситуации в Европе и надвигающаяся опасность новой мировой войны привели к расколу круга единомышленников, а вместе с тем и всех образовавшихся в то время богословских объединений. Под сильным гнетом проблем этого времени распался также и кружок тех молодых богословов, которые поначалу объединились вокруг Карла Барта и публиковали свои работы в новом богословском журнале «Между времен» (1922–1934). Журнал прекратил свое существование, а его авторы — Барт, Бультман, Гогартен, Бруннер — осыпали друг друга упреками и пошли каждый своим путем. Барт упрекал своих прежних друзей в том, что они возвратились к «египетским котлам с мясом» богословия XIX в. только ради того, чтобы казаться более модными и близкими народу. Барт писал: «Ваше новое богословие Слова Божия скрывает в себе естественную теологию! Вы идете навстречу тем христианам, которые испытывают симпатию к национал-социалистической идеологии». Так в немецком протестантизме началась непростая «церковная борьба». Бывшие друзья упрекали Карла Барта в очерстневшей догматической ортодоксии и в отсутствии миссионерской заинтересованности. В 1934 г. на одном представительном Соборе немецкого протестантизма в западногерманском городе Бармен под руководством Карла Барта образовалась так называемая «Исповедующая церковь», которая вступила в очень непростые отношения с официальными евангелическими Земельными церквями Германии. Наиболее трагический и резкий богословский спор развернулся в эти годы между двумя когда-то очень близки-

ми друзьями — Карлом Бартом и Эмилем Бруннером. Этот спор еще и сегодня остается очень поучительным, поскольку его темой является соотносительность природы и благодати. В нем затрагивается также проблематика присутствия и скрытой роли так называемой естественной теологии в каждом из богословских направлений того времени. В данном сборнике представлена статья Эмиля Брунера «Природа и благодать» (1934), содержащая в себе критику богословия Карла Барта, а также моя работа, посвященная ретроспективному анализу и оценке этого спора: Кристоф Гестрих «Проблема непреодоленной естественной теологии» (1971).

После Второй мировой войны не произошло такого радикального духовного обновления, как после Первой мировой войны. Также и богословие развивалось более последовательно: из великого крушения всех порядков пытались спасти то, что еще сохранило свою «жизнеспособность». После 1945 г. стали особенно цениться голоса, способствующие примирению рассорившихся групп общества. Влияние богословия Карла Барта на евангелические церкви Средней и Западной Европы существенно ослабело. Бесспорное главенство на богословских факультетах взяло на себя научное богословие Рудольфа Бультмана и его учеников. Это богословие представляет собой своеобразный вариант той диалектической «Теологии Слова Божия», которая возникла после Первой мировой войны. Бультман, так же как и Карл Барт, прошел через годы гитлеровской диктатуры, не запятнав себя и сохранив богословскую честь. Научный язык его работ сформировался под очень значительным влиянием экзистенциальной философии Мартина Хайдеггера. Характерным для него было также стремление к такому богословию, которое отдает себе отчет в существовании *герменевтической* проблематики. Данное намерение сообщило «демифологизирующим» и «экзистенциальным» толкованиям Бультмана на Евангелие от Иоанна и на Послания апостола Павла крайне модернистское звучание. Работы Бультмана, центр которых образует представление о *керигме* (= пасхальная весть о Христе, древнехристианская проповедь), получили высокое международное признание, как со стороны представителей систематического богословия, так и специалистов по экзегезе Нового Завета. Однако, с другой стороны, евангелические христиане нередко находят работы Бультмана слишком прогрессивными и разрушительными для веры. Последняя оценка в особенности характерна для так называемых пиетистов. Все же следует признать, что большинство наиболее значимых во второй половине XX в. евангелических богословов являлись учениками Бультмана. Именно они оказались во главе богословских кафедр немецкоязычных универси-

тетов. Начиная с 1960-х гг. между этими богословами ведется спор о том, насколько важным (или, наоборот, неважным) с точки зрения верного понимания новозаветной керигмы и всей христологии является научное исследование *исторического Иисуса*¹.

В середине 60-х гг. воздействие Бультмана на немецкоязычное евангелическое богословие стало ослабевать. Школа Бультмана стала казаться слишком «аполитичной». Главный упрек сводился к тому, что она соотносит христианскую весть лишь с частной сферой существования отдельного человека и лишена представления о будущем человечества, об исторической перспективе. Юрген Мольтман восполнил этот пробел в 1964 г. своим «Богословием надежды» (см. отрывок из этой книги в настоящем сборнике). Если богословие Бультмана сформировалось под воздействием философии Мартина Хайдеггера, то на Мольтмана значительное влияние оказала мысль философа социалистической направленности Эрнста Блоха. Следуя Блоху, Мольтман истолковал все библейское благовестие с позиций «Принципа надежды». Поскольку эта интерпретация в значительной мере соприкасалась с вошедшими тогда в моду международными проектами т. н. «богословия освобождения», то Мольтман быстро приобрел мировую известность. Он высказывался понемногу почти по всем значимым богословским темам в форме, увлекательной и приемлемой для большинства христианских конфессий. Благодаря этому Мольтман превратился в экуменического богослова, его работы были переведены на множество языков.

В 60-х гг. XX в. также Вольфхарт Панненберг стал прокладывать новые пути в богословии, отличные от путей Карла Барта и Рудольфа Бультмана. Панненберг упрекал ставшее господствующим в XX в. евангелическое богословие Слова Божия в том, что оно отделилось от общей направленности мысли Нового времени, что оно изолировало христианскую догматику по отношению к общему исследованию истины, что оно оставило великую традицию научного евангелического богословия, характерную главным образом для XIX столетия. Панненберг критиковал слишком ограниченное, на его взгляд, представление диалектического богословия об Откровении, которое ориентируется только на «слово», а не на конституирующее божественное Откровение в течении мировой истории. Тайным пристрастием Панненберга является образ христианской идеалистической философии, что-то

¹ Тексты Бультмана в настоящую хрестоматию не вошли, так как на русском языке уже существует сборник его работ (*Бультман Р. Избранное: Вера и понимание*. М., 2003). — *Примеч. ред.*

подобное философии Фридриха Вильгельма Гегеля. Панненберг стремится к тому, чтобы богословие выполняло функцию, интегрирующую мышление и образ человека в науках о культуре и в естественных науках. Он пытается заново очертить и продолжить христианскую мысль, которая формировалась в Европе на протяжении двух тысячелетий. Панненберг говорит о необходимости плодотворной взаимной соотнесенности веры и разума. Результаты своего богословия он изложил в знаменитой трехтомной «Систематической теологии», идеалом которой является некое «евангелическое католичество». В качестве примеров богословской мысли Панненберга в наш сборник вошли его «Догматические тезисы к учению об откровении» (1960), а также отрывок из его лекций по богословской антропологии «Что есть человек?» (1961).

В конце XX столетия немецкоязычное евангелическое богословие более не обладает ни единой школьной ориентацией, ни ясными контурами. Оно стало многообразным. Богословие Карла Барта продолжает жить в несколько преломленных формах «правых» и «левых» бартянцев. На это накладывается влияние феминистического богословия. Можно говорить об определенном возрождении интереса к богословию Пауля Тиллиха. Для церковного протестантизма во второй половине XX в. все более важными и определяющими становятся богословие и человеческий пример Дитриха Бонхеффера. Происходящий из уважаемой аристократической берлинской фамилии, Бонхеффер смог объединить в своем самобытном богословии идеи Гарнака, Барта, Бультмана, элементы новейших исследований по богословию Лютера и концепции зарождающегося в то время экуменического движения. Наш сборник предлагает размышления Бонхеффера о «Дорогой благодати» и «Образе Христа». К этим текстам примыкает доклад Фэри фон Лилиенфельд «Образцовые фигуры евангелического благочестия в XX в.» (1970), прочитанный ею в России.

Для тех, кто особо интересуется путем и содержанием евангелического богословия в XX в., можно порекомендовать обширные работы Герхарда Эбелинга и Эберхарда Юнгеля, в которых в ясной форме представлены размышления о приоритетных импульсах и возможностях развития протестантского богословия. Обращение к их весьма добротным трудам всегда оправдано. Эбелинг в своих исследованиях по богословию Лютера попытался показать, насколько актуальной и перспективной для богословия будущего остается мысль виттенбергского реформатора. Юнгель на новом, научно-теоретическом уровне развивает фундаментальное богословие Карла Барта. Надеюсь, что православным богословам будет небезынтересно ознакомиться с

двумя работами Эберхарда Юнгеля «О смерти живого Бога» (1968) и «Соотношение «икономической» и «имманентной» Троицы» (1975), которые позволяют составить представление о систематически-богословской силе этого богослова.

В начале XXI столетия создается такое впечатление, что евангелическое богословие по большой кривой вновь возвращается к «вытесненным, неразрешенным задачам богословия XIX века». Бывшее приоритетным на протяжении прошедших 80 лет богословское представление о «Слове Божиим» преодолевается теперь характерной еще для Шлейермахера категорией религиозного самосознания человека. Большое значение приобретает общий смысл религии в человеческих жизнеописаниях и в истории мировой культуры. С другой стороны, все важнее для евангелического богословия становится сфера этики, подобно тому, как это было в XIX столетии. Поскольку при составлении настоящей хрестоматии мы не уделили должного внимания евангелической этике, пусть о ней напомнит по крайней мере одна статья, принадлежащая перу марбургского богослова XIX в. Вильгельма Германа. Данная работа – «Религия и нравственность» – обладает универсальной, вневременной значимостью. Вильгельм Герман был любимым либеральным учителем как Карла Барта, так и Рудольфа Бультмана. В своем заостренном протестантизме он остается интересным еще и сегодня.

Составитель настоящей хрестоматии вот уже на протяжении почти 20 лет регулярно соприкасается с православием в качестве участника официального богословского диалога между Русской Православной Церковью и Евангелической Церковью Германии. Ему приходилось также быть участником и организатором проведения многих совместных встреч между студентами евангелических и православных богословских факультетов. Я выражаю свою благодарность магистру теологии Кириллу Уколову и Православному Свято-Тихоновскому гуманитарному университету за тщательный перевод текстов на русский язык и их публикацию. Мне хочется верить, что настоящая подборка текстов позволит православным читателям составить себе представление о путях и тенденциях немецкого евангелического богословия XX в., пробудит их интерес и позволит на базе точных знаний плодотворно продолжить в XXI в. живой диалог между нашими традициями на том уровне, каким он был до 1917 г.

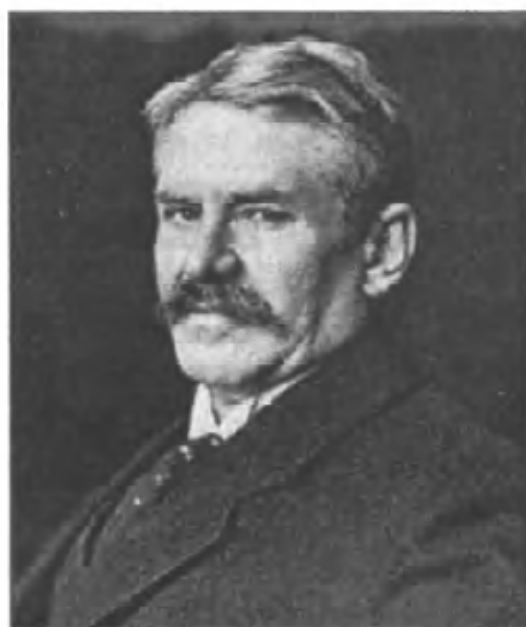
*Берлин, июнь 2008 г.,
в день апостолов Петра и Павла*

Кристоф Гестрих

ЭРНСТ ТРЁЛЬЧ

(1865–1923)

Эрнст Трёльч родился 17 февраля 1865 г. в городке Хаунштеттен под Аугсбургом, в семье врача. После обучения в католической гимназии св. Анны г. Аугсбурга (1874–1883) и одного года военной службы (1883/1884) он поступает на богословский факультет университета г. Эрланген. Свой выбор позже он объяснил следующим образом: «В то время изучение богословия было единственной возможностью получить доступ к метафизике и крайне увлекательным историческим проблемам». Такая соотнесенность склонности к метафизическому мышлению, с



одной стороны, и интереса к методологическим проблемам истории – с другой, характерна для всего творчества Трёльча. С 1885 г. он продолжает изучение богословия в Берлине, а годом позже переезжает в Гёттингенский университет, где учится у Альбрехта Ричля. После окончания университета в 1888 г. Трёльч становится пастором и начинает проходить пасторскую практику в проповеднической семинарии г. Мюнхена. Однако через год он обращается к своей Земельной церкви с просьбой освободить его от обучения в проповеднической семинарии, чтобы иметь возможность заняться научной работой. В 1891 г. Трёльч защищает диссертацию в Гёттингенском университете по кафедре Церковной истории и истории догматов на тему «Разум и откровение в богословии Иоанна Герхарда и Меланхтона». В названии этой работы молодого Трёльча уже отражена та проблематика – соотношение веры и разума, религии и науки, – которая будет сопровождать всю его дальнейшую научную деятельность в качестве профессора богословия (в университетах Бонна и Гейдельберга) и профессора философии (в Берлинском университете)

В своих работах Трёльч постоянно обращается к вопросу – как современный человек, обладающий историко-научным сознанием, может и должен относиться к свойственной христианству сверхисторической истине. В написанной в 1900 г. и опубликованной в настоящем сборнике работе

Трёльч анализирует эту проблематику на примере тех трудностей, которые, на его взгляд, вызывает сосуществование в богословии «исторического и догматического методов». Эрнст Трёльч умер 1 февраля 1923 г. в Берлине.

В настоящую хрестоматию включена следующая работа:

Troeltsch Ernst. Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie // Troeltsch. Gesammelte Schriften. Bd.2. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen, 1913. S. 729–753.

Одна из основных богословских работ Эрнста Трёльча:

Troeltsch Ernst. Die Absolutheit des Christentums. Tübingen, 1902.

Тезис Эрнста Трёльча об абсолютности христианства

Основное стремление богословского творчества Эрнста Трёльча можно распознать уже в его ранних сочинениях, относящихся ко времени его работы над диссертацией в Гёттингенском университете и преподавательской деятельности в университете г. Бонна. Свою речь на защите диссертации Трёльч открывает следующими словами: «Богословие есть религиозно-историческая дисциплина, однако не как составная часть здания универсальной истории религии, но как определение содержания христианской религии путем сопоставления с немногими великими религиями, которые нам лучше известны»¹. В этих словах Трёльч высказывает свое представление о богословии как науке. Назначение богословия, с одной стороны, должно заключаться в раскрытии и исследовании содержания христианской религии. А это означает, что как наука оно обладает своим собственным, самобытным предметом, а потому не может быть сведено к другим наукам, таким, к примеру, как религиоведение. Однако в то же время богословие не имеет права замыкаться в себе и существовать изолированно от других наук. В интересах самой христианской истины оно должно быть предельно открытым к диалогу с другими науками, находиться на уровне этих наук и должно быть способным в этом честном диало-

¹ *Troeltsch E. Thesen zur Erlangung der Lizentiatenwürde // Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte / Graf F. W., Horst R., hrsg. Gütersloh, 1985. (Troeltsch-Studien, Band 1). S. 299–300.*

те обосновать свою истину. Именно по этой причине богословие, по Трёльчу, в условиях современной культуры призвано быть религиозно-исторической наукой.

Более подробно он развивает эту тему в основном сочинении периода своей преподавательской деятельности в Боннском университете «Христианское мировоззрение и научные встречные течения»¹. После представления широкой картины наук своего времени Трёльч указывает на необходимость «основательного преобразования богословия». Эта необходимость вызвана тем, что в просвещенном научной мыслью мире богословие более не имеет права создавать свою обособленную сферу и заключать себя в тесных стенах догматических утверждений. Напротив, по убеждению Трёльча, оно должно доказать свою жизнеспособность «на свободном поле общей научной мысли».

В намерении Трёльча привести богословие в согласие с современным научным сознанием можно увидеть также его критическое отношение к мысли одного из влиятельнейших немецких протестантских богословов второй половины XIX в. — Альбрехта Ричля, у которого он учился в Гёттингене. Хотя Ричль в своем противостоянии догматизму и предпринял попытку преобразования богословия с целью обоснования свободы христианской жизни, основу которой он видел в субъективной убежденности веры, что, несомненно, импонировало Трёльчу, тем не менее богословие оставалось для него преимущественно внутренним делом примиренной с Богом христианской общины. Христианство и его учение, по Ричлю, возможно адекватно воспринять только изнутри самого христианства. Позиция Трёльча диаметрально противоположна. Первейшую задачу богословия он видит в его активном «сосуществовании с современной наукой».

В контексте тех вопросов, которые возникли в результате этого спора с богословием Ричля, следует рассматривать и публикуемую ниже программную работу Трёльча «Об историческом и догматическом методе в богословии» (1900). Поводом для ее написания явилась публикация пастора Фридриха Нибергаля «Об абсолютности христианства»², содержащая в себе критику по отношению к Трёльчу. Представление о христианстве как об абсолютной религии было свойственно классическому, «церковному» богословию, методоло-

¹ *Troeltsch E. Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen // Troeltsch E. Gesammelte Schriften. Bd. 2. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen, 1913. S. 227–327.*

² *Niebergall F. Über die Absolutheit des Christentums // Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein. N. F. 4. 1900. S. 46–86.*

гию которого Трёльч именует догматической. Суть такой методологии заключается в том, что проводится дуалистическое различие между «естественной», т. е. обычной историей, с одной стороны, и «сверхъестественной» историей спасения — с другой. Благодаря этой сверхъестественной истории христианство трактуется как особая, богооткровенная религия, отличающаяся от всех остальных религий. Критикуя подобную методологию как не отвечающую научной строгости, — поскольку уже в самом выборе этого метода до его реализации присутствует положительное решение вопроса об абсолютности христианства, то есть того вопроса, который должен быть результатом применения метода, — Трёльч предлагает перейти в богословии от догматических принципов откровения и абсолютности к проблематике «христианство и история». Это означает, что богословие должно строиться на базе универсально-исторического метода, отвечающего современной научной методологии, что исключает оценку христианства как «абсолютной религии».

Когда Трёльч говорит о «современном» научном сознании или о существовании богословия в «современных» условиях, он имеет в виду те фундаментальные культурно-исторические изменения, которые восходят еще к началу XVIII столетия: «Следует признать, что современный мир, развившийся с XVIII в. в великие и господствующие образования, представляет собой особый тип культуры, отличный от культуры античного мира и от культуры Католической Церкви... Одной из важнейших черт этого нового мира является возникновение всецело исторического воззрения на человеческие вещи»¹. Поэтому Трёльч постоянно подчеркивает, что он не создает никакой новой проблемы: «подобные идеи уже двести лет носятся в воздухе»². Просто богословие, считает он, до сих пор не сделало надлежащих выводов из проблемы своего существования в новых культурных условиях.

Развитию темы применения исторического метода в богословии посвящена также одна из основных и наиболее ярких богословских работ Трёльча «Абсолютность христианства и история религии» (1902)³, во второй главе которой он подробно с позиций философии истории

¹ *Troeltsch E.* Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen, 1902. S. 1.

² *Troeltsch E.* Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie. S. 730.

³ См. примеч. 4. Критическое издание этой работы: *Troeltsch E.* Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und handschriftlichen Zusätzen. Hrsg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler. B.; N. Y., 1998. (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5).

обосновывает невозможность догматического утверждения абсолютности той или иной религии. Эта глава может быть рассмотрена как прямое дополнение статьи «Об историческом и догматическом методе в богословии». Если в статье «О методе» Трёльч говорит о принципиальном различии догматического и исторического методов и значении этого различия для богословия, то теперь, в работе «Абсолютность христианства», он показывает, что для современного исторического мышления полностью закрыт путь к догматической методологии.

Сказанное вовсе не означает, что Трёльч целью своих богословских изысканий поставил дискредитацию христианства или опровержение его истинности. Напротив, результатом применения исторического метода у Трёльча является как раз утверждение высшего, приоритетного положения христианства среди мировых религий, однако теперь не как следствие научно несостоятельной догматической посылки об абсолютности, а как закономерный итог научного исследования.

Одно из основных положений сочинения «Об абсолютности христианства» сводится как раз к тому, что в христианстве личностная связь человека с Богом реализовалась в максимально возможной степени, чем объясняется свойственное христианству уважение к личности, с одной стороны, а также его культуuroобразующая сила — с другой. Данное положение Трёльч развивает путем сопоставления с другими религиями, то есть с помощью религиозно-исторического анализа. Он говорит здесь о христианстве как о высшем откровении личностной религиозности, но в то же время, в соответствии с границами применения исторического метода, называет его не «абсолютным», а лишь «в высшей степени значимым». Очень важно понимать, что такое научное релятивирование христианства, по замыслу Трёльча, ни в коей мере не наносит ущерба субъективному благочестию и внутренней религиозной жизни, но, напротив, только укрепляет представление о христианстве как подлинном откровении Божиим.

Трёльч проводит различие между «научной» абсолютностью, которая опровергается современным историческим сознанием, и «наивной» абсолютностью религиозного сознания. Эта наивная абсолютность представляет собой субъективную уверенность в спасении с характерным для нее моментом абсолютной убежденности. Наивная абсолютность христианства проявляется в том, что верующий субъект не связан никакими предпосылками национального, социального, интеллектуального или какого-либо иного характера. Научная же абсолютность в условиях современного исторического мышления становится невозможной.

В данном факте невозможности научной абсолютизации христианства Трёльч все же усматривает опасность негативного воздействия современного сознания на субъективное религиозное устройство. Действительно, может возникнуть такое впечатление, что эта невозможность означает утрату апологетического основания Церкви, ослабление веры в догматы как предметные содержания религиозного сознания. Сомнение в обоснованности притязания христианства на безусловную истину может привести к религиозному индифферентизму, к разложению предметно-определенного сознания истины. Однако Трёльч пытается показать, что это не так, поскольку подлинным ядром религии является «не мышление, а жизнь»¹. Если современное мышление и не допускает научно обоснованной абсолютности, однако это никак не затрагивает сферу внутренней религиозной жизни.

Подводя итог, можно сказать, что разрешение поставленной Трёльчем задачи «сосуществования религиозного и научного представлений о мире» не предполагает их внутреннего, содержательного отождествления или согласованности, но сводится лишь к требованию того, чтобы богословие было готово и способно к формально-методическому соответствию современной науке. В своих работах, посвященных исследованию соотносительности религии и науки, Трёльчу удалось показать далеко не очевидную вещь, что между христианской верой и историческим мышлением, между христианством и современным миром возможна конструктивная и живая связь².

¹ *Troeltsch E.* Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen // Ernst Troeltsch Lesebuch / Voigt F., hrsg. Tübingen, 2003. S. 45–60, здесь: S. 45.

² Из кратких изложений богословской позиции Трёльча можно отметить следующие публикации: *Rendtorff T.* Troeltsch. Ernst // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 34. B., N. Y., 2002. S. 130–143; *Voigt F.* Einleitung des Herausgebers // Ernst Troeltsch Lesebuch / Voigt F., hrsg. Tübingen, 2003. S. VII–XXXVI; *Voigt F.* Ernst Troeltsch: Die Bedeutung der Religion für die Kultur // Kompendium Religionstheorie / Drehsen V., Gräß W., Weyel B., hrsg. Göttingen, 2005. S. 74–83.

ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ И ДОГМАТИЧЕСКОМ МЕТОДЕ В БОГОСЛОВИИ (1900)

(размышления в связи со статьей пастора
Нибергаля «Об абсолютности христианства»)

Следуя любезному приглашению господина пастора Нибергаля и желанию дружественной редакции, я позволю себе сопроводить вышеупомянутую работу некоторыми замечаниями, которые помогут, с одной стороны, прояснить наши разногласия, а с другой – более четко сформулировать мою собственную, оспариваемую господином Нибергалем позицию в связи с представленными им возражениями. Напротив, в мои намерения не входит вновь вступать на этих страницах в дискуссию с господином Кафтаном¹. На мой взгляд, прояснение наших разногласий делает подобную дискуссию излишней, ее продолжение едва ли приведет к лучшему взаимному пониманию. То же самое можно сказать и в отношении господина Нибергаля. Тем не менее мне хотелось бы выразить ему свою благодарность за то внимание, которое он уделил моим работам. Его обращенная ко мне просьба с самого начала несет в себе залог примирительной дискуссии. Я способен, вероятно, добиться понимания с его стороны в том, что мой богословский метод принципиально, по своей логике основывается не на чисто научных убеждениях, а направляется, прежде всего, серьезнейшим религиозным мировоззрением.

Я недвусмысленно говорю о моем «богословском методе». Ибо речь здесь идет не о какой-то отдельной проблеме, об апологетике или каком-либо догматическом учении, а о *методе in genere*. Этого как раз и недопонимает Нибергаль, исходящий в своих предпосылках из того, что представление о [сверхъестественном] авторитетном откровении² принимается как нечто само собой разумеющееся, а все нехристианское *eo ipso* зачисляется в разряд

¹ Трёльч ссылается здесь на проф. Берлинского университета Юлиаса Кафтана, поскольку он был учителем Ф. Нибергаля и самого Трёльча, и Нибергаль в своей статье представляет по сути его позицию. — *Примеч. пер.*

² Здесь употребляется трудно поддающееся переводу понятие «*der autoritäre Offenbarungsbegriff*», которое обозначает представление о Божественном откровении как обладающей безусловным авторитетом данности. — *Примеч. пер.*

«естественного». Я вовсе не заимствовал у какого-либо ученого «аргументы против нашего супранатурализма», чтобы затем без зазрения совести представить их в виде своего «взгляда на историю религии как на некое прогрессивное откровение». Подобные идеи уже 200 лет носятся в воздухе, а потому бессмысленно говорить об их заимствовании. Я не воспринял также свой исходный принцип из факта соперничества различных воззрений на откровение или из некоего «пантеистического» представления о развитии. Все это в равной степени ясно и многократно рассматривалось, по крайней мере с внешней стороны, богословской апологетикой. Напротив, я определенно указал на подлинный исходный принцип, который хотя и связан со всем упомянутым, однако является в себе самом относительно самостоятельным и, во всяком случае, абсолютно решающим. Я имею в виду *исторический метод в чистом виде как таковой*, проблему «христианство и история». Причем под этой проблемой следует понимать, конечно, не защиту христианства перед лицом отдельных исторических результатов и способов рассмотрения, но воздействие современного исторического метода на понимание христианства вообще. Исторический метод, примененный к библейской науке или к церковной истории, представляет собой некую закваску, которая все преобразует и, в конце концов, разрушает всю существовавшую до сих пор форму богословских методов. Я определенно указал на этот исходный принцип и обстоятельно обосновал понимание тех результатов, которые из него следуют. Примечательно, что это не произвело на Нибергаля совершенно никакого впечатления. Он действует так, будто в этом отношении не существует вообще никаких трудностей, будто с признанием «исторической обусловленности» все сложности преодолеваются, и все старые догматические методы принципиально оправдываются. Это некое странное притупление ощущения последствий исторических методов, благодаря которому старые апологеты прошлого века и немногие строго супранатуралистические апологеты современности без труда могут показаться более проникательными. Однако это всего лишь часто встречающаяся в современном богословии и его, вероятно, более всего характеризующая привычка. Здесь обращают внимание только на единичные проистекающие из истории проблемы, от некоторых из них можно просто уклониться, а другие посчитать незначительными. В случае же принципиального рассмотрения христианства решительно отказываются от всего исторического – вне зависимости от того, в каком виде оно является, – и сплетают

основание старого догматического представления об откровении исключительно из потребностей, постулатов, притязаний, теорий познания или прочих предельно общих принципов. Экзегеты и историки становятся тогда свидетелями того, как эти богословы оправдывают свой чисто догматический постулат вопреки результатам их исследований, как, наоборот, историки в свою очередь привыкают придерживаться исторических обусловленностей, и для прояснения принципиальных вопросов ссылаются на догматиков.

В этой связи мне хотелось бы еще раз указать, что означает исторический метод, исторический образ мыслей и историческое сознание. При этом, разумеется, я имею в виду не фрагментарную историю старого времени, которая занималась частичной критикой, сообщала сведения об интересных, но неизвестных областях или собирала документы. Напротив, здесь имеется в виду настоящая, современная история, для которой характерна определенная позиция по отношению к духовной жизни вообще, которая представляет конкретный метод постижения прошлого и настоящего и именно по этой причине чревата важнейшими последствиями. Здесь речь идет о трех существенных моментах – о принципиальном привыкании к исторической критике, о значении аналогии и о том соотношении, которое существует между всеми историческими процессами. *Первый* момент говорит о том, что в сфере истории возможны только вероятностные суждения очень различных степеней вероятности – от высшей до низшей, и что поэтому в отношении всякого предания следует, в первую очередь, определять степень той вероятности, которая ему свойственна. Тем самым принципиально изменяется вся позиция по отношению к огромному материалу нашей культуры (*Gesittung*) – к воспоминаниям и традициям – даже и в том случае, если сами эти предметы еще не изменились. Однако и эти предметы под влиянием критики будут раздроблены на тысячи элементов, будут исправлены, изменены, и все это всегда будет иметь своим результатом лишь вероятностную истинность. Совершенно очевидно, что с применением исторической критики к религиозному преданию должно было радикально измениться и изменилось внутреннее отношение к этому преданию и его восприятие. Прежде всего применение критики в этой области означает, что религиозное предание в своей сущности и своеобразии подвергается критической обработке наравне со всеми критически рассматриваемыми преданиями вообще. И тогда установленная таким образом принципиальная

однородность различных видов предания будет неизбежно распространяться также на предметы и события предания, которые выявляются теперь только благодаря критике. Ибо то средство, благодаря которому критика вообще становится возможной, есть применение *аналогии*. Аналогия происходящего перед нашими глазами и происходящего у нас внутри есть ключ к критике. Те заблуждения, уклонения, формирование мифов, обман, страсть к партиям, которые мы видим перед собой, представляют собой средство распознавания подобных явлений в преданиях. Согласованность с нормальными, обычными или просто часто происходящими видами процессов и обстоятельствами, как мы их знаем, есть критерий вероятности для тех процессов, которые критика может признать действительно произошедшими или от рассмотрения которых она может отказаться. Рассмотрение аналогий между сходными процессами прошлого позволяет судить об их вероятности и объяснять неизвестный момент одного процесса на основании известного момента другого процесса. Однако такое всемогущество аналогии предполагает принципиальную однородность всех исторических событий, которая, конечно, не является тождественностью, но оставляет пространство для различий. В каждом случае предполагается некое ядро общей однородности, благодаря которому возможно понять и почувствовать различия. Значение этой аналогии для исследования истории христианства становится понятным само собой с принятием метода исторической критики. Уже сама библейская критика основывается на аналогии способов предания древности, и также воспринятые критикой факты в подавляющем большинстве случаев поддались восстановлению только благодаря поиску аналогий. Это предполагает также включение христианско-иудейской истории в аналогию всей остальной истории. И в действительности та область, из которой извлекаются эти аналогии, постепенно становилась все меньше; многие научились довольствоваться нравственным пониманием образа Иисуса или Его воскресения. Однако, если это значение аналогии возможно только на основании сходства и однородности человеческого духа и его исторической деятельности вообще, то тем самым дается третье историческое сущностное понятие – *взаимодействие* всех явлений культурно-исторической жизни, при котором никакое изменение в каком-либо моменте не происходит без предшествующего и последующего изменения в каком-либо другом моменте, так что все происходящее находится в постоянной соотносительной связности и с необходимостью

образует некий поток, в котором все без исключения находится в связи и каждый процесс находится в некотором отношении к другому процессу. В этом как раз и заключаются принципы исторического объяснения и понимания. В каждой точке проявляется особенное и самостоятельное, которое благодаря нашей способности восприятия ощущается как свойственное общечеловеческому; однако эти особенные силы находятся в охватывающем все происходящее соотносительном потоке и связности, которая являет нам все взаимно обусловленным и не знает такого момента, который не был бы подвержен взаимному влиянию и переплетению. Не нужно доказывать, что на этом базируются все принципы исторического объяснения. Искусство восприятия оригинальных содержаний и отыскание соотносительных, взаимно обуславливающих изменений есть искусство историка, и конечные проблемы историка возникают из вопрошаний о сущности и основаниях всей связности и о ценностных оценках ее различных форм. По этой причине также и исследование Библии стало рассматриваться как часть общей политической, социальной и культурной науки о древности, и, в конце концов, исследование и оценка всего христианства в целом была заключена в рамки истории религии и культуры. Следуя исключительно своей собственной логике, эта наука постепенно дошла до того, что стала объяснять начала религии Израиля из аналогий семитских народных религий, выявила связь между глубоким оригинальным преобразованием религии Яхве с общими отношениями переднеазиатского мира, его великими катастрофами и его общим культурным горизонтом; стала рассматривать иудейство в перспективе отношений изгнания и церковной реорганизации, а сильно изменившийся мир представлений иудейства – на основе идей, воспринятых во время изгнания; соотнесла возникновение христианства с разложением иудейства, с политическими движениями и апокалипсическими идеями и, наконец, объяснила формирование Христианской Церкви исходя из рассмотрения взаимодействия раннего христианства с окружающим миром Римской империи. Такое обобщающее рассмотрение не может более не распознавать в мощном движении христианства вершину (конечную точку) развития древности, к которой устремляются значительные процессы Восточного и Западного миров, и в которой в итоге сходятся весьма различные линии развития. Все это становится возможным исключительно благодаря историческому методу, который, будучи однажды применен в одной точке, все вовле-

кает в процесс своего развития и все переплетает в объемлющей связности соотносительных воздействий и изменений. Здесь совершенно излишне специфическое, гегелевски окрашенное представление Штрауса о том, что идея не склонна изливать всю свою полноту в одного индивидуума. Для достижения нашего результата не нужна вообще никакая общая философская теория. Исторический метод проходит через этапы критики, аналогии и соотнесенности совершенно самостоятельно. Ему с неудержимой необходимостью свойственна потребность в созидании ткани себя взаимно обуславливающих деятельности человеческого духа, которые ни в каком моменте не являются изолированными и абсолютными, но везде находятся в связи и именно по этой причине могут быть поняты только в соотнесенности с неким, по возможности все охватывающим целым.

Данный метод возник, разумеется, не изолированно от общих теорий. Это справедливо в отношении любого метода. Однако важным здесь является то, оправдывается ли его применение на практике, плодотворен ли он, совершенствуется ли он в своей соотнесенности с объектами, способен ли он привести к большему пониманию и ясности. Никто не станет отрицать, что повсюду, где применялся этот метод, он произвел поразительно проясняющие результаты. Вера в то, что еще не проясненные части будут прояснены благодаря этому методу, во всех случаях оправдала себя. В этом заключается единственное, однако вполне достаточное доказательство его справедливости. Кто отдает во власть этого метода всего лишь мизинец, захватывается им настолько решительно, что вынужден отдать ему и всю руку. Именно поэтому данный метод означает, так же как и современные естественные науки в соотнесенности с представлением о мире в древности и в Средние века, полное революционное изменение нашего образа мыслей. Если для современных наук характерна новая позиция по отношению к природе, то рассматриваемому методу свойственна новая позиция по отношению к человеческому духу и его идеальным порождениям. Старый абсолютный и догматический подход, рассматривающий определенные состояния и представления как само собой разумеющиеся и потому абсолютизирующий их в качестве неизменных норм, повсеместно вытесняется историческим методом, который рассматривает кажущееся в высшей степени само собой разумеющимся, а также господствующее в ширских областях силы как порождения потока истории. Право, мораль, представления об обществе и государстве, эстетика были очень

глубоко затронуты этим методом и теперь анализируются в контексте исторических точек зрения и подходов. Здесь не ставится вопрос о том, следует ли воспринимать эту историзацию всего нашего мышления как некоторую удачу. По этому поводу можно ознакомиться с достойными внимания размышлениями Ницше в его блестящей работе «О пользе и вреде истории для жизни». Так или иначе, мы теперь не можем более мыслить без этого метода или вопреки ему и должны основывать на нем все наши исследования о сущности и целях человеческого духа.

Исторический метод затронул, разумеется, также и богословие, сначала нерешительно и фрагментарно со всевозможными оговорками и ограничениями, а затем все энергичнее и шире до тех пор, пока он и здесь с необходимостью не произвел то, что произвел уже повсюду, – принципиальное изменение всего образа мыслей и всей позиции по отношению к предмету. В общее сознание проникли, правда, сперва лишь отдельные результаты, а с ними и некая неприятная неуверенность. Однако, несмотря ни на что, принципиальная сила этого метода действует непроизвольно повсюду со свойственной ей имманентной необходимостью. Подтверждение метода в малом и единичном вынуждает распространить его на всю целостность и на сам принцип рассмотрения. Также и здесь всем руководит не теория и система, но принуждающая сила объектов, которые, будучи однажды затронуты историческим методом, становятся удивительно выразительными и понятными. Незначительные возражения и предосторожности постепенно должны были сойти на нет. Их последней точкой опоры остается порой лишь невозможность их опровержения, вызванная недостатком в предании и источниках. Отдельные точки зрения, которые возникли из исторических рассматриваний иудейско-христианских преданий, – как бы важны они ни были, – не играют здесь решающей роли. Речь идет о последствиях метода как такового, и по существу дела они заключаются в двух моментах. Во-первых, историческая критика делает каждый отдельный факт неопределенным и показывает нам с определенностью лишь те воздействия фактов на современность, которые сопряжены с исторической связностью. При этом сама историческая связность не может быть до конца прояснена в отдельном факте. По этой причине ослабляется связь религиозной веры со всеми единичными фактами. Эта связь, разумеется, не упраздняется, но изменяется. Становится невозможным обосновать ее на единичном факте как таковом, она всегда связана с ним только через посредство боль-

ших, широких связей, то есть находится в опосредованной взаимосвязности. Второй момент заключается в том, что сама эта воздействующая на настоящее связность не является изолированной и безусловной, но находится в очень тесной корреляции с некой значительно большей исторической связностью, внутри которой она возвышается как однородная другому событию структура и может быть понята исходя из общей связности. Это не означает, что тем самым отрицается ее оригинальность. Ее оригинальность только аналогична оригинальности той структуры, которая еще помимо нее встречается в этих связях и является не в меньшей, но может быть даже в большей мере таинственной. Сказанное также не означает, что здесь оспаривается творческое значение тех личностей, которые господствуют в больших жизненных образованиях. Личности иудейско-христианской истории в той же мере иррациональны, как и личности греческой и персидской истории. Лишь один момент представляется здесь в высшей степени важным: из факта однородности и общей связности исторического становления следует, что всякая оценка и критика, также как и всякое объяснение и представление, должны своей основой иметь общую связность. Представление о христианстве должно порождаться не субъективным суждением и притязанием христианской общины, но формироваться исключительно с позиции общей связности. Подобно тому, как наше представление о продолжительном вкладе древних греков или римлян в человеческую культуру не может определяться лишь их собственным суждением о самих себе.

В этом заключается очевидный смысл исторического метода. Он релятивизирует все без исключения, однако не в том смысле, что здесь устраняется всякий масштаб оценки и воспринимается позиция нигилистического скептицизма. Имеется в виду то, что всякий момент и всякое образование истории мыслится только во взаимосвязи с другими, а в итоге и со всем целым, потому и шкала ценностей строится не на основе изолированной единичности, но формируется в перспективе обзора всей целостности. Такое релятивирование, с одной стороны, и созерцание целостности, с другой, неотделимы друг от друга, они присутствуют всегда вместе также и в практическом осуществлении метода. И как раз по той причине, что этот дух исторического исследования мало-помалу проник во все поры исторического богословия, что также и христианство должно рассматриваться исключительно как величина, находящаяся в соотносительности с целым, поддающаяся объясне-

нию и оценке только в связи с целым, что только те исследования принесли действительные исторические познания, которые направлялись этими представлениями, в то время как все возражения являются только ограничением метода или поправками его отдельных результатов, но не самостоятельным и независимым принципом: по всем этим причинам старый догматический метод оказывается непригодным для человека, обладающего чувством истории. На этом и только на этом представлении основываются все теории, в том числе и разработанные мной. Внутренняя логика однажды примененного метода ведет дальше, и все пущенные богословием в ход противодействующие средства, задачей которых является обезвреживание этих методов или ограничение сферы их действия, разрушаются прямо на глазах тем очевиднее, чем настойчивее и более страстно стремятся убедить себя в их действительной обоснованности. К таким выводам неизбежно приходит в своей конкретной работе исследователь Библии. Стоит только послушать дискуссии об идее Царства Божия или о мессианском сознании Иисуса, чтобы даже при полной невозможности принять какую-либо из этих теорий все же почувствовать, что метод, приведший к подобного рода проблемам и формирующий через них историческое сознание, неспособен вычленить ядро, не принадлежащее истории. Или нужно, напротив, только рассмотреть чрезвычайно сложный аппарат, направленный на аннулирование результатов исторического метода, чтобы почувствовать, что это, с одной стороны, совершенно ничего не значит для самого принципа и что здесь мы имеем дело лишь с противостоянием результатов, но не методов, а с другой стороны, что на такую сложную дедукцию едва ли способно опереться наивное, старое и надежное воззрение на предание, бывшее предпосылкой старого догматического метода.

В такой ситуации остается только одна возможность; следует со всей серьезностью отнестись к историческому методу, однако не только в том отношении, чтобы признать относительную неопределенность всех исторических познаний и, соответственно, воспринять связь религиозной веры с отдельными историческими фактами только как опосредованную и относительную, а также не только в том смысле, чтобы в полной мере и со всей решимостью рассмотреть христианско-иудейскую историю с позиций чисто исторического метода, не боясь и не уклоняясь от результатов этого рассмотрения. Серьезное отношение к историческому методу заключается прежде всего в том, чтобы осознать укорененность

христианства в общей истории и приступить к задаче его исследования и оценки только в перспективе широкой взаимосвязи всей истории. Следует реализовать в богословии исторический метод со всеми его объективными последствиями. Так возникает требование построения богословия на основе универсально-исторического метода, и поскольку здесь речь идет о христианстве как религии и этике, то это требование означает построение богословия на основе религиозно-исторического метода. Эту идею *религиозно-исторического богословия*, уже намечавшуюся в деизме при первом проникновении исторической критики, которая затем по-своему была представлена Лессингом, Кантом и Гердером, Шлейермахером, Де Ветте и Гегелем, а в итоге – Бауром и Лагарде, я стремился изложить в общих чертах в моих прошлых работах. При этом я попытался придать ей более современную форму, возникающую после устранения рационалистического общего представления о религии и гегелевской диалектики абсолютного. Мне не хотелось бы здесь вновь вдаваться в детали. обстоятельное рассмотрение должно стать предметом обширного исследования. Я хочу только отметить, что при всем том значении, которое я также придаю многим из этих отдельных рассуждений, речь у меня шла главным образом о *методе*. Я вполне отдаю себе отчет в том, что опирающееся на такой религиозно-исторический метод представление христианского жизненного мира не убедит атеистически или религиозно-скептически настроенных людей. Такая цель здесь вовсе и не преследуется. Метод призван удовлетворить потребность в логической последовательности и цельности представления. Я не сомневаюсь также и в том, что с этим методом, который, правда, только в деталях является моим, я найду поначалу немного единомышленников. Подобная задача здесь также не ставится. Для начала будет достаточно, если исследователь в своих изысканиях самостоятельно достигнет твердой убежденности. Однако я все же с полной уверенностью полагаюсь на то, что сама внутренняя логика исторического метода приведет богословие через современный этап замешательства и обмеления в области исследования Библии к решительному осуществлению этого метода во всем его объеме. Ибо только тогда от нашего сердца отпадут самые худшие из современных апологетических покровов, и мы сможем увидеть величие Божие в истории более непредвзято и свободно. Потребность в последовательности, открывающей путь к непредвзятости и свободе, будет увлекать в указанное направление все большее число богословов или, по крайней мере, людей, задумывающихся

о религии. Тогда следующее рассуждение, если мне будет позволено здесь повториться, не покажется удивительным: «Всякая человеческая религия коренится в религиозной интуиции, которая может быть названа также божественным откровением. В особых религиозных личностях эта интуиция действует как общиннообразующая сила, которой причастны также обладающие меньшей оригинальностью простые верующие. Присутствующая в этой интуиции и на начальных стадиях натуралистического сознания скрывающаяся за покровом естественной религии вера в Бога окончательно прорывает этот покров (наряду с некоторыми параллельными течениями) в религии Яхве и в возникающем из нее провозвестии Иисуса. Затем она переживает бесконечно богатое и заранее непредвиденное развитие, которое всегда представляет собой жизнь по вере в живого Бога. Для этой жизни характерно то, что наличная действительность каждый раз истолковывается в свете веры».

Сущность этого нового метода была бы раскрыта не в должной мере, если бы я не противопоставил ему сущность старого метода в его подлинном смысле, в соответствии с его внутренней логикой. Это особенно нужно сделать в связи с заявлениями Нибергаля и близких ему богословов, которые высказались в поддержку этого старого метода, однако очень неопределенно представляют себе его подлинную сущность. Если новый метод, – который всякое предание сперва подвергает критике и для разрешения принципиальных вопросов обращается ко всей совокупности исторической действительности, чтобы только на основе ее обзора обрести шкалу ценностей, – обозначить как религиозно-исторический, то старый метод следует назвать *догматическим*. Он исходит из прочно установленного, полностью отстраненного от истории и ее относительности начала. Благодаря этому началу положения данного метода характеризуются безусловной достоверностью. В лучшем случае впоследствии эти положения могут быть приведены в связь с познаниями и воззрениями остальной человеческой жизни. Этот метод принципиально и абсолютно противоположен методу историческому. Его сущность состоит в том, что он обладает авторитетом, который является таковым именно в силу того, что он непричастен общей связности истории, чужд аналогии с остальными событиями. Он неподвластен также и исторической критике, которая имеет дело со связностью истории, и непричастен шаткости ее результатов. Догматический метод стремится привязать людей к отдельным историческим явлениям, а именно

к тем, которые обнаруживают разрушающий всякую историческую аналогию характер авторитета. Догматический метод способен также породить свою связность; ибо его явления иные по сравнению с явлениями обычной истории, и они не могут быть подтверждены или, напротив, опровергнуты критикой. Благодаря чудесному преданию эти явления запечатлены в сердцах внутреннею печатью уверенности. Именно по этой причине данному методу недостает всех основных отличительных черт обычного исторического метода: критики, аналогии и корреляции. Напротив, он борется со всем этим самым решительным образом, а если и может допустить их существование, то только в несущественных деталях. Догматический метод не терпит критики не по причине своей ограниченности, но потому, что он не в состоянии мириться со свойственной критике недоверностью результатов. Кроме того, факты догматического метода обладают противоречащим всем предпосылкам критики и самой ее возможности характером. Догматический метод не может допустить принцип аналогии, а тем более его применение, поскольку в таком случае он утратил бы свою собственную сущность, которая как раз заключается в отрицании всякой аналогичной сходимости христианства с другими религиозными образованиями. Он не может погружаться во взаимосвязь всего происходящего, поскольку специфика его догматической исключительной истинности заключается именно в противоположности этой взаимосвязи, в совсем иного рода, отличающейся каузальности его материи. Конечно, и данный метод стремится опираться на «историю», однако эта история есть не обычная, профанная история критического исторического метода. Его история – это история спасения, связь событий спасения, которые способны распознать и обосновать только верующее око. Характерные черты этих событий противоположны признакам *тех* событий, которые профанная критическая история способна рассматривать как происходящие в соответствии с их собственными масштабами. Если привычное для нас профанное уважение к историческим и социальным силам – в противоположность чисто индивидуальным стремлениям и действиям – апологетически привлекается для догматического обоснования «исторического» характера христианства, то это есть не более, как блуждание в потемках. Подобная апологетика произвела уже достаточно путаницы в богословии. Сегодня всё подряд называют «историческим» и «фактическим», даже то, что таковым как раз не является и таковым быть не должно, ибо, напротив, представляет собой лишь

через веру воспринимаемое чудо. Иудейско-христианское чудо охотно именуется неким общим, затушевывающим его отличие по отношению к профанному миру именем. Так оно контрабандой проводится в богословие, и в случае удачного пересечения границы способно спровоцировать заблуждения. Господин Нибергаль также приложил к этому значительные усилия. Однако совершенно очевидно, что в подлинной догматике нет места для такой, в сущности случайной, чисто «исторической» силы. Догматике необходима такая история, которая концентрирует в себе необходимую абсолютную истину и тем самым отличается от обычной истории, релятивирующей все истины через их взаимную обусловленность. Догматика нуждается в явной отстраненности от этой связности, в отсутствии однородности с этой историей. Поскольку иначе она подпадает во власть всех условий этой истории, во власть взаимных ограничений и постоянно изменчивого потока. В такой ситуации традиционный догматический метод осознает себя полностью последовательным и правильным. Он стремится к догматическому, а не историческому авторитету, к такому авторитету, который устанавливается сам собой, без сравнения, а потому без общности с обычной исторической жизнью; этот догматический авторитет есть не просто событийно сильная и влиятельная историческая величина, или же величина, возводимая в этот ранг философией истории. Он по самой своей сути избегает истории, с самого начала представляет собой отмеченное особыми свойствами сверхъестественности основание догматических истин. Поэтому сущность этого метода объясняется явным указанием на сверхъестественность, которая сообщает основу его догматическому характеру и устраняет характер исторический. Здесь можно в большей мере уделять внимание внешнему или внутреннему моменту; однако всегда внутренняя сверхъестественность действий благодати должна служить в итоге доказательством достоверности внешней, фактически устраняющей исторический характер сверхъестественности. Все определяет на самом деле чудо. И поскольку чисто психологическое чудо не дает четкого отграничения от общей исторической духовной жизни, то тонкое психологическое чудо только тогда будет иметь значение, если из него возможно вывести массивное физическое чудо. От этого чуда зависит в итоге все. И лучше честно признать его, чем вместо этого говорить о некой «истории», которая таковой не является, а есть, напротив, ее противоположность.

Только благодаря указанию на это чудо догматический метод обретает прочную опору и сущность методического принципа. Подобно тому, как исторический метод произошел из метафизического допущения некой общей связности универсума, а тем самым и деятельности человеческого духа, в их развитии обрел свою самостоятельность и затем вновь обратился к разработке общих теорий о сущности истории и о принципах ее ценностной оценки, так и догматический метод обладает определенным общим метафизическим принципом, который сначала скорее инстинктивно образует его основу, а затем в процессе разработки осознается более четко и ясно. Только в признании сверхъестественности авторитета или чуда заключается решающее метафизическое основание догматического метода, без которого он есть не что иное, как нож без рукоятки и лезвия. Принципиальная установка заключается в разделении исторической жизни на две сферы – на лишенную чудес, подчиненную обычному, историко-критическому методу, с одной стороны, и на пронизанную чудесами, исследуемую особыми, основанными на внутренних опытах и покорном подчинении разума методами – с другой. Формирование такого представления об истории и разработка догматически-исторических методов или методов истории спасения с их совершенно самостоятельными особыми законами есть основная предпосылка догматического метода богословия. Богословские исследования последнего столетия исполнены такими особыми методами истории спасения с характерным для них упразднением или изменением профанно-исторических методов, полны особыми христианскими теориями познания, основой которых является либо принцип церковного послушания, или же новое рождение и внутренний опыт; и только переутомление такой бесплодной апологетикой может извинить странную привычку современных догматиков, которые полагают возможным собирать плоды без дерева или которые ожидают роста плода со срезанной со старого дерева высохшей ветки.

Однако даже этим принципиальным разделением областей истории и соответствующих им противоположных методов еще не исчерпывается суть проблемы. Данную двойственность областей истории следует объяснять указанием на необходимое основание в сущности Бога и человека. Двойственность истории связана в итоге с некой двойственностью в божественной сущности, с двойственностью, которая по этой причине рассматривается и высоко ценится догматическим методом в качестве изначального

и несущего основания его понятий. Действие Бога не ограничивается лишь порождением связности соотносительных, друг друга постоянно обуславливающих действий или связности целевых волений, создающих всякое живое движение только как движение всей целокупной связности. Наряду со своим обычным способом действия Он способен также к экстраординарным действиям, устраняющим и прорывающим эту взаимосвязь. От этого представления о Боге зависит все. Не менее значимо также и представление о человеке, который оказывается целевой причиной прорыва такого рода особого божественного способа действия, представление о выпавшем из законосообразного, нормального, единообразного порядка, причастном первородному греху человеке, спасение которого и становится причиной экстраординарных действий по восстановлению порядка. Эти дуалистические представления о Боге и человеке являются необходимой предпосылкой догматического метода с его дуализмом двух исторических методов – профанно-исторического, критически-релятивистического, с одной стороны, и домостроительного, абсолютного и аподиктически достоверного – с другой. Также и здесь пресыщение апологетическими стараниями привело многих современных богословов к отрицанию или воздержанию от этих теорий. В особенности замечательная выдумка о бесполезности метафизики для богословия привела к отказу от аргументов в пользу этого дуализма. При этом, правда, не было стремления отказаться от его значимости, что, впрочем, и невозможно. Как будто бы не происходит так, что богословие, по-видимому освободившееся от всякой метафизики, а значит отказавшееся от этого дуализма и его последствий, превращается в некое феноменологически-историческое рассмотрение религии. При чем целью этого рассмотрения оказывается вычленение истинной сути анализируемого явления. И так возникает тогда некая новая метафизика, более ограниченная и более осторожная, отказывающаяся от дуализма чуда и основывающаяся на моральной уверенности или чувстве. Для молодых богословов, только еще приступающих к обучению, нет ничего удивительнее того, что им сначала проповедуют равнодушие к исходным пунктам в представлениях о Боге, первобытном состоянии, первородном грехе и чуде, а затем ведут себя таким образом, будто ко всему этому – за исключением некоторых посреднических поправок на «историческую» точку зрения – следует отнестись со всей серьезностью. Человек привыкает ко всему и может из любой беды извлечь добродетель. Однако тот, кто имеет представление о яс-

ности, последовательности и честности, вряд ли будет рад такой добродетели, а потому, в конце концов, многие все же возвратятся к старым метафизическим основаниям догматического метода и из своей учебы извлекут лишь то чувство, что с доказательством этих оснований дело обстоит не так просто. Последовательность догматического метода увлечет их за собой исключительно сама по себе, с внутренней необходимостью точно так, как исторический метод с внутренней необходимостью ведет к принципиально религиозно-историческому богословию.

Мне не хотелось бы здесь также вдаваться в детали этого метода. Моим намерением было только прояснить его сущность и противопоставить его методу историческому. Старый метод можно было бы назвать также католическим методом, поскольку он возник в католическом богословии и приобрел там свою классическую форму, а новый метод вполне может быть назван протестантским, поскольку он сформировался благодаря критике протестантизма в отношении католического представления об авторитете. Однако старый метод в такой значительной мере соответствует природе догматических склонностей человека и с такой необходимостью является результатом еще не просвещенной историческим знанием эпохи, что было бы бессмысленно называть его специфически католическим методом. В равной мере им пользуется также иудейское и исламское богословие. С другой стороны, историческая критика протестантизма носила лишь частичный и апологетический характер, а эпоха возникновения протестантизма была значительно удалена от времени появления принципиально исторического образа мышления. Начало принципиально историческому образу мышления положила только эпоха Просвещения, а утверждение, будто этой эпохе был свойственен неисторический образ мышления, есть не более чем легенда. Благодаря критике эпоха Просвещения сначала освободилась от действующих авторитетов, а потому, конечно, вынуждена была на первых порах все нивелировать; однако из этой работы по нивелированию сразу же возникла работа по различению и градации, так что для этой цели все явления должны были быть преобразованы в чисто исторические величины. В этом переходном состоянии супранатуралистический догматизм частично преобразовался в догматизм рациональный, а частично – там, где такое преобразование не было стойким, – выработал с позиции истории некое новое мирозерцание, которое призвано было естественно соединить историческое и общезначимое и которое только а

potiori может быть названо историческим. Однако именно в этом проявляется различие. Так оказываются возможными лишь два наименования – *догматический и исторический методы*. Каждый обладает своими собственными основаниями и проблемами и каждый является в самом себе последовательным. Отдельные проблемы каждого из методов не имеют здесь большого значения, важно то, чтобы как раз по причине последовательности каждого из них не происходило их смешивания.

Сказанным, собственно, уже достигнута цель настоящего изложения. Мне хотелось бы только в свете некоторых возражений Нибергаль обосновать мою точку зрения касательно разделения двух методов, а также указать на ту непоследовательность, с которой Нибергаль объявляет себя сторонником догматического метода.

Во-первых, Нибергаль упрекает мой метод в сложности и указывает на субъективную обусловленность его осуществления. Само собой разумеется, что проведение ценностной градации больших культурных типов связано с субъективными суждениями и никогда не может быть строго принудительным. На это я с полной ясностью указывал неоднократно. Тем не менее я убежден, что при строгом анализе, направленном на прояснение самой сущности этих типов, можно достигнуть со стороны нравственно и по-религиозному серьезно думающих людей, которые не играют и не стремятся лишь к остроумию, но действительно озабочены содержанием жизни, до известной степени согласных оценок. Это, конечно, лишь убеждение, и оно основывается на том религиозно-этическом допущении, что в принципиальной однородности человеческой природы в конечном счете коренится и благодаря этому осуществляется общность в признании высших ценностных масштабов. Что, однако, касается сложностей осуществления метода, то на это я могу только сказать, что никакие сложности возможного в своей реализации метода не могут быть причиной того, чтобы предпочесть ему метод невозможный. Мы должны, поэтому, прилагать тем большие усилия к совместной работе.

Во-вторых, упрекает меня Нибергаль в том, что построение такой ценностной градации связано с определенной метафизикой истории, благодаря которой становится возможным выводить из сущности человеческого духа или даже из действующего в нем трансцендентного основания ценности в определенной логически прогрессивной, углубляющейся последовательности. Здесь, правда, я не могу вдаваться в рассмотрение его размышлений

об интеллектуализме и практическом разуме, которые в такой форме остаются для меня совершенно непонятными. Отмечу только, что никому, разумеется, не придет в голову мысль разумным путем построить на основании рассмотрения истории ее ценностную градацию, если эта история понимается как чистый хаос. Напротив, неперенной предпосылкой здесь является вера в господствующий в истории и себя поступательно открывающий разум. Также и это есть вера, обладающая, прежде всего, этически-религиозным источником и которая, по моему мнению, находит подтверждение в осуществляющемся в истории постоянном углублении личностной жизни. Третий упрек касается опасности самообмана, которой якобы подвергается человек при построении такого рода шкалы ценностей. Я не намерен исследовать, насколько большей является опасность специфически апологетических допущений домостроительного, догматического метода, о которой господа, как правило, не находят нужным предупредить. Мне хотелось бы только отметить, что я не считаю эту опасность такой уж непреодолимой. Поскольку дело обстоит не всегда так, как полагают большинство богословов. Они почему-то всегда уверены, что тот или иной предвзятый тезис доказывается любыми изощренными средствами под покровом максимально возможной видимости объективности. В такой всепоглощающей, в высшей степени индивидуалистической культуре, как наша, в самом деле часто непонятно, что у кого в голове; тогда и в самом деле становится понятным стремление ориентироваться путем сравнительного обзора, без всякой предварительной решительной благосклонности к христианству. Если при этом кто и придет к почитанию христианства как высшей нравственной и религиозной силы, тот необязательно должен был обладать этим результатом уже заранее. Даже и в том случае, если он – как это является само собой разумеющимся для серьезного человека – с самого начала считал христианство относительным. Оценка христианства как высшей религиозной силы истории, – формирующаяся у меня в качестве результата, – всегда есть нечто иное по сравнению с тем относительным и предварительным допущением, которое еще сопряжено с решительным намерением не связывать себя никаким исходным и непосредственным суждением.

Последний упрек связан с той непоследовательностью, которая якобы свойственна моему намерению перейти от приписываемого мне исторического релятивизма к совершенно невозможному

для меня признанию «абсолютности» христианства. Здесь Нибергаль с полным правом может указать на те перемены, которые свойственны не только моему способу выражения, но и моему образу мысли в сочинениях, разделенных большим промежуток времени. Он мог бы заметить, что я действительно делал все более строгие выводы из исторического метода и выражение «абсолютность» в итоге охарактеризовал просто как некий рационализированный и скрытый остаток догматического метода. На самом деле я полагаю, что это слово обозначает не так уж много. Оно обозначает не так уж много по той причине, что для меня не так, как это представляется в догматическом понятийном лексиконе, важна и его противоположность – без конца порицаемый релятивизм. Да, я могу напрямик сказать: сущность моего взгляда заключается в том, что здесь категорически оспаривается исторический релятивизм, который может быть следствием исторического метода только в случае атеистической или религиозно-скептической позиции, а ищется устранение этого релятивизма на пути понимания истории как раскрытия божественного разума. В этом состоят неоспоримые заслуги учения Гегеля, которое только должно быть освобождено от его метафизики абсолютного, его диалектики противоположностей и его специфически логического понимания религии. Речь идет как раз о том, что религия не есть хаос. Она берет свое начало из единых сил и устремляется к единой цели. Для этического и религиозно верующего человека она есть упорядоченная последовательность, в которой центральная истина и глубина духовной жизни человека восходит из трансцендентного основания духа путем всевозможной борьбы и блужданий, однако также с необходимой настойчивостью нормально начавшегося развития. Различия представляют собой что-то внешнее и случайное; в своей сути и ядре различия великих исторических образований не столь значительны, и подлинные мысли и ценности в мире встречаются в бесконечной мере реже, чем об этом обычно думают. Бесчисленны лишь их интерпретации и разветвления. Согласно с великими идеалистами, я верю, что в этом кажущемся хаосе открывается в разных аспектах божественная глубина человеческого духа, что вера в Бога, – в том случае, если она действительно является подлинной верой в Бога, а не эгоистическим самообманом, – во всех формах является по своей сути тождественной, что в силу своего собственного упорства, то есть благодаря действующей в ней силе Божией, она постоянно обретает новую энергию и глубину, насколько это позволя-

ют границы изначальной природной связанности человеческого духа. Только в одном моменте она прорвала эту границу, в том пункте, который находится в средоточии великих объемлющих и устремленных навстречу религиозных развитий, а именно в религии пророков Израиля и в личности Иисуса. Здесь отличный от природы Бог порождает превосходящую природу личность с ее вечно трансцендентными целями и ее действующей против мира волей. Здесь проявляет себя та религиозная сила, которая внутренне ее воспринимающему представляется как завершение остальных религиозных движений. Она образует исходный пункт новой фазы религиозной истории, в которой до сих пор ничего не выступало нового и высокого и в которой такое новое немыслимо также и для нас сегодня, какие бы многообразные новые формы и связи не принимала эта чисто внутренняя и личная вера в Бога. Это, конечно, не догматическая абсолютность, не противопоставление христианства истории и не изъятие его из ее течения, ее обусловленности и ее изменчивости, однако это тот завершающий пункт, достижение которого возможно с позиций историко-философского способа рассмотрения и который является достаточным для религиозного человека. В большем мы не нуждаемся и к большему мы неспособны. Он означает для нас религиозную опору нашего мышления и жизни, которая образовалась в потоке устремленной к нашей европейской культуре общей жизни как ее центр и которая выкристаллизовалась как живая и способная к развитию сила. Отношение этой европейской религии к религиям Востока остается, несомненно, большим темным вопросом для будущего. Однако тот, кто именно в этом преодолении природы, которой является вера пророков, и в активно-живой любви к Богу и к человеку, которой является вера Иисуса, распознает решающие, ведущие ввысь силы, может спокойно остаться здесь, при нашей старой религии и предоставить дальнейшие развития будущему. Также и здесь Нибергаль неоправданно соизмеряет меня с само собой разумеющимися для него потребностями и не утруждает себя тем, чтобы войти в то религиозное расположение духа, которое свой подлинный стержень и успокоение имеет в представленных здесь положениях. Если он думает, что в моем учении человек как бы проезжает сначала через очень холодную страну, а затем через очень темный туннель в цветущую ниву родины, то должен ему сказать, что эта далекая страна не так холодна, туннель не так темен и цель не так радужна, как он полагает.

Мне осталось теперь со своей стороны сделать ряд существенных замечаний относительно позиции Нибергаль. При этом мне хотелось бы уклониться от тех гносеологических рассуждений, с помощью которых он ее обосновывает и в характере которых он пытается усмотреть главное отличие от моей позиции. Ведь суть проблемы в очень малой степени зависит от этих рассуждений. Если вопрос заключается в том, должна ли шкала ценностей духовной жизни быть построена путем историко-философской градации или же путем супранатуралистически обоснованного авторитетного суждения, то оказывается совсем бессмысленным подчеркивать моменты чувства и воли, которые естественно содержатся в каждой оценке. Авторитарный супранатурализм никогда не может быть обоснован указанием на практический характер всех ценностей, поскольку этот практический характер свойственен также внехристианским и нерелигиозным ценностям. Скорее речь здесь идет исключительно об обосновании того авторитета, который предполагается в качестве исходного пункта догматического метода. Не возникает никаких сомнений, что Нибергаль согласен с принципами традиционного догматического метода. Он защищает супранатуралистическое учение об авторитете, то есть представление не об «исторической, но догматически-апологетической абсолютности»; «абсолютность без и вопреки истории религии», то есть без и вопреки историко-критического рассмотрения в принципе; «область, находящаяся над историей религии», то есть область, находящаяся над профанной историей вообще; «абсолютность как непосредственное выведение от Бога» в противоположность простому опосредованному выведению обычной истории от Бога и в противоположность к нехристианской истории религии, которая основывается «на чисто естественном порядке»; абсолютность как «вера в то, что в *некотором* месте истории сверхъестественным образом открылись абсолютные ценности», то есть ценности, абсолютность которых в первую очередь проявляется в сверхъестественном характере их откровения. Во всех своих высказываниях о почтительном отношении к истории и о практической обоснованности всякой веры человек должен отдавать себе отчет в том, что здесь проявляется его устремленность к тому, что есть без и вопреки истории, что представляет собой историю высшего порядка, обладающую иными предпосылками по сравнению с обычной историей, и события которой распознаются по признакам, не свойственным обычной истории. Если он говорит «самостоятельность христианства» или «практическая

обоснованность» и «исторический характер», то все это есть эвфемизм для чуда, которое такие богословы не любят называть своим истинным именем.

Однако за этими устремлениями видится все же нечто иное. Как далеко отстоит ход его мысли от того, к чему он стремится, от «чистого и неприкрытого супранатурализма»! Об обычном и последовательном супранатуралистическом обосновании в представлениях о Боге, первоначальном состоянии, падении и спасении можно прочесть у Нибергаля так ясно, как ни о чем больше, об обычном же супранатуралистическом выявлении действительно изъятых из истории, то есть сверхъестественного характера священной истории, – только жалкие рудименты. Ведь его стремление в библейском откровении установить через себя самого и с самого начала определенный, сам собой нормирующий всякое рассмотрение истории исходный пункт, это так выразительно подчеркиваемое намерение постоянно перечеркивается противоположным действием. В качестве исходного основания он берет общую историю и затем исследует ее на предмет того, не присутствуют ли в ней какие-либо отвечающие человеческой потребности абсолютные ценности. Богослов ведет себя таким образом, как будто он ничего не знает о христианстве и на основании общей человеческой посылки ищет абсолютное спасающее событие откровения. В этой ситуации он обнаруживает исторический «факт» христианства и радуется тому, что без труда распознает в нем все свои постулаты. Здесь исторический образ мышления производит действительно глубокое впечатление, и то, что для догматика по праву должно было являться исходным пунктом, здесь превращается в заранее непредопределенный результат исследования истории. На место дедукции из представлений о Боге и падении вступает удостоверение на основании потребностей, и все определяется оправданием этих потребностей и фактами их удовлетворения, которые, однако, сами по себе гарантированы этими потребностями также мало, как и какими-либо иными. Мне не хотелось бы здесь подробно останавливаться на самих этих потребностях, на потребности теоретического, Кантом как будто обоснованного сомнения в сверхъестественном откровении, потребности морали в авторитете, гарантии спасения и потребности в отпущении грехов. Они могут быть оправданными, однако невозможно отрицать и то, что они возникали и находили свое удовлетворение также и вне христианства, что они сами по себе являются, прежде всего, чисто историческими образованиями, которые сами собой не вы-

водят за пределы истории. Более важным является вопрос, почему удовлетворение этих потребностей в христианстве может рассматриваться как осуществившееся абсолютным образом. Здесь вновь указывается не на внутреннюю необходимость, сделавшую к этому способным только христианство, но с очень почитаемой современным богословием кажущейся объективностью указывается на чисто фактически наличествующее «притязание» христианства. Здесь разыгрывается та же самая диалектическая комедия, что и прежде. Мы сталкиваемся с «историческим фактом» чрезвычайного притязания и оказываемся полностью поражены этим фактом, как будто бы он был чем-то совершенно необычным и потрясающим. Притязание христианства превращается в его сущность, и старое богословие чуда становится богословием притязания. Христианство претендует на то, чтобы быть абсолютной истиной и спасением. Без признания этого притязания оно не может обладать этими свойствами. Однако в сколь малой мере потребности гарантируют то, что они будут удовлетворены, в столь же малой мере, разумеется, притязания доказывают правомерность своего притязания, и еще менее в той ситуации, когда в различных религиях имеется ряд конкурирующих притязаний, предпочтительность которых должна быть разрешена посредством какого-нибудь критерия. Во всех этих представлениях действует только страх перед подлинными корнями догматического метода и внешнее приспособление к чисто исторической аргументации. Фактически наличествующие потребности и фактически наличествующие притязания должны образовывать базис богословия. Однако сами по себе как потребности, так и притязания являются порождениями истории, и их следует понимать и прояснять и по возможности исправлять на основе исторической связности, как это происходило с сотней других потребностей и притязаний. Этими притязаниями отнюдь не дается какая-либо высшая реальность, непричастная исторической относительности и критике.

Все определяется поэтому тем, что эти потребности удовлетворяются не просто благодаря некому притязанию, но через высшую реальность. Поэтому и Нибергаль в своих рассуждениях также, в конце концов, с необходимостью приходит к этому. Однако каким бледным и осторожным является это утверждение высшей сверхъестественной, противопоставляемой профанной истории действительности и причинности! Он подчеркивает «сверхъестественность» и «непосредственность», свойственные

откровению, то есть причинность, обосновывающую особый вид христианства, противопоставляемую естественной и опосредованной причинности. Однако также и это всегда только в общем. Абсолютность требует, чтобы «христианство основывалось на особом откровении, которое *каким-то образом* объясняется в качестве откровения». Это «*каким-то образом*» является классическим для современного богословия, которое в своей изысканности больше не беспокоится о проблемах старой апологетики, а «*каким-то образом*» их решает. Если искать у Нибергала следы этого «*каким-то образом*», то обнаруживается с огрублением известных примеров одна единственная попытка определить это более точно. Личность Иисуса, по Нибергалю, являет собой прорыв обычной исторической причинности. Однако и здесь речь сначала идет только о таинственной и невыводимой сущности личности, как будто бы это не было справедливо в отношении любой личности. «Здесь в основании души мы сохраняем пустое место в причинной взаимосвязи – оно тем больше, чем более своеобразной и развитой является личность, пустое место, которое предоставляет свободное пространство для воздействия высшей силы. Мы полагаем, что откровение, которое мы познаем и почитаем в вере, действует именно в этом месте, не поддающемся никакому анализу. <...> Мы восходим от Иисуса к вместилищу откровения, питаемого от неба и земных притоков, вверх по течению в него впадающих потоков». К этому примыкает еще одно высказывание: «Мы приходим к тому, чтобы те полезные силы, которые помогают нам в нашем крайне бедственном положении приписать Богу, ибо в этом мире нам неизвестно такое место, где они могли брать свое начало». Что можно сказать по этому поводу? Нужно ли удивляться невзыскательности того богословия, которое дошло до того, что, в итоге, своим основанием полагает некое пустое место, или же следует указать на ту неуверенность, с которой утверждается это пустое пространство. Ибо здесь даже не проводится четкого разделения между свободными пространствами в причинной взаимосвязи жизни обычной человеческой личности и отдельно рассматриваемым пустым пространством в личности Иисуса. Думаю, здесь нельзя сказать ничего иного, кроме того, что такое учение об авторитете и откровении глубоко искажено, даже почти разрушено духом исторической критики, аналогии и относительности и сводится только к патетическим, предельно общим утверждениям. Старое догматическое учение было лучше и понятнее.

Высказанное в данной статье суждение есть лишь следствие чисто научной точки зрения и продиктовано исключительно логикой рассуждений. С практической точки зрения такое смягчение и обезвреживание старого представления об авторитете, которое защищается Нибергалем, может быть вполне приемлемым. Без таких промежуточных ступеней, как правило, не обойтись, и для церковной жизни они могут быть даже очень желательным переходом. Так, в заключение, после всех разъяснений можно отметить, что *sub specie aeternitatis* все эти различия могут быть совершенно неважными, а потому и в нашем земном странствии они не должны служить поводом к разделению.

ИОГАНН ВИЛЬГЕЛЬМ ГЕРМАН (1846–1922)



Вильгельм Германн родился 6 декабря 1846 г. в местечке Мелько неподалеку от Магдебурга (местность Альтмарк), в семье пастора. В период с 1866 по 1871 г. он учится на богословском факультете университета г. Галле, в последующие годы работает в качестве домашнего учителя, а с 1876 г. преподает в гимназии. В 1875 г. Германн получает ученую степень лиценциата богословия, а затем защищает докторскую диссертацию о Григории Нисском. После этого Германн в течение нескольких лет преподает в Галле в качестве приват-доцента, а в 1879 г., получив приглашение на должность профессора систематического богословия от Мар-

бургского университета, переезжает в Марбург и остается там до конца своей жизни. На становление Германа как богослова решающее воздействие оказала теология Альбрехта Ричля и философия Канта. Вильгельм Германн умер 2 января 1922 г. в Марбурге.

В своих богословских работах Вильгельм Германн тщательно рассматривает вопрос о сущности религии – прежде всего с точки зрения соотношения религии и науки, но также и с точки зрения соотношения религии и нравственности. Логически дедуктивному научному мышлению, в котором многие современники Германа видели большую опасность для веры, он противопоставляет идею, согласно которой «познание веры» по своей природе принципиально отлично от научного познания. Истина науки и истина веры в своем основании не находятся в конкурентном положении по отношению друг к другу. Если наука стремится к познанию закономерностей действительности вне их отношения к человеку, то вера ищет «личностного переживания» живого Бога, которое невозможно обнаружить научными методами.

В публикуемой в настоящем сборнике работе «Религия и нравственность» Вильгельм Герман указывает на тесную взаимосвязь понятий религии и нравственности: «личностное религиозное переживание» обязательно оказывает влияние на поведение, ибо «переживаемая нами сила производит в нас нравственное добро».

В настоящую хрестоматию включена следующая работа:
Herrmann Wilhelm. Religion und Sittlichkeit // Herrmann W. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, 1923. S. 407–425.

Основная работа Вильгельма Германа:
Herrmann Wilhelm. Der Verkehr des Menschen mit Gott. Stuttgart, 1886.

Соотношение религии и нравственности в богословии Альбрехта Ричля и Вильгельма Германа



1. Альбрехт Ричль¹, который традиционно считается вторым по значимости немецким богословом XIX в. после Фридриха Шлейермахера, родился в 1822 г. в Берлине. В период обучения в университетах Бонна и Галле значительное влияние на него оказала философия Гегеля и зависимое от нее богословие тюбингенской школы. Тогда же Ричль знакомится с трудами главы тюбингенской богословской школы Ф. Х. Баура, в особенности с его монографией «Христианское учение о примирении» (1838), а в 1846 г. издает в Тюбингене написанную в духе этой школы диссертацию «Евангелие Маркиона и каноническое Евангелие от Луки». После защиты латинского варианта этой диссертации в Бонне Ричль начинает там преподавательскую деятельность — сначала как приват-доцент (1846–1852), а затем — в качестве экстраординарного (1852–1859) и ординарного (1859–1864) профессора.

¹ Биографическая справка, образующая первый раздел настоящей статьи, написана почти исключительно на основании следующего текста: *Schöfer R. Ritschl, Albrecht (1822–1889) / Ritschlsche Schule // TRE. Bd. 29. S. 220–238.*

Уже в первые годы самостоятельной научной деятельности Ричля чувствуется его отход от тюбингенской школы и сближение с так называемым богословием посредничества¹. В 1850 г. Ричль издает объемную работу «Возникновение древнекатолической церкви. Монография по истории догматов и церкви», в которой излагает историю древней Церкви уже без привлечения характерных для тюбингенского богословия категорий гегелевской диалектики. В отличие от богослова тюбингенской школы Альберта Шwegлера Ричль рассматривает личность Иисуса не как явление внутри иудаизма, но обнаруживает в Нем действенность принципиально нового начала. Благодаря этому началу вокруг Иисуса формируется новая живая община. Возникновение новой жизни, или «Царства Божия», представляет собой, по Ричлю, субъективную предпосылку исполнения закона в новых условиях. Оппозицию данному феномену жизни образует, согласно Ричлю, учение Иисуса о праведности, в котором мыслится только сознательное отношение к закону без учета жизненно-субъективного устройства. Из данной бинарной напряженности возникает, по мысли Ричля, противоположность иудеохристианства и паулинизма. Первое развивает учение Иисуса и трактует праведность как исполнение закона. Павел же, напротив, обращает внимание на субъективное отношение ко Христу, которое он передает с помощью категории «благодати», и противопоставляет закону новое начало во Христе — Евангелие. Праведность соотносится у Павла с понятием веры, которая мыслится им в качестве предпосылки новой жизни.

Поскольку история Церкви предполагает не только развитие учения, но включает в себя и практическую жизнь общины, то Ричль вслед за первой книгой издает не менее объемное сочинение «Развитие христианского общинного и церковного устройства». В нем он задается вопросом о том, каким образом свободно сформировавшиеся в общинах апостола Павла должности епископа и пресвитера преобразовались в церковную иерархию, состоящую из возвышающейся над общиной должности епископа, которая основывается на представлении об апостольском преемстве, и подчиненной ей должности пре-

¹ Богословием посредничества называют очень значимое направление немецкого богословия XIX в., которое занимало промежуточную позицию между крайними направлениями либерального богословия, с одной стороны, и позитивного богословия — с другой. При этом под либеральным богословием здесь мыслится прежде всего рационалистическое богословие тюбингенской школы, а под позитивным — супранатуралистическое богословие. Богословие посредничества своей основой имеет философию Гегеля и Шлейермахера.

свитера. Ричль рассматривает возникновение епископской должности в контексте борьбы с монтанизмом.

Во время зимнего семестра 1853/1854 гг., уже будучи экстраординарным профессором, Ричль впервые читает курс лекций по догматике. В его представлении догматика есть наука, которая может быть построена только в перспективе жизни церковной общины. Это означает, что общинность обладает для Ричля приоритетом перед жизненным устройством отдельного человека. В отличие от Шлейермахера Ричль преимущественной областью религии считает не чувство, а волю. Божественное откровение понимается им как открытие воли Божией о создании определенной общности между Богом и человеком, а также общности людей между собой. Предварительным образом такая общность осуществилась уже в язычестве, более явственно — в Ветхом Завете, окончательно же — в Иисусе из Назарета. Христологическая направленность учения об откровении позволяет Ричлю построить все остальное здание догматики, включающее в себя пять разделов — учение об откровении Завета во Христе, учение о Боге, антропологию, учение о деянии Христа и учение о Святом Духе.

К богословской этике Ричль обращается в лекционном курсе 1858/1859 гг. Если догматика, по мысли Ричля, описывает божественное действие, то предметом этики является действие человеческое, ориентирующееся на действие божественное. Основой этических построений становится у Ричля понятие веры, поскольку в своей догматике он трактует христианскую веру как религиозную определенность воли. В первой части курса Ричль излагает учение о нравственном действии отдельного человека и общины, а во второй рассматривает категории добродетели и долга.

Период деятельности Ричля в качестве штатного профессора в Боннском университете отмечен написанием двух работ — «Исследование о понятиях удовлетворения и заслуги Христа» (1960) и «Высказывания о спасительной значимости смерти Иисуса в Новом Завете» (1863). В первой работе Ричль анализирует учение Ансельма Кентерберийского о примирении, а также рецепцию этого учения в Средние века и в старопротестантской ортодоксии. Он пытается доказать, что подлинное, кроющееся за искусственно привлеченными библейскими цитатами содержание учения Ансельма является небиблейским. А потому возникает необходимость построения нового, библейского учения о спасении, чему и посвящена вторая работа Ричля. При этом он убежден, что Новый Завет следует толковать не в свете поздней традиции или какой-либо философии, но исключительно с помощью Ветхого Завета, в контексте логики завета как такового. Отсюда, в частности,

следует, что такие понятия из Септуагинты, как λύτρον (Мк 10. 45) или λύσσις (Рим 3. 25), которые встречаются в Новом Завете, нужно интерпретировать не в связи со значением греческих слов «выкуп» или «средство возмездия», но исходя из смысла соответствующих еврейских понятий и в контексте истории народа Израиля. И тогда получается, что речь здесь идет не об удовлетворении, а о спасении от смерти, о спасительном присутствии Бога. Центральным значением для Ричля обладают слова Иисуса на Тайной вечере: «сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (Мк 14. 24). На основании этих слов он рассматривает смерть Иисуса по аналогии с жертвой Завета из Исх 24. 3–11 как учреждение нового завета, предполагающего в соответствии с Иер 31. 31–34 отпущение грехов. На этом представлении о жертве нового завета основывается учение Ричля об оправдании общины.

В 1864 г. Ричль получает от правительства Ганновера приглашение на должность профессора Гёттингенского университета. Во время зимнего семестра 1864/65 гг., а также летом 1865 г. он читает курс лекций по догматике, в котором излагает свой христологический принцип: Христос является носителем откровения, а потому представляет собой прообраз субъективной религиозности. Божественность Иисуса заключается в том, что Бог от вечности избрал Его, и Его цель тождественна с конечной целью Бога. Здесь Ричль дает определение христианской общины: невидимое царство Божие как нравственная организация, с одной стороны, и церковь как видимая религиозная община — с другой, объединяют в себе одни и те же личности.

В период с 1865 по 1868 г. Ричль пишет три работы под общим названием «Исторические исследования о христианском учении о Боге», в которых излагает свои сотериологические воззрения. Он исследует понимание отношения Бога к миру в средневековой схоластике, в эпоху Реформации и в социанстве. Если в Средние века соотносимость Бога и мира мыслилась преимущественно в категориях заслуги, то в реформаторском богословии возникает представление о действующем в мире нравственном законе любви, который Бог открывает через Христа.

В 1867 г. Ричль пишет свое главное сочинение, в котором подробно раскрывает основную богословскую тему всей своей жизни: «Христианское учение об оправдании и примирении». В основу своих рассуждений Ричль полагает оппозицию, заданную представлениями Ансельма Кентерберийского и Абеяра. Абеяр понимает смерть Христа как откровение любви Божией о нас, посредством этой любви Бог пробуждает нашу любовь к Нему. Божия праведность призвана помочь грешнику. У Ансельма же, напротив, Божия праведность

понимается как препятствие на пути любви Божией, грех есть оскорбление величия Божия. Смерть Христа рассматривается в юридических категориях как устранение этого препятствия, как удовлетворение за нанесенное оскорбление. Следствием этого удовлетворения является прощение грехов. Христиане причастны той заслуге, которую Христос приобрел перед Богом и которой он сподобляет членов своей общины.

Значение богословия эпохи Реформации заключается, по Ричлю, в том, что в нем подлинное познание Бога мыслится возможным только через откровение во Христе. Протестантская уверенность в оправдании своей основой имеет, согласно Ричлю, представление о любви Божией. Высшее воплощение протестантского учения о примирении Ричль обнаруживает в концепциях Канта и Шлейермахера. Заслугу Канта Ричль видит в том, что в своем учении о нравственном законе и свободе как общественном порядке ему удалось по-новому выразить позицию Реформации и избежать характерного для эпохи Просвещения отрицания вины человека. Шлейермахер же, указывая на общинный характер веры и богословия, преодолевает индивидуализм и мыслит тем самым спасение в неразрывной связи с общиной.

По учению Ричля, Иисус как носитель откровения учреждает общину, функцией которой в соответствии с ветхозаветным восприятием является спасение и прощение грехов. Первоначально Ричль указывает, что Иисус готов принять на себя смерть, чтобы сохранить тем самым верность своему призванию. Однако он не останавливается на таком понимании смерти Иисуса и интерпретирует слова Евангелия от Марка «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк 10, 45) не в духе учения о примирении, но как основание для веры в жизнь после смерти. Другие слова Евангелия: «Сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (Мк 14, 24) Ричль истолковывает как указание на жертвенное значение смерти Иисуса, следствием которой является начало эпохи нового завета. Апостолы, поясняет Ричль, восприняли это учение и развили его в контексте сознания общины, подчеркивая при этом продолжающуюся, постоянную действенность жертвы Христа. Эта действенность своим основанием имеет воскресение и Вознесение Христа.

В стремлении представить подлинно библейское и реформаторское учение об оправдании Ричль отвергает традиционное для того времени учение о примирении. Он определяет оправдание как «восприятие грешников в общение с Богом». Оправдание касается прежде

всего церковной общины в ее целостности, вопрос же о вхождении в общину отдельного человека остается у Ричля непроработанным. Когда это вхождение уже совершилось, человек переживает примирение, то есть с доверием начинает следовать воле Божией. Основанием примирения является, согласно Ричлю, творческая любовь и воля Божия, устремленная к созиданию совершенной нравственной общности — Царства Божия. Грех понимается как недоверие Богу, он препятствует вхождению человека в общение с Богом. Практически примирение выражается в таких волевых действиях, как вера в провидение Божие, терпение в страданиях, покорность Богу, молитва. Эти действия совместно с нравственным актом любви, который Ричль соотносит с исполнением человеком своих профессиональных обязанностей, образуют в его представлении картину совершенной христианской жизни.

Из работ последних лет жизни Ричля следует отметить его «Наставление в христианской религии» (1875) — гимназический учебник Закона Божия. Он попытался здесь в краткой, тезисной форме изложить все основные принципы своего богословия. Поскольку Ричль так и не подготовил к изданию обстоятельное изложение своей богословской системы, то этот краткий учебник можно рассматривать как единственное аутентичное изложение догматики Ричля в ее целостности.

С 1877 по 1886 г. Ричль работает над фундаментальным трудом по «Истории пиетизма». Первый том (1880) посвящен анализу реформатской ветви пиетизма, в последующих двух томах (1884, 1886) представлена история пиетизма в лютеранских церквях XVII–XVIII вв. В своем исследовании Ричль сопоставляет пиетизм с его претензией на развитие и завершение Реформации с реформами монашества в Средние века. Он прослеживает линию развития, ведущую свое начало от францисканцев-терциариев через анабаптистов к пиетизму, и показывает, что она лишь в малой мере была затронута реформацией Лютера и Цвингли. Ричль обращает свое внимание не столько на содержание и формы духовной жизни, сколько на структуры религиозных общин и те элементы общинного устройства, которые сопоставимы с аналогичными явлениями в Реформатской и Лютеранской Церкви.

Альбрехт Ричль умер 20 марта 1889 г. в Гёттингене.

2. Рассмотрим теперь более подробно учение Альбрехта Ричля о религии, которое в очень значительной мере определило развитие немецкого протестантского богословия во второй половине XIX — нач. XX в.

Впервые к теории религии Ричль обращается в своих ранних лекциях по догматике 1853 и 1856 гг.¹ Он говорит о религии как об изменении человека перед лицом абсолюта², которое осуществляется не в разуме, не в чувстве, а исключительно в воле человека. Основной формой воли Ричль считает «воление себя самого», которое присутствует также и во всяком объективном волении. И религия тогда означает изменение этого воления перед лицом абсолюта, то есть в религиозном акте осуществляется совпадение «воления себя самого» и воления абсолюта. Религия есть, по определению Ричля, «воление себя самого в абсолютном». В лекциях по догматике 1856 г. Ричль несколько модифицирует свою первоначальную модель и говорит не о «волении себя самого», а о «центральной» волении. Религия теперь определяется как «соотнесенность центральной воли с Богом»³.

В лекциях Ричля по догматике 1860 г. эта схема претерпевает еще большие изменения под влиянием работы Эдуарда Целлера «О сущности религии» (1845)⁴. В понимании Целлера целью религии является блаженство, и потому о религии говорится как о средстве для достижения блаженства. Значение религии, по Целлеру, заключается в том, что благодаря ей удовлетворяется субъективная потребность человека, субъективная жизнь человека обретает свою положительную реализацию. В религиозном акте, по мысли Целлера, соучаствуют все три функции человеческого духа — мышление, воля и чувство: «Религия... не есть знание, действие или чувство, — если рассматривать каждую из этих деятельностей духа саму по себе, в отдельности от других, — но в религии присутствуют как знание, действие, так и чувство»⁵. Ричль соглашается с Целлером в том, что религия возникает из потребности в блаженстве и представляет собой средство к достижению этого блаженства. Однако он, в отличие от Целлера, говорит об участии в религиозном акте только двух функций человеческого духа — воли и разума. Религиозная функция разума заключается, по Ричлю, в осознании последней цели, которая затем воспринимается и реализуется

¹ Тексты этих лекций до сих пор остаются неопубликованными. Однако представление о них позволяет составить фундаментальное исследование шведского ученого Хёка, который изучил эти тексты в 30-х и 40-х гг. XX в. (см.: *Hök G. Die elliptische Theologie Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang. Uppsala, 1942*).

² *Hök. Op. cit. S. 73.*

³ *Ibid. S. 77.*

⁴ *Zeller E. Über das Wesen der Religion // Theologische Jahrbücher. 1845. № 4. S. 26–75, 391–430.*

⁵ *Ibid. S. 391.*

волей¹. Ричль вполне сознательно отрицает религиозную функцию чувства, поскольку чувство в его понимании играет некую посредствующую роль между разумом и волей: «Религия реализуется в субъективном духе всегда либо как знание, либо как воля. Поскольку чувство, посредствующее между знанием и волей, — то чувство, которое производит уверенность в ценности осознанных предметов и осознанных целей действия, — принадлежит в первом случае к знанию, а во втором — к воле»².

В лекциях по догматике 1864 г. Ричль уже говорит о чувстве как об особой форме познания: «Субъективная религия представляется наблюдению всегда как познание, воление и чувство, и при этом переход от познания к воле опосредован чувством ценности соотнесенности с Богом. Также и чувство, конечно, притязает на то, чтобы быть религиозным. Однако это чувство всегда есть вид познания, а именно вид познания ценности предметов и целей, соответственно воспринимаемых субъектом и представляемых для субъекта»³.

Обратимся к анализу основного произведения Ричля «Христианское учение об оправдании и примирении». Исследователи отмечают, что Ричль теперь в построении своей теории религии опирается на принципиально новые основания, к которым он пришел под влиянием философии Рудольфа Германа Лотце (1817–1881)⁴. Если в лекциях по догматике 1853 и 1856 гг. Ричль считал религию результатом воздействия абсолютного на конечное, а в лекциях 1860 и 1863 гг. выводил ее из потребности человека в блаженстве, то в первом издании «Учения об оправдании и примирении» у него возникает совсем новая модель: исток и общая задача религии соотносится со специфической структурой человеческого существования. Подобно Лотце Ричль исходит из оппозиции природы и духа, в которой выражается соотнесенность человеческого Я и мира и которая отражает условия существования конечно-разумного существа. То есть человеческому существованию в соответствии с такой моделью свойственна внутренняя раздробленность — духовная самостоятельность, с одной стороны, и природная обусловленность — с другой. И возникнове-

¹ Hök. Die elliptische Theologie... S. 109.

² Цит. по: Hök. Die elliptische Theologie... S. 114. Anm. 68.

³ Цит. по: Ibid. S. 114.

⁴ См., например: Hasler U. Beherrschte Natur. Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann). Bern; Frankfurt a. M., 1982. S. 183–224. Neugebauer M. Lotze und Ritschl: Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischen Philosophie und neuzeitlichem Positivismus. Frankfurt a. M.; Berlin; Bern, 2002. S. 88–90.

ние религии Ричль теперь объясняет исходя из этой двойственности природы и духа, самостоятельности и несамостоятельности, свободы и зависимости: «Всякая религия возникает из той противоположности, в которой человек ощущает себя находящимся изначально: в соответствии со своим природным устройством он, с одной стороны, есть несамостоятельная часть мира, зависимая и стесненная другими существами, также являющимися частями мира, однако, с другой стороны, благодаря своим духовным силам он отличает себя от природы и чувствует свое сверхприродное предназначение»¹. Или в другом месте: «Субъективно религия всегда возникает из стремления утвердить свою духовную независимость от природы, которую человек осознает *a priori*, вопреки своей несомненной зависимости от природы (во всех ее уровнях вплоть до ступени человеческого общества)»².

Разрешение описанного противоречия осуществляется, по Ричлю, в религии, и потому он называет религию «практическим законом человеческого духа»³. В религии духовное измерение человеческого бытия обретает религиозное качество. В религиозном акте расколота в себе соотносительность человеческого Я и мира доводится до сознания, опосредуется религией и благодаря этому смягчается. «Человеческий дух совершает религиозный акт, чтобы обрести противовес своему положению в качестве подчиненной части мира, а также потому, что он обнаруживает в себе склонность возвыситься над всем тем, что может называться миром. Поэтому во всякой религии человек стремится к своему восполнению через общение с Богом»⁴. Функция религии как практического закона человеческого духа заключается в освобождении человека из обычных для него условий природной обусловленности его жизни, актуализация религии означает «компенсацию естественного положения человека в мире, в котором он ощущает себя частью природы и несамостоятельным членом человеческого общества»⁵.

Представление об общей функции религии как о сообщении религиозного качества определенным содержаниям противоречивой соотносительности человеческого Я и мира позволяет Ричлю подраз-

¹ *Ritschl A.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. III. Die positive Entwicklung der Lehre. Bonn, 1874. S. 173.

² *Ibid.* Bd. I. Die Geschichte der Lehre. Bonn, 1870. S. 425.

³ *Ibid.* Bd. III. S. 174.

⁴ *Ibid.* S. 578.

⁵ *Ibid.* S. 173.

делить актуальное осуществление религии на три подфункции — в соответствии с тремя активностями человеческого духа — разумом, чувством и волей. Здесь Ричль также в полной мере следует философии религии Лотце. Во-первых, утверждает Ричль, религия есть «мировосприятие в перспективе идеи Бога», а во-вторых — «самооценка человека в его соотнесенности с миром с позиции зависимости от Бога». Далее, мировосприятие и самооценка призваны указать человеку подобающее место во взаимосвязи мира, в той взаимосвязи, которая «обосновывается и просвещается идеей Бога»¹. Итак, религия прежде всего есть мировосприятие, религиозному содержанию этого мировосприятия соответствует определенная самооценка, которая в свою очередь вызывает реакцию на волевом уровне — стремление занять позицию в мире исходя из религиозного мировосприятия. «Таким образом, субъективно религия состоит из мировосприятия, движения чувства и волевого порыва; она задействует три элементарные духовные функции — представления, чувства и воли»². Из сказанного видно, что каждая из трех религиозных функций соотносится с одной из трех функций человеческого духа: мировосприятие — с познанием, религиозная самооценка — с чувством, религиозное действие — с волей. Коснемся каждой из них в отдельности.

А. Религиозное мировосприятие означает для Ричля восприятие целостности: «Своеобразие религиозного созерцания заключается в том, что оно определяется представлением о целостности»³. Ричль поясняет этот тезис на примере монотеистических религий, в которых созерцание единства и целостности неотделимо от представления о единстве и единственности Бога, творящего мир и сохраняющего свое творение. Что касается естественных, политеистических религий, то и для них также характерно восприятие целостности — оно отражается в представлении о единстве действительности: «...даже неясное представление о божественном единстве предполагает идею единства мира, идею целостности природных явлений, в которых живет божественная сущность или над которыми она господствует»⁴. «Даже в раздробленном политеизме человек стремится к созерцанию населенного богами мира как целостности, только на нелогичном пути суммирования всех

¹ *Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. III. S. 170.*

² *Ibid. S. 171.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

встречающихся единичностей»¹. Ричль резюмирует свои рассуждения следующим образом: «Представление о мире как о единстве и целостности выражает собой, — там, где оно возникает, — результат религиозного познания, поскольку оно принципиально недостижимо через непосредственный опыт и наблюдение»².

Рассмотрим более подробно структуру когнитивного акта восприятия целостности. В соответствии с определением Ричля, «целостность всегда есть особое объединение отдельных частей посредством общего основания или цели»³. Это означает, что акт восприятия целостности предполагает, во-первых, акт интеграции разрозненных элементов в единую целостность. Кроме того, здесь необходим также акт категоризации, то есть акт подведения различных элементов под одно основание или соотнесения их с определенной целью. И в-третьих, внутренняя структура складывающейся из разрозненных элементов целостности должна обладать, согласно определению Ричля, особым модусом — данная целостность должна быть телеологически упорядоченным многообразием: «...это телеологическое восприятие мира, которое отвечает законной потребности человека в религии и которое призвано обеспечить его место как духовного и морального целого во взаимосвязи с природой и человеческим обществом»⁴. Таким образом, религиозное восприятие мира как целостности возникает в силу включения всех мировых процессов в перспективу универсальной цели, которое делает возможным их интегрирование в универсально-телеологический процесс.

Б. Вторая функция религиозного акта, которую Ричль называет самооценкой, основывается на первой функции — на телеологическом мировосприятии. Ричль так описывает процесс религиозной самооценки: «В соответствии с масштабом этой объективной взаимосвязи (т.е. телеологического процесса) религиозный субъект оценивает себя в ней; эта религиозная самооценка осуществляется преимущественно в чувствах удовольствия и неудовольствия, когда же она проявляется в ясных представлениях, то ее сопровождают одно или другое чувство»⁵. То есть телеологический процесс задает определенный критерий, в свете которого религиозный субъект оценивает самого себя, осущест-

¹ Ibid.

² Ibid. S. 172.

³ *Ritschl*. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. III. S. 177.

⁴ Ibid. S. 544.

⁵ Ibid. S. 170.

вляется оценка собственной позиции в целостности универсально-телеологической взаимосвязи. Подобная самооценка находит свое непосредственное выражение на чувственном уровне — в чувствах удовольствия или неудовольствия — в зависимости от того, насколько отвечает этому критерию индивидуум в акте самооценки. И уже затем чувство переходит в соответственно позитивное или негативное ценностное суждение индивидуума о самом себе. Религиозный субъект переживает себя блаженным или греховным.

В. Третья религиозная функция осуществляется на уровне воли. Своей основой она имеет предшествующую функцию чувственной самооценки: «...религиозное чувство удовольствия или неудовольствия является также мотивом к действию — к действию почитания Бога»¹. Это означает, что возникающие в акте религиозной самооценки чувства удовольствия или неудовольствия сообщают воле определенный импульс к действию. Сферу реализации религиозной воли Ричль называет культом: «...в культе воля занимает определенную позицию по отношению к так или иначе воспринимаемому миру»². То есть религиозный культ в теории Ричля оказывается завершающим и необходимым элементом религиозного акта. В качестве специфических проявлений воли в культе Ричль называет добродетели терпения, смирения и молитвы. Посредством терпения, смирения и молитвы религиозный субъект на волевом уровне занимает определенную позицию в рамках своей религиозной соотнесенности с миром, в отношении Я—мир. А именно: с помощью терпения религиозный субъект реагирует на внешнее вмешательство в соотнесенность Я—мир; в смирении он сохраняет связь с бесконечным (в том случае, если его религиозная самооценка носит позитивный характер); посредством молитвы — прошения или благодарения — открыто интегрируется в универсальный телеологический процесс. Объединяющим моментом всех трех религиозных добродетелей Ричль считает веру в божественное провидение, поскольку сами эти добродетели есть не что иное, как конкретные формы веры в провидение.

Осуществляющийся в только что описанных религиозных функциях процесс позитивного качественного изменения соотнесенности Я—мир Ричль называет «господством над природой» или «господством над миром»³. Действительно, если соотнесенность Я—мир приобретает положительный религиозный характер, то субъект

¹ *Ritschl*. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. III.

² *Ibid.* S. 178.

³ *Ibid.* S. 174, 441.

тем самым возвышается над условиями мировой действительности. Это происходит по той причине, что интенционально он уже не завязан на сферу мирового бытия, но использует ее как средство в своей устремленности к последней, внемировой цели. В подобном господстве над природой Ричль видит удовлетворение религиозного стремления человека и потому называет его «религиозным блаженством»¹.

Пока что мы рассмотрели лишь антропологический аспект теории религии Ричля. Для полноты картины необходимо затронуть также представление Ричля об откровении Божиим, которое выполняет фундаментальную функцию во всей его богословской системе. Ричль самым резким образом отвергает любую форму так называемого естественного богословия, то есть выступает против богословских построений, пытающихся объяснить сущность религии исключительно исходя из естественных предпосылок, без гипостазирования позитивного сверхъестественного момента. В теории религии Ричля систематическая функция откровения заключается в сообщении целевых идей, необходимых для рассмотренной выше структуры религиозного акта. Сходным образом мыслил также и Фридрих Шлейермахер, который в системе своей догматики определяет откровение как «самобытность факта, лежащего в основании религиозной общности, при условии, что сам этот факт невозможно вывести из предшествующей ему исторической взаимосвязи»².

Позитивные содержания откровения христианской религии, согласно Ричлю, можно обрести исключительно в Священном Писании Нового Завета: «Богословие, призванное представить подлинное содержание христианской религии в позитивной научной форме, должно черпать его из книг Нового Завета и не из какого иного источника»³. Здесь сказывается фундаментальное методическое правило, свойственное воззрению Ричля на историю, согласно которому «содержание принципа, лежащего в основании той или иной общности, можно распознать во всем его своеобразии в самом начале развития»⁴. Это означает, что сущность определенного исторического образования можно познать только из оригинальных источников и артефактов, относя-

¹ Ibid. S. 174, I.

² *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Bd. I. Berlin, 1960. S. 73.

³ *Ritschl.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. II. Der biblische Stoff der Lehre. Bonn, 1874. S. 18.

⁴ Ibid. S. 13.

щихся ко времени возникновения этого образования. В соответствии с этим правилом для познания специфического содержания христианского откровения подходят только тексты Нового Завета, поскольку они фиксируют устное предание эпохи возникновения христианской религии, к которой относятся деяния Христа и первых общин. Писания же более позднего времени, по убеждению Ричля, также несут в себе изначальный принцип, однако в существенно ослабленной или измененной форме, а потому не могут служить материалом для познания христианского откровения.

Итак, если функция откровения заключается в сообщении целевых идей, то собственно центральная целевая идея христианства сводится для Ричля к понятию Царства Божия, именно оно задает всю универсально-телеологическую перспективу. Позитивное откровение — это и есть представление о Царстве Божием, которое формируется на основании текстов Нового Завета и прежде всего благодаря присутствующему в этих текстах образу Иисуса. По мысли Ричля, личность основателя христианской общинности сообщает критерий восприятия мира и нравственного действия. Иисус не только указывает на идею Царства Божия в своей проповеди, но в своей личности и действиях являет это Царство. Учение и жизнь Иисуса следует рассматривать как исчерпывающее предварительное явление Царства Божия. В этом смысле Ричль связывает с личностью Иисуса «откровение общей последней цели мира» или «личностное откровение фундаментальной воли Божией»¹.

Царство Божие постигается в слове и действиях Иисуса как сверхъестественная и духовная сфера, задающая перспективу нравственного действия: «Христианское понятие Царства Божия... обозначает экстенсивно и интенсивно наиболее масштабное объединение человечества через взаимное нравственное действие его членов, выходящее за пределы всех естественных и ограниченных оснований»². В другом месте Ричль говорит о Царстве Божием так: «Царство Божие есть... объединение людей для взаимного и общественного действия по мотиву любви... которое устремлено к единству духовной цели и не ориентируется больше на естественные условия ограниченной общности людей»³. Таким образом, проповедь Иисуса о любви к Богу и человеку, а также само явление Иисуса и его

¹ *Ritschl*. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. III. S. 442, 406.

² *Ibid.* S. 244.

³ *Ibid.* S. 250.

деятельность Ричль рассматривает как позитивное содержание откровения Божия, а функция этого откровения состоит в сообщении человеку этического идеала нравственного действия. Нетрудно заметить в данном учении о Царстве Божием сходство с соответствующими представлениями Канта и Шлейермахера. Так, для Канта в идее Царства Божия воплощается представление об исполнении долга конечным разумным существом, т. е. учение о единственно подобающей человеку реализации его свободы, а Шлейермахер понимает Царство Божие как универсальное осуществление христианского благого самосознания.

Теперь остановимся несколько более подробно на вопросе о характере конкретной реализации целевой идеи Царства Божия отдельным субъектом, ведь именно здесь теория религии Ричля получает свое логическое завершение. Ричль утверждает, что когда религиозный субъект воспринимает через откровение конечную цель Царства Божия, делая ее тем самым своей личностной самоцелью, он включается на уровне практического действия в рассматриваемую в перспективе Царства Божия взаимосвязь мира. О религиозном культе Ричль говорит, что он осуществляет «упорядоченную благодаря идее Бога связь между мировосприятием и самооценкой через согласие воли»¹. Христианин устремляет свою волю к Царству Божию, то есть делает Царство Божие высшим объектом своей воли, и благодаря этому обретает нравственный принцип всей своей практической деятельности. Каждый отдельный нравственно действующий человек исполняет общий закон нравственной деятельности. Это становится возможным благодаря тому, что конечная цель Царства Божия задает всю систему совместного нравственного действия христианского общества.

После детального изложения учения Альбрехта Ричля о религии не составляет труда ответить на наш исходный вопрос — о соотношении религии и нравственности в религиозной концепции Ричля. Несмотря на то, что нравственность как характеристика волевой активности человека, по-видимому, выделяется из более широкого представления о религии, охватывающей все три функции человеческого духа, — не только волю, но также разум и чувство, — по сути религия и нравственность в учении Ричля полностью отождествляются. В самом деле, разумный и чувственный аспект понятия религии Ричля играют подчиненную и служебную роль по отношению

¹ *Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. III. S. 17.*

к доминирующему волевому моменту. В ранней концепции Ричля 1860 г., как мы видели, чувство вообще не обладает самостоятельной религиозной функцией, а функция разума сводится к указанию цели для волевой активности человека. В более поздних построениях Ричля чувству приписывается скорее когнитивная функция опознания ценности предметов и целей. В своем основном произведении Ричль вводит важную антропологическую модель соотнесенности Я и мира, духа и природы, однако сам характер этой соотнесенности мыслится не в онтологических, а в этических категориях свободы и зависимости. Религиозная активность человека не превышает границ практического действия и сводится к переходу от состояния обусловленности и зависимости к состоянию свободы. Хотя в религии задеваются представление и чувство человека, но подлинная ее жизнь осуществляется в сфере нравственного действия, определяемого перспективой универсальной цели Царства Божия.

3. Обратимся теперь к учению о религии наиболее выдающегося из учеников Альбрехта Ричля Вильгельма Германа и рассмотрим, как в его системе соотносятся между собой религия и нравственность. Но прежде скажем несколько слов о так называемой ричлианской школе немецкого богословия.

С середины 70-х гг. XIX в. вокруг Ричля собирается группа молодых богословов, позже получившая наименование «ричлианской школы». Это были люди, отошедшие от старых направлений протестантского богословия, таких как либерализм тюбингенской школы или новое лютеранство, и искавшие новых импульсов для богословской работы. Их привлекла практическая направленность богословия Альбрехта Ричля, которая давала возможность соотносить теоретические исследования с церковной практикой. Учение Ричля об откровении Божиим и обусловленная им библейская ориентация богословия подвигли его учеников к исследованиям по истории догматов. Для самого Ричля и для некоторых из его учеников была характерна также обращенность против идеалистической философии, прежде всего против Гегеля и гегельянской школы немецкого богословия, что на первых порах привело их в оппозицию к либеральному богословию. Представители ричлианской школы, будучи вдохновлены исследованиями Ричля по истории Реформации, на новом этапе начинают работу по изучению источников Реформации, в частности, инициируют издание критического собрания сочинений Лютера.

Одним из первых представителей ричлианской школы стал Вильгельм Герман. Кроме него можно назвать имена таких извес-

тных ученых как Карл Холль, Юлиус Кафтан, Адольф фон Гарнак, Мартин Раде, Эрнст Трёльч и др. В среде учеников Ричля возникают богословские печатные органы — «Богословская литературная газета» (с 1876 г.), издававшаяся под руководством Гарнака, а также один из известнейших богословских журналов — «Христианский мир» (с 1886 г.). С 1891 г. начинает издаваться «Журнал богословия и церкви». Многие из представителей богословского кружка Ричля со временем оказываются во главе важнейших богословских кафедр немецких университетов — кафедр догматики, церковной истории и практического богословия. Знаменитые исследования Гарнака по истории догматов в своих общих принципах определяются направленностью ричлианской школы. Однако его лекции «Сущность христианства» (1900) вызвали критическую реакцию богословов ричлианской школы, поскольку предложенный Гарнаком образ Иисуса не имел ничего общего с христологическими воззрениями Ричля.

Вильгельм Герман еще при жизни Ричля издает свой основной труд, представляющий собой интерпретацию богословия Лютера, — «Общение христианина с Богом» (1886). Для христологии Германа характерно специфическое учение о «внутренней жизни Иисуса», что по сравнению с богословием Ричля указывает на привнесение новых моментов индивидуализации и обращенности к внутренней жизни человека. Если богословская концепция Ричля имеет дело преимущественно с христианской общиной, то Герман обращает свое внимание к вере отдельного человека. Вместо ричлианской бинарной модели (Церковь / Царство Божие) Герман в основу своего этического учения полагает отношение непосредственного доверия Богу, зарождающегося в верующем человеке под воздействием «внутренней жизни Иисуса». Если Ричль рассматривает человека в телеологической перспективе Царства Божия как божественной и человеческой цели, то Герман заменяет богословие Царства Божия представлением о нравственно-религиозном самопереживании индивидуума.

Аксиоматическим исходным пунктом философских построений Германа является представление о самостоятельности личностной жизни. Внутреннее переживание индивидуумом самого себя есть недоказуемый факт, недоступный объективному научному постижению. То есть Герман исходит из дуализма внутреннего переживания и объективного постижения. При этом религиозная вера непричастна постигающему акту объективного познания. «Все, чем может овладеть наука, — мертво. Оно может быть средством для жизни, но не

жизнью. Религия же есть жизнь»¹. Следовательно, понимание религии достигается только на пути индивидуального религиозного переживания. «Если мы... обладаем представлением о религии... только в форме созерцания, возникающего из собственной религиозной жизни, и которое мы, — в том виде, которым мы обладаем, — не можем никому сообщить, то становится очевидным, что наука о религии невозможна»². Религия осуществляется исключительно в сфере индивидуального переживания и определяемого им религиозного сознания. Религия выводится только из себя самой, из религиозного переживания.

Теперь возникает вопрос, что можно сказать о таком выводимом лишь из себя самого религиозном переживании. Согласно Герману, структура этого религиозного переживания не остается вполне сокрытой, — по крайней мере, возможно реконструировать процесс его возникновения. Генезис индивидуальной религии Герман описывает как переход от нравственного сознания к религиозному. Нравственность и религия разделяются наподобие пути и цели, вопроса и ответа. Однако религия для Германа не есть просто следствие нравственности, как это было в практической философии Канта. При этом все же Герман во многом следует Канту и считает его главной заслугой то, что он основывает религию не на объективном познании науки, но на «очевидном для всех людей, постигаемом в его вечной необходимости нравственном требовании»³. Кант, по Герману, в своем понимании нравственности указал «путь» к истинному постижению религии, он только «не в достаточной мере продумал тот факт, что религия всецело принадлежит индивидуальной жизни»⁴. Герман по сути заменяет кантовскую соотнесенность нравственности и религии на противоположную. Мораль представляет собой лишь ту среду, которая способствует обнаружению религии в жизни индивидуума: «Если серьезно задаться вопросом, что происходит в человеческой душе, когда ее воление определяется нравственным представлением, то следует ответить, что в ней открывается перспектива религии»⁵.

¹ *Herrmann W.* Religion (1905) // *Schriften zur Grundlegung der Theologie* / P. Fischer-Appelt, hrsg. Teil I. München, 1966. S. 282–297, здесь : S. 287.

² *Ibid.* S. 284.

³ *Herrmann.* Kants Bedeutung für das Christentum (1884) // *Schriften zur Grundlegung der Theologie*. S. 104–122, здесь : S. 122.

⁴ *Herrmann.* Unsere Kantfeier // *Idem.* Gesammelte Aufsätze / F. W. Schmidt, hrsg. Tübingen, 1923. S. 26–32, здесь : S. 30–31.

⁵ *Herrmann.* Ethik. Tübingen, 1904. S. 8.

Помимо Канта на учение Германа о религии значительное влияние оказала философия Фихте. Подобно Фихте, Германн призывает индивидуум к осознанию самого себя и к внутренней самостоятельности. Однако призыв к самосознанию связан у Германа не с заинтересованностью в абстрактной самостоятельности и самоутверждении индивидуума, а с самообладанием, которое определяется нравственной целью: «Сознательная воля или волящее сознание становится истинным благодаря тому, что оно полагает себе ту цель, в которой оно осознает ее вечное право»¹. Самоутверждение воли связано у Германа не с существованием индивидуального Я, как то было у Фихте, но с волеением, которое подчиняет себя положенной цели. Здесь проявляется очень важный момент «самоотрицания»² учения Германа о религии. Индивидуальное Я осознает себя подчиненным положенной им цели и благодаря этому оказывается в ситуации самоотрицания, поскольку его воля направлена на цель, которая хотя и положена им самим, однако отлична от него. То есть индивидуальное Я становится нравственно действующим индивидуумом только на пути самопреодоления. «Таким образом, от него требуется — для того, чтобы оно действительно утверждало само себя, — чтобы оно отказалось от самого себя и сконцентрировало свою мысль на чем-то ином, на вечной цели, которую оно само постигает в качестве таковой цели»³.

Нетрудно заметить, что представление Германа о соотношенности религии и нравственности, — хотя оно и было развито им под влиянием концепции Ричля, — обнаруживает существенные отличия от учения последнего. Если Ричль говорил о самоутверждении непосредственной духовности человеческого субъекта вопреки воздействию природы или мира, то Герман, напротив, считает ошибочным, «если от этики ждут, чтобы она показала, как культура наилучшим образом приводит к господству человека над природой»⁴. Однако именно эта функция свойственна религии, согласно учению Ричля. Религиозное сознание, по Ричлю, ожидает от Бога помощи в осуществлении своей духовной самостоятельности вопреки препятствиям со стороны природы. По Герману же, «христианская нравственность обладает совсем иным смыслом, чем проявляющаяся в желании потребность человека в утверждении самого себя»⁵. Герман по сути отказывается от того

¹ *Herrmann. Religion. S. 291.*

² *Herrmann. Religion. S. 292.*

³ *Ibid. S. 291.*

⁴ *Herrmann. Ethik. S. 13.*

⁵ *Ibid. S. 6.*

базиса, на котором строилось представление Ричля о религии, поскольку он не считает нравственного индивидуума непосредственным духовным субъектом, как то было у Ричля. Нравственное Я у Германа определяется актом преодолевающего само себя воления. Нравственный субъект является таковым только в том случае, если он направляет свое воление не непосредственно на самого себя, но на отличную от него цель. «Из этого следует, что человек в нравственности должен освободиться от всех тех связей, с помощью которых он утверждает самого себя как живого индивидуума»¹. Человек обретает свое Я в самоотверженности действия, устремленного к единой цели. И такое Я, которое определяет самого себя посредством нравственной цели, оказывается независимым от воздействий природы. Нравственное Я определяется не через природу, но определяет само себя исключительно посредством нравственной цели.

Нравственность возникает в индивидуальном субъекте, по учению Германа, благодаря действующему в нем «безусловному долженствованию»². Это долженствование есть не что иное как нравственный закон и потому представляет собой «основу всякого нравственного поведения»³. В данном утверждении Герман вполне следует Канту. Соотнесенность общего нравственного закона и индивидуальной жизни субъекта задает ту систему координат, в которой осуществляются дальнейшие построения Германа. Индивидуальная воля подчинена общему закону только в том случае, «если мы его (т. е. закона. — К. У.) требование не просто воспринимаем извне, но приписываем его сами себе»⁴. Воля подчиняется закону, который она полагает сама себе, однако само это полагание осуществляется в перспективе общего закона. Нравственный закон является требованием для воли только тогда, когда он представляет собой ее собственное полагание, то есть выражает ее автономию: «Все, что стремится нас внутренне определить, в конечном итоге оценивается тем, можем ли мы сами распознать в этом стремлении выражение безусловно необходимой формы нашего воления»⁵. Таким образом, личность действует нравственно только в том случае, если она определяется в этом действии не внешними и чуждыми ей воздействиями, но только положенным ей самой для себя законом безусловного нравственного долженствования.

¹ Ibid. S. 46.

² *Herrmann*, Ethik. S. 33.

³ Ibid. S. 35.

⁴ Ibid. S. 36.

⁵ Ibid. S. 43.

Нравственность, по Герману, открывает путь к религии: «от огня нравственности только и может возгореться религия. Религия не возникает из этого начала, она имеет совсем другой источник»¹. Здесь естественно задаться вопросом, какова структура акта перехода от нравственности к религии, каким образом человек приходит к этому «другому источнику» религии? Ведь нравственно действующий человек, по Герману, уже находится на пути к религии. В чем заключается этот избыток религиозности? Герман рассуждает следующим образом. Чувственная природа человека препятствует тому, чтобы воля подчинилась нравственному закону. Нравственный закон осуществляется в условиях тех природных влечений, которые свойственны индивидууму. Нравственная воля стремится подчинить природные влечения человека нравственному закону, то есть действует, если говорить языком Канта, в условиях «радикального зла». Возникающее благодаря нравственному закону познание радикального зла своим следствием имеет чувство вины. Это чувство проистекает из того, что человек знает о требовании нравственного закона, однако не может следовать ему в условиях своей природной обусловленности. Чувство вины возникает по причине дистанции между нравственным волеизъявлением и его осуществлением, между должествованием и бытием.

Описанное чувство вины вызывает сознание кризиса. Подобное представление о кризисе свойственно также и концепции Ричля. Однако у Ричля оно возникает из-за того, что человек в своей непосредственной духовности не способен утвердить себя по отношению к природе. По Герману же, сознание кризиса своей причиной имеет то, что человек, который ориентируется на нравственный закон и потому отрицает свое непосредственное самоутверждение, осознает свою неспособность осуществить этот нравственный закон. То есть кризис нравственного сознания возникает только тогда, когда человек стремится осуществить отказ от своего непосредственного самоутверждения, тот отказ, который предполагается актом его обращенности к нравственному закону.

Далее данный кризис нравственно действующего человека заставляет его обратиться, по выражению Германа, к «поиску» религии. В ранней редакции своей «Этики» Герман высказывает мысль, что в нравственном законе проявляет себя сила Божия, а сам Бог есть не что иное, как объективация этой силы. Однако в более поздних редак-

¹ *Herrmann. Religion und Sittlichkeit // Schriften zur Grundlegung der Theologie. S. 264–281, здесь: S. 275.*

циях он отказывается от этого представления, стремясь более строго следовать кантовским предпосылкам своего учения¹. Так, в третьем издании «Этики», на которое мы ориентировались ранее, Герман пишет: «Религиозное переживание возникает у того, кому оно действительно сообщается. [Оно возникает] не из его нравственной энергии и не из мучения его нравственной потребности, оно ему даруется»². В пятом же издании Герман говорит следующее: «Не в воодушевлении нравственной идеи, но в возникающем из него сознании своей нравственной беды обретает человек устремленность к религиозной потусторонности нового бытия»³. То есть нравственность указывает путь к религии, однако сама религиозная направленность возникает только благодаря кризису нравственного сознания. И религия есть как раз то, что позволяет человеку в ситуации кризиса нравственного сознания не отказываться от своей нравственной самостоятельности, но утверждать ее вопреки кризису.

Подобное утверждение нравственной самостоятельности, — продолжает свои рассуждения Герман, — нравственно действующий человек не может осуществить своими силами. И как только он это осознает, в нем зарождается религия. Тогда человек ожидает утверждения своей нравственной жизни со стороны некой силы, «всякое сопротивление по отношению к которой исключено, поскольку в свободной преданности ей он осознает свою полную зависимость от нее. В осознании этого внутреннего процесса человек ощущает себя находящимся перед своим Богом»⁴. В религии, таким образом, осуществляется свобода и самостоятельность нравственной жизни. При этом свободная самостоятельность человека, согласно концепции Германа, есть не следствие религиозного переживания, но, напротив, является его предпосылкой. Это означает, что религия или сознание зависимости от Бога, по Герману, служит не возникновению свободы человека, но ее осуществлению. Благодаря религии преодолевается дистанция между нравственным волением и его осуществлением.

Таким образом, к религии, по учению Германа, человек приходит в результате кризиса нравственного сознания. Только тот человек,

¹ На это обращает внимание Фальк Вагнер (см.: *Wagner F. Was ist Religion? Studien zu diesem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh, 1986. S. 124).

² *Herrmann. Ethik*. S. 78.

³ *Herrmann. Ethik*. 5. Auflage. S. 90. Цит. по: *Wagner. Was ist Religion?* S. 124.

⁴ *Ibid.* S. 93.

который стремится быть нравственно самостоятельным и свободным, однако осознает свою неспособность быть таковым, способен пережить освобождающее воздействие религии. Религия и нравственность в концепции Германа обладают одним и тем же содержанием: и религия, и нравственность имеют дело с нравственной автономией человеческой жизни, для которой характерно самополагание нравственного закона и подчинение ему. Однако нравственность приводит человека в состояние отчаяния, ибо он не в силах преодолеть разрыв между нравственным волением и его осуществлением. Религия же есть то, что позволяет осуществиться нравственному требованию — тогда нравственное сознание начинает действительно определять практическое поведение человека.

Выше мы также отмечали, что учение Германа о соотношении религии и нравственности сформировалось под влиянием философии Канта и Фихте. Представление Германа отличается от кантовского прежде всего тем, что освобождающее воздействие религии, которое ведет к осуществлению нравственности, у него обуславливается действием божественной силы: человек в свободной самоотверженности осознает свою зависимость от этой силы. Кант же в аналогичной ситуации говорит о том, что человек осуществляет изменение своего образа мыслей своими силами, когда свободно подчиняет себя закону практического разума. То есть Герман, в отличие от Канта, полагает основание религии за пределами нравственной деятельности человека, поскольку своими силами человек не в состоянии преодолеть разрыв между нравственным волением и его осуществлением. Религия призвана решить проблему кризиса нравственности, причем данного решения нельзя ожидать от самой нравственности. Для разрешения данной дилеммы Герман и вводит понятие божественной силы, опыт которой, по Герману, «даруется» человеку.

Концепцию Германа можно упрекнуть в том¹, что религия здесь представляет собой исключительно индивидуальное переживание, а потому с формальной точки зрения акт религиозного преодоления нравственного кризиса у Германа не обнаруживает выхода за пределы индивидуальной субъективности. Опыт нравственного кризиса порождает переживание зависимости от силы Божией — не более того. Чтобы сила Божия действительно обрела реальность за пределами индивидуальной субъективности, она должна мыслиться в качестве некоего основания, которое онтологически и логически предшествует

¹ На это, в частности, указывает Фальк Вагнер: *Wagner. Was ist Religion?* S. 127.

переживанию зависимости. Однако у Германа отсутствует подобное представление и, напротив, божественное основание логически выводится из переживания зависимости. В этом обнаруживается влияние на Германа философии религии Фихте.

В ранней работе «Попытка критики всякого откровения» Фихте говорит о религии следующим образом: «Идея Бога как источника нравственного закона в нас основывается... на отчуждении нас самих, на превращении субъективного в сущность вне нас, и это отчуждение есть собственный *принцип религии*, если оно используется для определения воли»¹. Также и у Фихте религия выполняет функцию преодоления нравственного кризиса, ибо «религия... в соответствии со значением этого слова должна быть тем, что нас *связывает*, и даже *сильнее* связывает, чем если бы мы были лишены ее»². Германа с Фихте объединяет также то, что в концепциях обоих мыслителей Бог не выступает в качестве источника содержания нравственного закона. Божественный авторитет способствует лишь утверждению нравственного закона в условиях противоречия между нравственным долгом и природной склонностью, он сообщает нравственному закону значимость. Однако для того, чтобы Бог мог выступать в качестве авторитета, гарантирующего реализацию нравственного закона, еще недостаточно мыслить его лишь как некую силу, который человек себя подчиняет. Божественная сила для выполнения такой функции должна обладать содержательной самобытностью и онтологическим своеобразием, что в теории Германа остается непроработанным, поскольку понятие силы он выводит исключительно из субъективного опыта зависимости.

¹ *Fichte J. G. Versuch einer Kritik aller Offenbarung // Werke / I. H. Fichte, hrsg. Berlin, 1971. S. 9—172, здесь : S. 55.*

² *Ibid. S. 43.*

РЕЛИГИЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ

Кто обращается к вопросу о соотношении религии и нравственности, тревожит глубокую рану, которая не дает покоя религии христианских народов. Следует начать с определения сущности нравственности. Ибо даже те люди, которые не желают ничего знать о религии, способны достичь единства с другими, а также между собой в нравственных убеждениях. Это объясняется тем, что начала нравственных убеждений возможны без религии, в то время как начала религии невозможны без нравственных убеждений.

То, что распространено по большей части под именем религии, весьма действительно подвигает к определенному поведению. При этом здесь есть много такого, что, при взгляде со стороны, согласуется с нравственным поведением. Стремящаяся к ясности воля человечества с давних пор распознала порочность прелюбодеяния, убийства, измены в отношениях, связанных с почитанием. Боязнь подобных поступков сопровождается обычно культом потусторонних сил, благодаря которому она еще больше усиливается. Но уже с давних пор у человека зародилось сомнение, можно ли таким образом мотивированную боязнь назвать нравственным поведением. То, что все постыдное подводится под запрет невидимых сил, конечно же, понятно. Однако нравственно серьезное отношение ко злу вовсе не нуждается в подобных запретах. Если уклоняются от зла ради невидимых сил, то это означает, как правило, стремление избежать грозящего наказания. Человек занимает по отношению к тому, что он называет нравственной заповедью, такую же позицию, как и по отношению к какому-нибудь культовому предписанию или распоряжению начальства. Он руководствуется не собственно содержанием того, что ему заповедано или запрещено, но той силой, которая за этим стоит и сулит ему соответствующую награду или наказание.

Бесчисленное количество раз указывалось, что подобное поведение еще не является нравственным. Но почему оно не является нравственным, объяснялось редко. Это привело к тому, что среди нас все еще процветает странный вид религии, который распространяет нравственную порчу, ибо способствует укреплению полезного внешнего послушания. От этого важного фактора преуспевания общества никто не хочет отказываться – и справедливо. Однако при этом забывают, что та сила, которая здесь действует, не обязательно должна быть религией, и что послушание этой силе еще не есть нравственность.

В чем же тогда состоит нравственность человека? Вероятно, мы легко согласимся с ответом, что нравственность в любом случае может заключаться исключительно в послушании некому безусловному требованию.

Ибо преданность тому, что в качестве полезного является в данный момент желанным, очевидно, не является нравственностью, а есть простое проявление жизни – то, чем человек обладает наравне с животными. Мы продвинемся уже гораздо дальше, если согласимся, что в качестве того, что определяет наше воление в его последней глубине, мы хотим представить себе не что иное, как некое безусловное требование, которому, таким образом, нужно следовать всегда, даже в том случае, если мы не видим в этом непосредственно проистекающей отсюда для нас пользы. Но все этим еще не достигнуто. Ибо очевидно непросто удерживать и осуществлять эту мысль в ее чистоте, и, напротив, совсем легко втихомолку подменить ее совершенно другой.

Нравственность оказывается отравленной в ее корне, как только основанием нравственной убежденности становится мысль, вообще говоря, святая для всякого благочестивого человека, что нравственная заповедь есть заповедь Божия. Мы, христиане, разумеется, не хотим жить без этой мысли. Но если мы видим основание нашей нравственной убежденности действительно в ней, то это означает, что у нас нет вообще никакой нравственной убежденности. Напротив, наша убежденность имеет тогда двойственное содержание, которое с нравственностью вообще не имеет ничего общего, но может быть выражением глубокой безнравственности. Во-первых, нам оказывается свойственна мысль, что мы должны склониться перед некой всемогущей волей, а во-вторых, в таком случае мы полагаем, что нам сказано, что эта воля нам повелевает. Первая мысль может быть проявлением трусости, а вторая – самообманом. Однако миллионы людей, считающие себя подлинно нравственными и благочестивыми, имеют именно такое внутреннее устройство.

Задумаемся прежде всего над тем, в какой тьме они благодаря этому оказываются. Во-первых, в том, что должно образовывать стержень их личностной жизни, они делают себя зависимыми от чего-то другого. А именно они полагают, что могут узнать волю Божию из некоего святого предания или, что ничуть не лучше, через человеческую природу, из сущности которой якобы могут быть вычитаны основные нравственные требования. В обоих случаях они воспринимают нравственное требование как нечто такое,

что представляет им себя в качестве некой данности. Но если дело с ними обстоит именно так, то они лишают себя возможности воспринимать себя в качестве самостоятельной сущности. Это имеет громадное значение для внутренней судьбы человека. Он, возможно, позволит себе внушить, что сподобится блаженной кончины, однако никогда не сможет стать живым внутренне. Он не сможет стать таковым до тех пор, пока он порождает идею добра не из себя самого, а воспринимает ее только как нечто ему данное.

Кроме того, ясно, что человек, занимающий такую позицию по отношению к идее добра, тем самым говорит себе, что у него не было бы никакой причины заботиться о добре, если бы на него не было возложено такой обязанности. Таким образом, он внутренне отделяет себя от идеи добра. Он понимает под нравственным законом то же самое, что и Римская Церковь, в учении которой идея нравственного вообще еще не достигнута. Вместе с Римской Церковью он будет понимать под нравственным законом лишенную внутреннего единства сумму положений. Он легко позволит римской морали втолковать себе также то, что он может отставивать свою свободу по отношению к нравственной заповеди и вправе договариваться с ней по возможности удобно. Более того, он поверит Римской Церкви и в том, что в ситуации нравственного конфликта ему вовсе не нужно выбирать то, что ему кажется более правильным, но он может предпочесть прямо противоположное, если для него это более удобно, и в таком случае видные римские богословы выступят с обоснованием возможности такого решения. Папе, покрывающему своим авторитетом все эти вещи, приписывают величайшую нравственную силу на земле порой и протестантские политики. Наверняка даже многие образованные католики Германии понимают, что благодаря тому покровительству, которое папа оказывает таким низким принципам, он поступает аморально. Но к подчинению водительству такой странной нравственной силы готов всякий, кто не способен сам из себя произвести принудительное действие безусловного обязательства. Сказанное справедливо не только по отношению к явно несамостоятельным людям, но в первую очередь по отношению к мнимо свободным, которые полагают, что они выше привязанности к какой-либо безусловной норме. Ведь если в человеческой жизни друг другу противостоят самовластный произвол и некий закон, который – пусть даже грубо и внешне – устанавливает порядок, то наверняка победу надолго одержит закон. Принудительный порядок все-таки лучше, чем вообще никакой. Однако такой порядок

конечно же не есть нравственность, а представляет собой проявление природы или права. Распространяемая Римской Церковью религия связана с нравственностью только благодаря отдельным библейским арабескам, выходящим за церковные рамки. Стержень этой религии образуют не созидающие порядок нравственные идеи, но установления, которым приписывается Божественное происхождение и которые тяготеют над человеком подобно року. Если они мыслятся как вечные законы, то они имеют характер закона природы, которому каждый подчинен в силу того, что он существует. Если же они мыслятся как особые предписания, то они имеют характер права, которому должен подчиняться каждый, кто желает обеспечить себе благоприятное препровождение земной жизни, цель которой – блаженная кончина. Как раз мнимо свободным умам, находящим удовлетворение в насмешке над всеми нравственными порядками, приходится порой особенно остро ощутить, сколь непрочен и жалок человек в своем произволе. Если с ними случается подобное внутреннее крушение, то они обычно находят очень возвышенным, что и человек целиком и полностью подвластен вечному закону природы. Но поскольку они все же не могут перестать быть людьми, то, в конце концов, для них оказывается в высшей степени необходимым облегчением, когда руководство ими перенимают на себя предписания церковного предания, которые в качестве особых постановлений Божиих должны отличаться от закона природы.

Подлинная же нравственность не имеет ничего общего с различными формами внутренней нестойкости, проявляется ли эта нестойкость как дерзость или как мечтательная преданность чуждым силам. Подлинная нравственность есть истинное послушание свободных.

Наши слова наверняка встретят решительное возражение. Нам укажут, что нравственность только в том случае выдержит испытание жизнью, если она будет понятна и осуществима для массы обычных людей. Имеет смысл говорить только о такой нравственности, которая сможет в этом случае стать исторической силой. О нравственности же, которая преподносится в возвышенных выражениях и недоступна пониманию толпы, разумному человеку не стоит беспокоиться. Но – скажут нам – мы сталкиваемся с этим бесплодным явлением и тогда, когда речь идет о послушании внутренне самостоятельного человека. Послушание есть отказ от самостоятельности, и только это и есть нравственность. Несложно обнаружить сходство этих мыслей с такими жемчужинами

Библии, как слова о самоотвержении и служении. Все эти доводы очень действенны. Ибо они звучат в высшей степени серьезно и при этом делают нравственность более легкой, так как устраняют ее собственное содержание.

Все же поклонники тьмы не смогут победить и этим оружием. Ибо развитие человечества, к проявлениям которого принадлежит подлинная нравственность, в конце концов, сильнее, чем всякая искусственная религия и нравственность, понять которую, конечно же, легче, поскольку для этого не требуется совершенно никакого внутреннего роста, но только вялое желание и небольшое искусство разумного расчета. Они были бы, конечно же, полностью правы, если бы к послушанию, в самом деле, был способен только внутренне непрочный или несамостоятельный человек. Ибо мы все согласны с тем, что нравственность есть подчинение неумолимому требованию. Но невозможно оспорить и то, что только искреннее подчинение может быть нравственностью. Допустим, что послушание означает отказ от своей самостоятельности. Однако столь же ясно и то, что в искреннем послушании должна действовать собственная воля, то есть внутренняя самостоятельность. Только тот понимает нравственность, кто способен мыслить подчинение и самостоятельность в их единстве. Утверждать же, что это сложно, могут лишь те, кто стремится завуалировать нравственное, ибо оно для них опасно. Мы должны отказаться от призрачной самостоятельности беззаконника или от произвола, который есть только кажущаяся воля. Осуществлять же мы должны иную самостоятельность, самостоятельность истинной воли. Истинная воля сама обретает сознание того, что может считаться безусловным законом. Человек, повинующийся таким образом обретенному им самим закону, конечно же, жертвует мнимой самостоятельностью своего животного вождения, однако от него поистине не сокрыто, насколько свободной при этом становится его собственная воля. Он чувствует себя тем свободнее, чем яснее ему становится, что тот закон, безусловную значимость которого он постигает самостоятельно, обуздывает его желания. Таким образом, неверно утверждать, будто самостоятельность и послушание несовместимы.

Неправы поборники несамостоятельного послушания и тогда, когда утверждают, будто только они одни защищают важное положение, согласно которому сокровище нравственного сознания не может скрываться за колючей изгородью учености. Мы говорим о том же, но только иначе. Они кичатся своей легко доступной тео-

рией нравственного. Мы же, напротив, пробуждаем воспоминание об одном факте, который, конечно же, является в высшей степени удивительным, на примере которого, однако, каждый честный человек учится пониманию своеобразия и силы нравственной идеи. Бывает так, что один человек видит в другом не существо, завуалированное всевозможной неискренностью, но проникается доверием к нему. Умы, превознесшиеся выше всякой нравственности, имеют столь же малый повод говорить об этом факте, как и фабриканты римской нравственности. Ибо первые руководствуются убеждением, что каждый человек имеет определенную цену, а вторые привыкли благодаря своему своеобразному виду религии сами быть настолько неискренними, что хотя они и очень интимно общаются с образами своей фантазии, однако к людям душа у них не лежит. Они осторожно ходят друг вокруг друга и таким образом от них ускользают те факты, из которых сплетается ткань живой истории и которые каждого отдельного человека должны привести к обретению своего понимания нравственного.

Люди, питающие взаимное недоверие, могут, конечно, использовать друг друга подобно муравьям, они могут также подобно хищным зверям мериться силами в качестве конкурентов, однако личностную общность, обладающую в силу того, что в ней открывает себя человечество, историей, они пережить неспособны. Таким людям недоступно также понимание нравственного. Понимание нравственных идей возможно только в созерцании такого процесса, который формируется силой этих нравственных идей. Этот процесс есть возникновение духовной общности, то есть доверие. Только в том случае, когда люди переживают то, что через открывающееся добро других людей они вынуждаются к доверию им, они непреодолимой силой нравственных идей возвышаются над чисто естественной жизнью. Если же, напротив, люди позволяют внушить себе, что высшее следует искать намного выше сфер человеческого общения, они остаются на уровне интересов, к которым привязан человек внутренне инертный.

Если мы доверяем людям, то мы понимаем, что только истинность¹ сообщает человеку его достоинство. Никто не доверя-

¹ Начиная с этого места, В. Герман до самого конца работы будет постоянно использовать слово *wahrhaftig* в разных формах. Можно сказать, что оно приобретает у него значение термина. Ввиду этого было решено передавать его всегда словом «истинный» и его производными, хотя в ряде мест, исходя из ближайшего контекста, было бы правильнее переводить его как «правдивый», «искренний». — *Примеч. ред.*

ет неистинному. Но истинность воли означает также единство воли. Ибо кто не стремится желать неизменно лишь одного, тот желает вообще только по видимости. Отсюда следует, что если мы сталкиваемся с доверием или сами должны проникнуться доверием, то мы стремимся к обретению внутренней прочности истинной или единой воли. Если мы так поступаем, – а это вне всякого сомнения происходит в акте доверия, – то мы замечаем также, что истинность или единство воли мы воспринимаем как нечто безусловно требующееся от нас. Мы все прекрасно знаем, как мы слабы. Однако сознание безусловного требования, чтобы мы в нашем волении поистине устремлялись к единому и были в этом тверды, сообщает нашему доверию истинность и делает нас самих достойными доверия. Мы можем заблуждаться относительно того, что нам следует делать в том или ином отдельном случае. Однако каждому, кто находится с кем-либо в отношениях доверия, ясно, что от него требуется твердость единой воли или что он сам безусловно требует этого от себя самого. Так он внутренне обретает большую уверенность относительно того, что он должен осуществить в своем действии. Ибо сила обличающей совести показывает нам то, что разрушает единство нашей воли и уничтожает личностные отношения, которые в акте доверия открываются перед нами как безмерно богатый мир.

Мы узнаем, что есть нравственное, не благодаря каким бы то ни было заповедям, но, напротив, из познания нравственного проистекает то, чему мы действительно должны повиноваться, и при этом не в виде некой суммы, обременяющей нашу память, но как единое требование, которое мы самостоятельно познаем в его безусловной правомерности. Возникающее при этом опасение относительно того, каким образом такое единое требование способно уверенно вести нас через необозримое многообразие жизни и указывать нам в каждом отдельном случае нравственно необходимое, очень легко преодолеть. Ведь совсем нетрудно увидеть, что как раз большая сумма заповедей не может справиться с данной задачей. Напротив, этого можно ожидать от единой заповеди, которая указывает пробужденной к нравственности воле неизменное направление и превращает ее в господина над временем и обстоятельствами.

Итак, мы выяснили основное нравственное требование: мы должны быть истинными, ибо только в силу этого мы являемся достойными доверия. Однако многие находят в высшей степени неудобным, что основная идея нравственного обнаруживается так

легко и неопровержимо. Совсем несложно увидеть, почему они заинтересованы в том, чтобы это оставалось сокрытым для людей. Чтобы достичь этого, они используют очень простое средство. Они ставят под подозрение само доверие. Ведь ясно, – говорят они, – что отношение доверия нельзя рассматривать как чистое оформление нравственных идей, из которого можно было бы вывести сами эти идеи, ибо доверие бытует также и у бандитов. На это следует, естественно, возразить, что кажущееся доверие в подобном обществе означает, как правило, не что иное, как то, что люди друг на друга рассчитывают и одновременно подозревают друг друга. Если в среде бандитов и в самом деле присутствует доверие, то это означает, что они не совсем лишены нравственности, но только пребывают в условиях полной нравственной неясности, что нередко можно сказать также и об их жертвах.

Кто не закрывает намеренно на это глаза, увидит, что переживание доверия основывается на силе тех идей, в которых мы отличаем сущность человека от животной жизни, то есть идей нравственных. При этом мы приписываем человеку некую ценность, которая не имеет ничего общего с той пользой, которую мы могли бы от него ожидать, то есть мы приписываем ему достоинство. Мы также мыслим человека самостоятельным в его волении, то есть полагаем, что он независим от обстоятельств и должен сам определять свое будущее. И прежде всего мы видим, что человек внутренне определяется неким требованием, которое он сам полагает для себя в качестве безусловного. Все эти три характеристики, очевидно, неприменимы к естественной жизни. Самое могущественное в природе не столь сильно, чтобы мы, люди, не чувствовали свое внутреннего превосходства над ним. Это означает, что оно не обладает достоинством. В жизни природы все определяется окружающей средой, то есть ничто не является самостоятельным. Существо, в котором господствует инстинкт естественной жизни, конечно же, не захочет связать себя безусловным требованием, ибо, в противоположность этому, оно по необходимости вынуждено приспособливаться к меняющимся обстоятельствам. Таким образом, человек – как мы представляем его себе в акте доверия – отличается от природы. Если данные мысли становятся выражением нашей убежденности, то мы утверждаем наряду с природой некую иную жизнь, не вмещающуюся в ее пределы. Мы желаем для себя возвышающейся над природой, нравственной жизни.

Эта обладающая достоинством жизнь в своем осуществлении есть действительно самостоятельная воля. Однако независимость

от всякой перемены обстоятельств наша воля обретает только через то, что она подчиняет себя некому безусловному требованию. Это требование, в котором человек пробуждается к нравственной жизни или становится достойным доверия, понуждает, прежде всего, к тому, чтобы быть истинным. Перед нами навязчиво возникают многочисленные задачи, в которых проявляется наша зависимость от нашего окружения. Они встают перед нами по причине изменяющихся обстоятельств. В том же случае, когда мы доверяем некому человеку, возникает нечто отличное от этих задач – то, что сообщает воле неизменное направление, или то, что безусловно должно быть предметом воления. Это и есть нравственное требование. Только благодаря этому нравственному требованию становится ясным, что в человеке должна присутствовать истинная, а не просто кажущаяся воля. Однако мы можем истинно желать только того, что мы сами предпринимаем исходя из самих себя. Итак, устремленное к безусловно необходимому нравственное послушание становится возможным для нас в качестве истинной воли только тогда, когда мы самостоятельно способны сказать, что есть то безусловно необходимое, которое сообщит нашей воле неизменное направление.

Так мы вновь очень простым путем подошли к новому выражению того, что есть нравственная заповедь. Требуя истинной воли, она понуждает нас самостоятельно устанавливать для себя закон, неизменно определяющий нашу волю. Поэтому нравственную заповедь можно сформулировать также следующим образом: будь внутренне самостоятельным. Это не нечто второстепенное, но основное нравственное требование: человек должен следовать не чужим суждениям, а своему собственному убеждению. Его поведение является нравственным лишь постольку, поскольку оно представляет собой чистое выражение того, что он сам желает. Конечно же, в нашей деятельности мы многократно испытываем определяющее воздействие суждений других людей. Однако в той мере, в которой наша деятельность имеет такой характер, она принадлежит еще к нашей естественной жизни. Если же мы хотим выйти за ее пределы и достичь жизни подлинно человеческой, то в нас самих должно возвыситься нечто, делающее нас внутренне независимыми, ибо мы сами распознаем в этом то, что является вечно значимым. Только человек, обретший такую самостоятельность совести, становится чем-то для себя самого. Внутренне несвободный и непрочный человек в силу своей естественной одаренности, конечно, может возвыситься над многими. Однако во

всех отношениях он остается все же простой частью массы. То, что такой человек осуществляет, как бы величественно это ни выглядело, есть лишь простое повторение давно существующего. Ибо это есть простой результат того, что обстоятельства – в том виде, в каком они сложились в окружающей его среде, – оказали воздействие на всегда остающийся одинаковым инстинкт самосохранения естественной жизни. При этом собственные силы человека, не встречающиеся в таком виде ни у кого другого, остаются сокрытым талантом. Этими силами будет создано нечто новое только в том случае, если человек применит их для цели, которая не навязана ему силой обстоятельств, но постигается им самим как вечно значимая. Только тогда его индивидуальная одаренность станет тем, чем она должна быть, – обогащением мира Божия. И каким бы незначительным положение такого человека в обществе ни было, он сам становится чем-то непреходяще великим, становится новым импульсом человечества. Он вносит в совместную жизнь людей начало нового движения. По мере того, как в том или ином народе эта внутренняя самостоятельность отдельного человека угасает, и весь народ выпадает из истории, ибо истории причастен только живой. Доказательство истины этого положения в участи романских народов, которую на них навлекла Римская Церковь, представляет собой грандиозное зрелище. Накопленная благодаря естественному дарованию этих народов и их истории огромная энергия уже очень давно не производит того действия, которого можно было бы ожидать. Ибо все эти силы способны производить длительное историческое действие только в волеии отдельных людей, для которых их внутренняя самостоятельность или истинность превыше всего. Римская же Церковь сделала так, что миллионы людей, образующие эти народы, прекрасно чувствуют себя в условиях внутренней непрочности и неистинности. Однако спасти эти великолепные откровения человеческой природы от увядания может не простой протест против Рима, но только мужество осознания, что они сами себя губят; ибо они стали добычей смертельного попечения Римской Церкви только по той причине, что сами не смогли оценить того, что не дает остановиться жизни народов, то есть свободного сердца истинных. Истинный человек не желает терпеть в самом себе никакой господствующей силы кроме той, которой он сам покоряется в свободном познании ее безусловной правомерности.

Совсем нетрудно понять, что нам с безусловностью заповеданы истинность и внутренняя самостоятельность. Так же легко мы при-

ходим и к осознанию той задачи, которая тем самым перед нами поставлена. Земному существу удобно погрузиться в инертность и неистинность. Напротив, очень трудно с полной решимостью возрастать в направлении того, что самим человеком постигается как вечно значимое. Внутренняя жизненность достигается ценой непрестанной борьбы. Напротив, отмирание души приносит на долгое время, возможно, вплоть до прекращения земного существования, ощущение уверенности и покоя. Нравственная самостоятельность не означает заносчивого и уютного произвола, но есть преклонение перед безусловно необходимым. В высшей степени необходимо подчеркнуть это особо; ибо многие из тех, кто хотел бы увильнуть от нравственной заповеди, начинают усердно превозносить безропотное подчинение как подлинную нравственность. Это прекрасное средство скрыть свою инертную неистинность, ибо нравственность, без сомнения, есть безропотное подчинение. С той же легкостью, с которой требование быть истинными и свободными позволяет обнаружить себя как смысл нравственной заповеди, оказывается возможным констатировать также и то, что нравственная заповедь требует воли, которая желает только служить или создает общность.

Всюду, где обнаруживаются начала или остатки нравственного сознания, можно также заметить, что та воля, которая растворяется в заботе о других, почитается выше всего. В заповеди любви, как ее истолковывает Иисус, всего лишь достигает своего полного цветения то, что уже с давних пор произрастало в сердцах нравственно серьезных людей. Любовь к ближнему, как ее понимал Иисус, есть воля, порождающая общность, проявляется ли она в своей возвышеннейшей форме как прощение или заступничество за врага, либо в своей простейшей форме, как мы это видим в поступке самарянина. Своей помощью и жертвой самарянин делает свое дело, чтобы воссоединить избитого человека с человеческим обществом. Почему же действующая здесь воля есть нравственность? Почему нравственная заповедь выражается в итоге в высказывании: ты должен безоговорочно желать укрепления общности личностей? Единство нашего образа мыслей или истинность нашей воли обусловлены тем, что мы самостоятельно уясняем для себя безусловно необходимое. Это означает, что та нерушимая норма, перед которой мы преклоняемся, становится выражением нашего собственного сознания. Если эта чистая самостоятельность воли, несомненно, есть нравственное требование, то возникает вопрос, как именовать саму задачу,

сообщающую нашей воле – где бы эта воля ни вступала в действие – вечно значимое направление. Если мы должны ответить на все эти вопросы сами, то, разумеется, возможен только один ответ. Мы не способны сказать более того, что вечная цель нашей деятельности обязана быть тем, что должно возникать везде, где люди свободно подчиняют себя одному и тому же безусловному требованию. Это, без сомнения, общность. Чистота общности основывается на единодушии внутренне самостоятельных людей в их образе мыслей. Ее богатство проистекает из необозримого многообразия индивидуальных человеческих натур. Истинная, полностью самостоятельная в своей направленности на безусловно значимое, созидаящая общность воля есть нравственность.

Как теперь с этой формой, которую призвана придать себе в своей истории человеческая жизнь, соотносится религия? Чем религия является на самом деле, можно уяснить только в связи с этим вопросом. Веру в Бога следует понимать исключительно как особое выражение нравственной установки, а любовь к Богу следует рассматривать только в ее связи с любовью к ближнему. Если мы хотим прийти к пониманию религии, мы можем также исходить из того, что религия есть убежденность в существовании Бога. Однако это не означает, что человек всего лишь принимает некие невидимые силы, скрыто господствующие по ту сторону вещей и таинственно воздействующие на его жизнь, за действительные. В таком случае он обладал бы верой в демона, а не в Бога. Бог религии не есть высший демон. В противном случае религия оказалась бы тем, за что ее многие принимают, – полнейшим суеверием. Но религия не есть порождение раздраженной страхом и надеждой фантазии, а нечто совершенно иное. Этого легко не заметить, поскольку импульсы истинной религии являются самыми тихими силами истории, в то время как фантазия с ее мнимыми великолепиями производит много шума. Религия начинается не тогда, когда человек за отдельными событиями ищет нечто сокрытое, таинственное, а тогда, когда для человека вся осознаваемая им действительность сама становится чем-то совершенно иным, отличным от того, чем она является для безбожника. Для безрелигиозного человека действительность есть нагромождение вещей и событий, под воздействием которых он поочередно впадает то в состояние страха, то в состояние надежды, и по отношению к которым он поочередно ощущает себя то превосходящим, то подчиненным. Безбожие есть прежде всего рассеянность. Но так протекает жизнь миллионов и наша собственная, если мы оказываемся оставлен-

ными Богом. Начало благочестия заключается попросту в том, что мы собираем себя из этого состояния рассеянности и затем учимся видеть в мире не нагромождение, но единую силу. Конечно же из этого начала вера в Бога не возникает с необходимостью. Однако вера может быть следствием только такого начала.

Нам, вероятно, возразят, что подобное самосознание или такое становление истинности есть начало как раз нравственности. Действительно, мы сами только что прояснили это. Однако религия может возгореться только от начала нравственности. Религия не возникает из этого начала, она имеет совсем другой источник. Однако серьезное самосознание, из которого развивается нравственное сознание человека, есть та материя, которая возгорается при рождении удивительной жизни религии.

Религия жива как вера в Бога. Однако вместо того, чтобы немедленно задаться вопросом об основаниях такой веры, имеет смысл для начала вспомнить, что в жизни религии можно выделить некий элементарный духовный акт, с которым связано возникновение религии, хотя следствием этого акта может быть и нечто совершенно иное. В жизни веры всегда возможно оглянуться на тот акт, благодаря которому вся окружающая нас действительность весьма простым образом стала для нас единой силой. Мы не измеряем этот мир, но внезапно выныриваем из его бесконечности и вновь погружаемся в нее. Действительность становится для нас единой силой благодаря тому, что мы осознаем себя целиком и полностью зависимыми от нее. То состояние, которое испокон веков возбуждает первое впечатление смерти, еще нельзя назвать религией, как это часто происходит. Но религия есть завершение зарождающегося таким образом осознания, что действительность есть для нас не некое нагромождение, а единая, господствующая над нашей жизнью сила.

Нетрудно понять, почему столь многие видят религию уже в том, что они захвачены опытом бессилия и брэнности нашего существования. Ведь лишенному внутренней опоры человеку легко впасть в мечтания о всемогуществе природы и предаться чувству, что он сам как ничтожный исчезнет в беспредельности. Однако такое малодушное отречение от непреходящей значимости человека распространилось во многих кругах нашего народа еще и по другой причине. Эти мечтания о природе являют собой все же нечто более серьезное по сравнению с той религией, которая в своих произвольных утверждениях вообще не считается с реальностью и представляет собой могилу истинности. Безоговорочная предан-

ность человека таинственной бесконечности природы далеко отстоит от подлинной религии; однако она есть все же нечто гораздо более высшее по сравнению с той религией, которая сводится к насильственному усвоению иллюзий. Пример такого человека как Геккель¹ показывает нам, как страстно в исследователях природы радость действительности может восставать против превращенной в иллюзию религии. Как ошибается такой искушенный в других областях исследователь, когда он рассматривает нравственные и религиозные вопросы, богословами и философами уже было ему сказано с достаточной резкостью. Однако имеет смысл все же задаться вопросом, благодаря чему в сфере немецкого протестантизма это воодушевление погружением человека в природу и эта ненависть к религии могли оказаться столь мощными. Объяснение заключается в следующем. В церковном попечении о религии и у нас явным образом присутствует еще так много произвола и насилия, что во многих может утвердиться представление, будто религия есть не более чем унаследованная или навязанная иллюзия. И тогда не может быть удивительным, если столь легко достижимая истина, согласно которой наше существование вплетено в бесконечную закономерность природы, воспринимается как освобождение. Ничто так не истощает душу, как искусственно культивируемая иллюзия. Поэтому для измученного такими иллюзиями человека тривиальнейшие истины могут сделаться отрадой, пусть даже эти истины, как это происходит у Геккеля и подобных ему умов, лишь создают впечатление, будто человек освобождается от иллюзии и обретает почву под ногами.

Очевидно, что материалистические положения Геккеля также есть иллюзии, в которых он насильно подавляет те мысли, которые возникают в его собственном нравственном сознании. Но это не должно помешать нам спокойно признать, что подход Геккеля означает начало пути, который весьма вероятно мог бы привести его к религии, не остановись он в самом начале. Сама сила факта должна убедить нас в неизбежности нашей смерти. Все познание, которого может достигнуть наука, указывает нам

¹ Эрнст Геккель (1834–1919) — немецкий биолог и философ, последователь Дарвина. Геккель разработал теорию происхождения многоклеточных, сформулировал биогенетический закон, согласно которому в индивидуальном развитии организма воспроизводятся основные этапы эволюции всего живого мира. Геккель разрабатывал также философские аспекты эволюционной теории. Он выступил с научно-философской теорией так называемого «монизма», призванной, по его мнению, заменить религию. — *Примеч. пер.*

на то обстоятельство, что существование отдельного человека тонет в том неизмеримом мире, из которого оно возникло. Кто стремится скрыть это, становится не благочестивым, а обманывает самого себя. Для такого человека было бы намного лучше мужественно смириться с тем, что научное познание не может сказать ему ничего иного о его существовании. Если он склонится перед этой истиной, то свободно осознает факт, являющийся также бесспорным, – тот же самый человек, как только в нем пробуждается требование истинной воли, начинает отличать себя от природы. Он не сможет отрицать, что в нравственной строгости или в стремлении быть истинным в своей воле он становится причастен идее свободы – свободы, которая не может быть свойственна порождению природы. Осознавая, что, в противоположность природе, которая может уничтожить его существование, он обладает нерушимым нравственным достоинством, человек неизбежно сталкивается с вопросом: может ли то, чем он является, вмещаться в бытие, которое ему дарует или у него отнимает природа? Во всяком случае, он уже не чувствует себя полностью зависимым от бесконечного могущества природы. Полученное им от нее существование – в ее власти. Однако в том, чем в истинности своей воли человек стремится быть для себя самого, он осознает себя не подчиненным природе. В противоположность этому, ему введомы иная сила, которой он не может избежать даже в самой глубине своего существа. Этой силой является, во-первых, само нравственное требование; но это также и та добрая воля, перед которой человек в благоговении и с доверием преклоняется.

Правда, именно эти силы кажутся в нашем мире настолько слабыми, что все те люди, для которых значимо лишь доступное чувственному восприятию и подсчету, могут с ними вообще не считаться. Из-за этого религия, однако, не становится невозможной. Она оказывается лишь недоступной для тех людей, которые не находят пути к свободе, потому что не хотят углубиться в себя. Религия тем самым оберегает себя от унижения и раскрывается в своем величии. Она приходит к нам в тот момент, когда для нас становится ясным, что то единственное, что внутренне подчиняет призванное к свободе существо, то есть добрая воля, всесильно властвует в самых глубинах нашего существования. Данное познание мы обретаем не с помощью научного доказательства, но и не благодаря какому-либо учению предания. Таким познанием мы, естественно, можем обладать только в том случае, если

постигаемый в нем факт присутствует в нас самих, и мы о нем вспоминаем.

Религия внутренне связана с нравственностью, поскольку и в ней все определяется тем, что человек желает прислушиваться к действительному, которое становится ему понятным. Нравственная серьезность означает истинность воли, осознание той вечной цели, которую мы сами перед собой ставим. Когда мы спокойно вспоминаем о том, что является для нас самым важным из всего, что с нами происходит, то мы находимся на пути к религии. Самым важным для каждого человека является, без сомнения, то, находящимся в чьей власти он себя осознает. Все мы находимся во власти природы. Однако энергия нравственного сознания не позволяет, чтобы преданность этой власти беспрепятственно распространялась в нашей душе. Всякая религия природы, всякая религия страха, желания или покорности, называет ли она себя явно религией или же материализмом, подвергается нападению со стороны совести. Религия обретает защиту от уничтожения совестью только тогда, когда самым важным для человека становится то, что единственно побеждает его в глубине его существа, – сила нравственного добра. Вопрос совести гласит: как можешь ты, призванный к свободе человек, целиком и полностью предавать себя другой силе? Этот вопрос перестает быть страшным только для того человека, который может ответить: я всецело подчинен только той силе, господство которой делает меня свободным. Эта сила есть добрая воля. Но предать себя власти нравственного добра со свободным сердцем может лишь тот человек, который опытно переживает эту власть как спасающую его силу.

Все то время, пока в мире существует подлинная религия, люди обнаруживали победную силу нравственного добра в том, что они доверяли другим людям и взирали на них почтительно. Они смутно сознавали, что только всемогущее обладает силой покорить их внутренне. Однако тот вид познания, в котором дух движется свободно, религия могла обрести только там, где человек действительно находил убедительное основание того, чтобы в нравственном добре видеть ту творческую силу, которой он обязан своим существованием и своими переживаниями. Вопрос, таким образом, состоит в следующем: каким образом человек приходит к искреннему осознанию, что то единственное, что покоряет его сердце, является единственно могущественным даже в самых последних основаниях его существования. Полностью снять покров с этой тайны невозможно. В каждом человеке, который находит

в себе мужество воспринимать нравственную энергию как такую сущность, во власти которой уверенно покоится его жизнь, должно присутствовать очень живое чувство того, скольким он обязан строгости и жертвенности других людей. Тот, кто никогда не испытал что-то от той любви, которая принесла себя в жертву ради него, не сможет поверить и в Бога. Только в таких опытах сможет он обрести звуки для почитания живого Бога, всемогущего, праведного Царя, верного Отца. Но каким образом содержание этих опытов может так объединиться и так возрасти, что из него рождается ясное созерцание Бога, – это тайна каждой отдельной души. Благодетельные люди пребывают в глубочайшем единстве, поскольку каждый из них признает в другом наличие такого опыта. Кто переживает подобное откровение Божие, знает также, что оно неопишимо. Ясно лишь то, что в этот момент радость опыта нравственного добра становится доверием, которое противостоит всем врагам нашей жизни и сообщает миру удивительное единство. Ведь бесконечность этого мира в его становлении и возрастании воспринимается теперь нами не иначе, как дело Божие.

То доверие, которое производит в нас переживаемая нами сила нравственного добра, есть вера в Бога, подлинная религия. Всякое иное представление о Боге должно быть, в конце концов, оставлено тем человеком, нравственное сознание которого развивается. Оно становится для него идолом. Только эта подлинная религия может руководить человечеством в его истории, вечная цель которой есть общность свободных личностей, осуществление всего того, на что расходуется энергия доброй воли.

Эта вера в Бога у всех благодетельных людей носит черты неуверенности и неясности. Это происходит, прежде всего, по той причине, что как раз в этой вере обостряется чувство вины, не позволяющее появиться никакому сердечному доверию к Богу. Поэтому начала истинной религии у некоторых людей и даже у целых народов могут постоянно теряться в некой искусственности, посредством которой люди сами стараются помочь себе в том, в чем помочь им может только восприятие откровения Божия. Это случается и в христианских Церквях, если они забывают то единственное, что способно уберечь людей от этой участи, – факт личности Иисуса и его удивительную силу.

Если мы хотим говорить об истинной религии в человечестве, мы должны говорить также и о Нем. Везде, где Его нет, возникает мнимая религия, которая может распространить свои учреждения на века и усыпить человечество. Религия, становящаяся живой в

сердцах и пробуждающая души, обречена на увядание, если Его сила не уберегает от сомнения все те опыты, в которых нуждается вера. Ибо Он есть единственный личностный дух, которого мы действительно познаем. Стремления всех остальных людей нам не совсем ясны. Эти люди всегда сокрыты от нас, по крайней мере наполовину, поскольку они сами еще не проложили себе путь к ясности. Часто у нас нет уверенности даже в том, сталкиваемся ли мы вообще в их поведении с личностной жизнью или имеем дело лишь с действием тех безличных сил, которым они подчинены. Только в образе Иисуса мы обретаем спокойную силу такого духа, действие которого в самом деле есть деяние и внутренняя сущность которого блистает столь ясно, что не может оставаться сокрытой. Кто именно так воспринимает новозаветный образ Иисуса, возможно, удивляется, как люди могут задаваться вопросом, действительно ли этот несравненный образ принадлежит истории, а не является, скорее, созданием былины. Но, в конце концов, он возрадуется тому, что подобное сомнение может всегда зародиться в нас самих. То, что мы встречаемся здесь не с каким-нибудь искусственным продуктом, но с откровением Личности, которая для всех людей есть творческая сила, Господь, может остаться совершенно сокрытым для нас, если мы подходим к этому только средствами научного исследования. Это открывается нам, если на нас воздействует сама присутствующая в образе Иисуса сила. Мы видим Его в Его величии, когда опытно переживаем, как Он нас преображает. Переживаем мы это совсем простым образом. Прорывающаяся из Его слов духовная сила дает нам увидеть, сколь плачевно состояние личностной жизни в нас самих. Она понуждает нас осудить самих себя и ставит нас перед тем непостижимым фактом, что та же самая Личность, которая становится живым Судьей внутри нас, делает и претерпевает все с целью убедить нас, что сила нравственного добра не ищет нашей гибели, как мы это мнимо переживаем в муках сознания вины, но желает нас спасти и приобрести для себя. Если в состоянии глубочайшего смирения в нас возникает это чистое доверие, то всякое сомнение, принадлежит ли Сам Иисус той действительности, к которой мы стремимся приблизиться в истинности, остается далеко позади нас. Мы видим тогда Его в Его величии и верим в живого Бога. Ибо в этом чистом доверии к Единственному, кто не обманывает доверие, участвуют все силы нашей души, и мы сами оказываемся полностью захваченными им. Та радостная уверенность, с которой мы думаем об Иисусе Христе, есть вера во всемогущего Бога.

Нас часто подозревают в намерении полноценно объяснить те вещи, достоверного познания которых мы не способны достигнуть. На самом деле, такое намерение нас глубоко огорчает. Ибо оно парализует жизненные нервы нравственности, волю быть истинным. Это ложная религия, приводящая к разладу с совестью. Напротив, воля, направленная на то, чтобы искренне приблизиться к тому, что мы сами переживаем как самое важное, есть внутреннее влечение к Богу, который есть освободитель совести. Если мы следуем этому влечению и в том мире, в который мы помещены, находим Иисуса Христа, то в нас начинается религия. В ней мы становимся истинно живыми, потому что она сообщает нам нравственную силу. Ибо в радости чистого доверия, в волнении, произведенном в нас открытым во Христе Богом, мы можем то, на что неспособно никакое иное живое существо в этом мире, — от всего сердца служить другим и отвергать самих себя.

КАРЛ ХОЛЛЬ

(1866–1926)



Немецкий протестантский богослов Карл Холль родился 15 мая 1866 г. в Тюбингене, в семье учителя Карла Холля. Карл Холль-отец на протяжении многих лет работал учителем в России. В 1884 г. Холль начинает изучать богословие и философию в Тюбингенском университете и заканчивает его с отличием в 1888 г. Во время пасторской практики – викариата – он работает над диссертацией, посвященной логике Т. Гоббса, после защиты которой получает ученую степень доктора философии. По окончании викариата Холль совершает ряд научных командировок в Берлин, Гиссен и Марбург, во

время которых знакомится с А. Гарнаком и А. Юлихером, оказавшими заметное влияние на его дальнейшую академическую карьеру. В 1890 г. он защищает в Тюбингене богословскую диссертацию о Поликарпе Смирнском. После нескольких последовавших затем лет религиозного кризиса Холль получает по рекомендации А. Гарнака в 1894 г. место научного сотрудника в Прусской академии наук, в «комиссии по отцам Церкви». Написание работы об Иоанне Дамаскине приносит ему в 1896 г. право преподавания в высшей школе по специальности «История Церкви». По заданию Академии наук Холль трижды (в 1895, 1900 и 1904 гг.) привлекается в длительные научные командировки в Италию для исследования греческих рукописей. С 1900 г. Холль преподает в качестве экстраординарного профессора в Тюбингене, а в 1906 г. (к этому времени он уже получил ученую степень *doctor habilitatus*) становится штатным профессором церковной истории в Берлинском университете. Преподавая на кафедре церковной истории одновременно с А. Гарнаком, Холль долгое время остается почти неизвестным в тени своего выдающегося современника. В 1913 г. он публикует работу «Религиозная основа русской культуры», для написания которой он не отступил перед трудностью изучения русского языка. В 1915 г. Холль избирается действительным членом историко-филологического отделения Прусской академии наук. В годы Первой мировой войны мировоззрение

Холль меняется, и он все более отдаляется от богословского либерализма, что приводит, в частности, к охлаждению его отношений с Гарнаком. Широкая известность приходит к Холлю с публикацией в 1921 г. сборника его работ о Лютере. Книга пользуется такой популярностью, что дважды переиздается в течение одного года. В 1923 г. Холль избирается ректором Берлинского университета, а в 1925 г. становится председателем «Общества Лютера». Карл Холль умер 23 мая 1926 г. от апоплексического удара.

В настоящую хрестоматию включена следующая работа:

- *Holl Karl. Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? // Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. III. Tübingen, 1928. S. 558–567.*

Другие важные работы:

- *Holl Karl. Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus (Учение об оправдании в свете истории протестантизма). Tübingen, 1906.*
- *Holl Karl. Was verstand Luther unter Religion? (Что понимал Лютер под религией?). Tübingen, 1917.*

Понятие совести в богословии Карла Холля

В творчестве Карла Холля обычно выделяют две основные области, одна из которых связана с изучением грекоязычных источников по богословию древней Церкви, а другая — с исследованием мысли Лютера. Именно с именем Холля в немецком протестантизме начала XX в. связано оживление интереса к богословию Лютера. В своем анализе учения Лютера об оправдании одной только верой Холль особое внимание уделяет рассмотрению феномена совести, который позволяет ему по-новому подойти к вопросу обоснования человеческой личности. Хотя понятие совести и анализируется у Холля главным образом в контексте учения Лютера, однако в нем проявляется и его собственный богословский интерес. Он состоит в том, чтобы в ситуации всеобщего ценностного релятивизма и ослабления внимания к абсолютной ценности человеческой личности указать на необходимость «безусловного самоутверждения» индивидуума.

Тенденция к обесцениванию абсолютных ценностей в немецкой мысли конца XIX в. связана с явлением так называемого историзма,

который фактически вступает в противоречие с представлением об абсолютной ценности христианства. Позиция историзма в том виде, как его защищал немецкий философ и богослов Эрнст Трёльч (1865–1923), сводится к тому, что все реалии, с которыми имеет дело научное богословие, рассматриваются не как уникальные, абсолютно неповторимые, но как сопоставимые с другими аналогичными религиозно-историческими состояниями. Это означает, что историк выносит всегда только относительные суждения и не в состоянии предложить абсолютных оценок. Трёльч предостерегает богословие от создания своей собственной «догматической» истины, расходящейся с общим научным представлением об истине. Такая позиция принципиального обесценивания абсолютных ценностей имела своим следствием также и оспаривание абсолютной внутренней ценности человеческого индивидуума.

Одно из парадоксальных следствий историзма Карл Холль обнаруживает в стремлении современного ему человека к абсолютному признанию. Сам Холль называет это «влечением к личности» или, иначе, «голодом индивидуума по бесконечному самоутверждению». При этом высшим критерием такого самоутверждения, то есть его последней основой, является, согласно Холлю, Бог. Именно Бог сообщает абсолютную ценность человеческой личности. На первый взгляд может показаться, что обретение абсолютной ценности личности должно достигаться человеком на пути его нравственности. Однако Холль замечает, что нравственность обнаруживает свою полную непригодность для реализации жажды человека по безусловному самоутверждению, поскольку во всей своей деятельности, во всех своих стремлениях, в том числе и в нравственном стремлении, человек никогда не свободен от эгоцентризма или, как говорит Холль, «эгоистического инстинкта».

Карл Холль обращается к рассмотрению учения об оправдании в двух своих ранних работах: «Учение об оправдании в свете истории протестантизма» (1906) и «Какое значение имеет учение об оправдании для современного человека?» (1907), одна из которых приводится ниже. Для ознакомления с представлением Карла Холля о совести более подходит вторая работа, поскольку она носит общий характер и не зависит напрямую от богословия Лютера или церковно-исторического контекста. Учение об оправдании и связанное с ним понимание совести рассматриваются в ней в общей богословской перспективе и ввиду этого более ярко раскрывает собственную богословскую позицию Холля. Обратимся к рассмотрению основных идей Холля на основании его работы об оправдании 1907 г.

В начале данной работы Холль обращает внимание на то, что учение об оправдании, которое, казалось бы, должно образовывать центр протестантского богословия, в лучшем случае отодвигается его современниками на второй план или же совсем пренебрегается. Характерную в этом плане позицию отражает приводимое в упомянутой выше работе Холя 1906 г. высказывание Пауля де Лагард'а, согласно которому учение об оправдании никогда не было главным принципом Реформации и в настоящее время не играет никакой роли в Протестантской Церкви. Однако Холль занимает иную позицию, и его намерение состоит в том, чтобы «показать, что учение об оправдании обладает значимостью и для современного человека — и для него в первую очередь».

Для обоснования своей позиции Холль апеллирует к тому, что переживается на собственном опыте, к непосредственному чувству: «...хотелось бы обратиться к непосредственному чувству и узнать, можно ли с этих позиций вновь обрести учение об оправдании и представить его как неотъемлемую часть христианского мировоззрения». При этом Холль убежден, что тем самым ему удастся найти понимание у своих современников, которые ничто «не признают религиозно значимым, кроме того, что может быть обнаружено в окружающей нас действительности». Претензия Холя достаточно велика. Если учение об оправдании можно обосновать на основе общечеловеческих реалий, как закономерное следствие внутреннего переживания, то это говорит о его антропологической инвариантности, то есть о том, что оно «не является искусственно созданной системой, которую можно понять только в историческом контексте».

Само понятие совести встречается в рассматриваемой работе только один раз, однако оно образует при этом центр всей работы, вокруг которого строится все остальное изложение. Холль рассуждает следующим образом. Религиозная жизнь по своей природе парадоксальна. Возникающие на религиозном пути конфликты представляют собой не болезненное, а вполне обычное явление. Человек постоянно сталкивается с ситуацией, когда он сам должен сделать тот или иной выбор в попытке разрешения конфликтных ситуаций. И здесь существует только две возможности: или человек привыкает жить на дистанции по отношению к Богу, что означает отказ от религиозной жизни, или возникает другая ситуация, «когда наряду со стремлением к счастью в человеке говорит его совесть. Тогда та страсть, с которой человек в качестве обвинителя хотел бы обратиться против Бога, возвращается на него самого. Сознание вины удерживает его с Богом. Он нуждается в ответе на вопрос, каково его положение перед Богом».

Таким образом, подлинная религиозность немыслима без категории совести. Совесть есть то, что делает религиозность сознательной, а только сознательная, рефлексированная религиозность является, согласно Холлю, подлинной религиозностью. Основывающаяся лишь на естественном эвдемонизме религиозность «опускается до уровня простой игры», превращается в «привлекательные мечтания в созданном ею самой мире». Итак, настоящая религия предполагает сознательное отношение человека к Богу.

В своем сознательном отношении к Богу человек сталкивается с тем, что именно Бог определяет его бытие: «Бог есть то высшее, на что должен ориентироваться человек». В акте сознательной религиозности человек приходит к осознанию и оценке своей собственной субъективности. Он должен посмотреть на себя «глазами Бога», задаться вопросом «в каком отношении все его существование находится к существованию Бога». Таким образом, согласно Холлю, сознательное отношение человека к Богу является необходимой предпосылкой оценки его собственной субъективности с позиции Бога.

Рассмотрение человеком самого себя с точки зрения Бога приводит, по мысли Холля, к осознанию человеком самого себя. В этом самосознании и заключается подлинный смысл учения об оправдании: «оно заостряет религиозное отношение до сознательного личного кризиса». Получается, что подлинная осознанная религиозность и осознание самого себя представляют собой измерения одного и того же процесса. А это означает, что совесть оказывается конститутивным элементом не только сознательной религиозности, но также и самоосмысления.

На путях самоосмысления возникает вопрос о значимости человеческой личности. Является ли человек чем-то значимым перед Богом, или же рассмотрение самого себя с точки зрения Бога должно вести к крайнему самоуничтожению человека? Для обоснования непреходящей значимости человеческой личности Холль обращается к анализу нравственности, причем нравственность понимается как возрождение и укрепление благой направленности воли человека, как «возрождение идеального Я под покровом Я эмпирического». Нравственное действие рассматривается по аналогии с действием религиозным. Подобно тому, как подлинная религиозность должна освободиться от эгоистических, эвдемонистических мотивов, так и нравственное действие должно быть направлено не на себя самого, а на Бога. Однако Холль обращает внимание на то, что в нравственном действии «идеальный мотив никогда не осуществляется без скрыто подступающего второго, эгоистического», что «идеальные мотивы фактически являются наиболее слабыми». «Даже в самую сердцевину “доброй воли” закрадывает-

ся коварное стремление, принуждающее человека при всем добром, в конце концов, желать только самого себя». Это означает, что человек не в состоянии собственными усилиями возвыситься над самим собой и породить в себе личностность, обладающую абсолютной ценностью. То есть в результате религиозного самоосмысления человек приходит к осознанию своего ничтожества. Ничто в человеке, ни его естественная природа, ни нравственное действие, не может сообщить последнее основание его личности, не может удовлетворить голод по божественному признанию и бесконечному самоутверждению.

Выход из этой дилеммы, по мысли Холля, как раз и предлагает учение об оправдании. Смысл этого учения состоит в том, что Бог оправдывает человека посредством своего творческого волевого акта: «Бог творит в человеке новое чувство жизни и чувство собственного достоинства тем, что повелевает ему жить перед Собой: Он пробуждает новое Я, новую личностность, имеющую свою опору не в том, что свойственно человеку по природе, не в его собственном стремлении, но в свободно установленном Богом отношении». Так Бог разрушает естественное самолюбие человека и перемещает центр его личности за пределы эмпирического бытия, в божественную перспективу, и тогда человек не только свое окружение, но и самого себя воспринимает в этой перспективе.

Тем самым учение об оправдании позволяет указать на последнее основание человеческой личности. В глазах Божиих человек может быть личностью, субъектом только в том случае, если он основывает свое субъективное бытие не в самом себе, а в Боге. А совесть в этом контексте есть как раз то, что говорит человеку о невозможности утвердить свое Я в самом себе. Совесть выполняет конститутивную функцию в едином акте самоосмысления человека, предполагающем обоснование человеческой субъективности и реализацию его подлинной религиозности.

КАКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИМЕЕТ УЧЕНИЕ ОБ ОПРАВДАНИИ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА? (1907)

Учение об оправдании не является темой, находящейся на переднем плане богословской дискуссии настоящего времени. Вокруг него не велось в последнее время такой напряженной борьбы, как вокруг Вавилона и Библии, вокруг Лютера Денифле¹ или современного восприятия личности Иисуса. И все же было бы большим заблуждением видеть в отсутствии дискуссии свидетельство того, что основной догмат Реформации остается сегодня ее само собой разумеющимся, неприкосновенным достоянием. Скорее наоборот, современный протестантизм пребывает по отношению к этому учению в состоянии некоего блуждания, которое является столь дурным именно по той причине, что о нем сегодня так мало говорят.

Некоторые из мирян могут, конечно, удивленно спросить, что вообще в этом учении еще можно обсуждать или что здесь можно заново осмыслить. Другие же, открытые современным веяниям, будут отвергать как анахронизм стремление именно в этом учении вновь обрести ядро своей веры. Учение! Как стесняюще, мучительно звучит для современного уха само это слово! И тем более учение об оправдании! Какое множество наслоившихся друг на друга понятий, какую предельно напряженную саморефлексию предполагает это учение, притом, что обе эти вещи не удовлетворяют современного человека в соответствии со всем его внутренним устроением.

Но и с богословами дело обстоит так же, как и с мирянами. В последние годы научное исследование касалось этого вопроса с различных сторон. С позиций Нового Завета: проблема богословия апостола Павла в том виде, как она формулируется сегодня, существенным образом затрагивает наше учение. С точки зрения истории Реформации: только при ясном рассмотрении нашего догмата можно понять шумный спор о том, насколько «Евангелие» Лютера согласуется с первоначальной Благой Вестью, а также о том, в какой мере наряду с его идеями обладают

¹ Имеется в виду католический богослов Генрих Денифле (1846—1905) и его нашумевшая книга «Лютер и лютеранство на раннем этапе развития» (1904). — *Примеч. пер.*

внутренней, возможно, даже большей, нежели у него, обоснованностью реформаторские идеи иного типа. Также и в истории протестантской теологии появившееся недавно классифицирующее различие между старым и новым протестантизмом вновь поднимает тот же самый вопрос. Действительно, учение об оправдании упоминается во всех этих случаях, однако каждый раз только в форме попутных замечаний. Оно никогда не оказывается предметом основательного критического рассмотрения. Часть исследователей предполагают сохраняющуюся значимость этого учения как нечто само собой разумеющееся, как будто с течением времени ничего не изменилось, другие столь же энергично отодвигают его в сторону как некий вторичный продукт, как неудачное творение, как своего рода теологумен, с которым сегодня уже покончено и который будто бы даже является прямо-таки предосудительным.

Единого мнения здесь нет, но нет здесь, как можно было бы ожидать, и спора большого стиля. Всюду как нечто само собой разумеющееся преподносится лишь собственное суждение. Складывается почти такое впечатление, что дискуссии боязливо избегают.

Как можно объяснить столь странную ситуацию? Проявляется ли здесь мощь исторического развития, насильно оторвавшего нас от первоначал нашей конфессии, или же в ее основе лежит лишь вялость современного поколения, которое более не в состоянии возвыситься до определенности веры отцов? Является ли учение об оправдании своего рода реликвией, которую еще с благоговением оберегает кучка ретроградов, но которой, как и всякой реликвии, суждено быть уничтоженной, или же оно есть та потерянная драхма, которую мы должны искать?

Если мое намерение заключается в том, чтобы показать, что учение об оправдании обладает значимостью и для современного человека – и для него в первую очередь, – то я не могу при этом исходить из той манеры мышления, которая свойственна современному религиозному человеку в отличие от характера мысли предшествующих поколений. Ибо характерная черта современного человека заключается как раз в том, что он не обладает, подобно человеку XVIII и начала XIX столетия, прочным, упорядоченным мышлением. Его виртуозность заключается в способности отождествить себя со всем, о чем когда-либо размышляли и переживали, – от древневавилонского покаянного песнопения до святого Франциска и Новалиса, с равным успехом пережить как рас-

положение духа упорных героев веры, так и дерзкий скепсис, как мечтательную мистику, так и религиозный империализм. Все еще господствующая религиозная тенденция заключается в том, чтобы отовсюду извлекать то, что обогащает и развивает собственную индивидуальность, не привязываясь при этом прочно ни к чему. Нельзя не заметить признаков того, что должна произойти резкая перемена. Мне кажется, что вновь дает о себе знать голод по устойчивым, ясным понятиям, даже, я сказал бы, по некоторой системе. Однако эта вновь пробуждающаяся тенденция еще слишком нова, чтобы уже быть продуктивной.

И все же можно сформулировать некий принцип, общий для всех людей нашего времени и образующий руководящее начало их религиозности. Он гласит: ничего не признавать религиозно значимым, кроме того, что может быть обнаружено в окружающей нас действительности и воссоздано из собственного непосредственного ощущения. Содержащееся в этом принципе требование оправданно и здраво. Только то, что пережито на собственном опыте, остается незыблемым, и вечная истина должна проявлять себя в качестве таковой именно в том, что каждой эпохой она может быть постигнута по-новому и таким образом способна постоянно обновлять себя. Учение об оправдании, если оно действительно содержит в себе чистый металл, также должно выдержать подобное испытание. Именно в этом ключе мне хотелось бы интерпретировать поставленную тему. Я не имею намерения предлагать исследование по истории догматов. Мне хотелось бы обратиться к непосредственному чувству и узнать, можно ли с этих позиций вновь обрести учение об оправдании и представить его как неотъемлемую часть христианского мировоззрения.

Для современного человека, пытающегося разобраться в самом себе, встреча с представляемой учением об оправдании проблемой оказывается непростой. В наше время даже элементы религиозного и нравственного мировоззрения оказались под огромным вопросом. Кто приходит сегодня к простейшему, к вере в Бога, без борьбы и тяжелых кризисов? И кто в наши дни может выбрать свой жизненный идеал без собственных размышлений над церковным и общественным обычаем? Уже при первых шагах мы встречаемся с трудным поиском оснований и тревожным решением там, где предшествующие поколения двигались, ощущая себя находящимися на пространной и твердой почве. Проистекающее для нас отсюда преимущество состоит в том, что

мы в большей степени ценим значимость простых истин. Мы с большей остротой ощущаем сегодня, как много это значит, если в человеке проявляется живая вера в Бога: для него возшло солнце. Тот, кому в ясных очертаниях открылся жизненный идеал, нашел вместе с тем и самого себя. Поэтому неудивительно, что у многих возникает такое чувство, будто с открытием этих двух полюсов уже обречено все необходимое для того, чтобы уверенно идти по жизни.

Учение об оправдании предполагает еще и дальнейший шаг в осознании самого себя. Оно требует от человека, чтобы он не просто беспечно жил с Богом в соответствии с тем отношением, которое он сам определил, но чтобы он сознательно поставил перед собой вопрос: в каком отношении ты лично находишься к Богу и как ты себе представляешь отношение Бога к тебе? Ибо именно в этом и заключается простой смысл того вопроса, на который стремится ответить учение об оправдании. Оно обостряет религиозное отношение до сознательного личного кризиса и означает рассмотрение человеком самого себя с точки зрения Бога.

От нас тем самым требуется изменение наивного способа рассмотрения. Этому повороту противится в нас многое, даже самое значительное. Посмотреть на самого себя с позиции Бога! Не является ли такая постановка религиозного вопроса о жизни дерзостью? Кто может проникнуть в тайну Бога? Кто позволит себе утверждать, что он знает ответ на такой, лишенный всякого здравого расчета вопрос? Не является ли единственно нам подобающим – в молчании почитать непостижимое, предоставить Богу суд над собственной личностью и – ждать?¹

Все это звучит глубоко религиозно, однако не является прочной религиозной позицией. Кто действительно живет своей верой, тот будет вырван из этой сдержанности, хочет он того или нет. Человек мог бы простодушно и беспечно жить с Богом в наивной уверенности, что между ним и Богом все обстоит довольно благополучно только в том случае, если бы в этих отношениях никогда не возникало никакого разлада или неясности. Однако всякая религиозная жизнь в силу своей природы вовлекает в конфликты, и эти конфликты в процессе развития становятся не слабее, а резче. Кризисы в этой области есть явление не болезненное, а нормаль-

¹ [Истинной тайной религией образованных людей нынешнего времени является не мистика, но сдержанность, то, что Гете называет «молчаливым почитанием».]

ное. Они должны наступить в тот момент, когда человек начинает сознательно управлять своей жизнью и сопоставлять каждый отдельный жизненный опыт со всем своим существованием. В тот же миг изначально столь интимно-близкое в своих дружественных чертах представление о Боге становится неясным, и детская уверенность начинает колебаться. Основанный на естественном стремлении к счастью религиозный расчет оказывается неверным. И как раз тот, кто пытается учиться на опыте своей жизни и рассматривать болезненные события как вразумления на будущее, сталкивается со все большими и большими трудностями. Ибо каждый опыт может быть истолкован с религиозной точки зрения в диаметрально противоположных направлениях. Является ли причиной страдания гнев Божий или Его милость, является ли оно запрещением идти дальше по уже проторенному пути, или же, наоборот, стимулом к еще большему напряжению сил, является ли выпавший счастливый случай благословением или же искушением – голые внешние факты никогда не отвечают на эти вопросы. Ответы должен найти сам человек. Но как он может найти эти ответы, пока он не решится поставить себя непосредственно перед Богом? Как он может понять единичное, прежде чем узнает, что он во всей полноте своего существования означает для Бога? Крепкий склад характера может помочь стряхнуть с себя многие отрицательные опыты и начать все с отважной решимостью заново, но, в конце концов, каждый достигает той точки, когда его терпению приходит конец. Тогда остаются только две возможности. Или человек отказывается пробиваться через темноту и привыкает жить с Богом на определенной дистанции. Фактически это означает не что иное, как отказ от веры в Бога. Ибо Бог, которого чтят на расстоянии, не имеет больше никакого значения для внутренней жизни. Так оканчивается всякая религиозность, основывающаяся лишь на естественном эвдемонизме. Все обстоит совсем иначе, когда наряду со стремлением к счастью в человеке говорит его совесть. Тогда та страсть, с которой человек в качестве обвинителя хотел бы обратиться против Бога, возвращается на него самого. Сознание вины удерживает его с Богом. Он нуждается в ответе на вопрос, каково его положение перед Богом.

Конечно, современный человек нелегко решается предстать на суд перед самим собой. С эпохи романтизма широко распространено нерасположение к сознательной религиозной жизни, а тем более к самоанализу. Непосредственное должно обладать

большей ценностью, чем подвергнувшееся рефлексии, и отличительной чертой христианства должна быть радость. Самоанализ же ведет к самоистязанию и унынию. Громкие слова, в надлежащем контексте не лишены правды. Но высказанные в нашем случае они не означают ничего иного, кроме бегства от существа дела. Добродушно предполагается, что отношению человека к Богу с необходимостью должно соответствовать такое же отношение Бога к человеку, и что последнему надлежит черпать из этого отношения только возвышенность и радость. Но тогда бы в действительности этим отношением управлял не Бог, а человек. Однако же наоборот, Бог есть то высшее, на что должен ориентироваться человек. И Он имеет Свою определенную волю, которую и осуществляет. То, что Ему не покоряется, потеряно и уничтожается Им. Давление, которое Бог как повелитель оказывает на человека, последний испытывает каждый раз, когда его собственная воля перечеркивается божественной. Только тогда он переживает Бога как действительность. Тогда разрушается естественный предрассудок, будто весь мир принадлежит ему, и он сам принадлежит себе. От этой боли человек должен проснуться, чтобы вспомнить о самом себе. Человек должен столкнуться с вопросом, что он вообще значит в этом мире и в каком отношении его существование находится к существованию Бога. С этого вопроса только и начинается сознательная религиозность, и только сознательная – или, если угодно, рефлексивная – религиозность является серьезной. Ибо здесь она становится отношением личности к личности. Религиозность, которая настойчиво избегает учения об оправдании, опускается до уровня простой игры, привлекательных мечтаний в созданном ею самом мире; в лучшем случае она оказывается растянувшейся тоской, но никогда она не является тем, чем собственно должна быть, а именно той прочной связью, которая соединяет Бога и человека.

Однако если та проблема, которую со всей силой ставит перед нами учение об оправдании, действительно значима, то из этого еще не следует, что и предлагаемое ею решение для нас приемлемо. Учение об оправдании стремится принудить нас найти своеобразный окружной путь. Оно парадоксальным образом провозглашает, что Бог признает только того, кто ощутил свое полное недостойнство. Отношение Бога к человеку есть всегда свободное изъявление Бога, Который милует недостойного Своей благодатью.

Сердце современного человека расположено к этому решению в большей мере, нежели к лежащему в его основании вопросу. Сегодня уже реже заходит речь о старом возражении, что учение об оправдании провоцирует этическую вялость, что для этического здесь почти не остается места, в каких бы словах эту мысль ни выражать. Ибо тот факт, что в религиозных предметах именно то, что обладает наиболее глубоким смыслом, способно вызвать самое пагубное злоупотребление, хорошо нам известен на опыте. Борьба с учением об оправдании ведется сегодня не с этой стороны, не с точки зрения тех последствий, которые могут из него вытекать. Скорее наоборот, догма в себе и для себя осуждается сегодня как оковы, как повреждение истинной религиозности. Втискивание важнейшего религиозного переживания в определенную схему, оперирование абсолютными противоположностями совершенной греховности и совершенной благодатствованности, то недостойное унижение, на которое человек должен пойти, если он осознает себя перед Богом абсолютным, заслуживающим проклятия, грешником, – вот те пункты, которые являются для современного чувства камнем преткновения. Говорят, что догма противоречит вере в сотворенную Богом природу человека, противоречит подлинному опыту, который никогда не показывает нам абсолютные, но только относительные противоположности, а также противоречит той прямоте, которая подобает отношениям с Богом – и им в первую очередь. В почитании Бога нет места раболепию. Тот, кто сохраняет собственное достоинство, насколько это возможно, и в своем отношении к Богу действует более честно, чем тот, кто обманывает самого себя и Бога в притворном самоуничижении. При этих словах в моей памяти всплывает не образ Руссо со знаменитым началом его исповеди. Мне приходят на ум слова человека, которого наверняка никто не упрекнет в легкомысленности. Серен Кьеркегор в одном месте высказывает мнение, что если бы Христос явился в наши дни, то, вероятно, Он поставил бы в пример не мытаря фарисею, но наоборот – фарисея мытарю. В современном обществе именно фарисей оказался бы тем, кто ближе к Богу: он говорит искренне, так, как он себя действительно ощущает; другой же являет собой актера, произносящего роль.

Требование не ронять своего достоинства и по отношению к Богу никто не понимает в том смысле, будто человек в своем упорном самолюбии должен противопоставить себя Богу и требовать от Него, чтобы Он признал его таким, каков он есть. Каждый, ко-

нечно же, согласится с тем, что не все совершаемое человеком, является правильным. Было бы большой дерзостью¹ утверждать о самом себе нечто иное. Никакой здравомыслящий человек поэтому не будет оспаривать, что он нуждается в прощении от Бога и что по отношению к святому Богу подобает иметь смирение. Человек охотно спустится даже еще на одну ступень ниже. Даже чувство собственного достоинства, которым человек, как ему представляется, обладает по праву, при более глубоком рассмотрении может превратиться в смирение. Гете в своем выражении «благоговение перед самим собой» нашел классическую формулу для описания этого чувства. Принимать самого себя во всем своем существе как дар Божий, понимать самого себя в своем своеобразии как творение Божией воли, как существо, выражающее особую мысль Божества, как орган, призванный заполнить в Божием замысле о мире определенное место, рассматривать все лучшее, чем человек является и чего он достигает, как милость – в этом заключается то преклонение перед Богом, на которое человек охотно соглашается.

Однако с этих позиций оправдание в смысле догмата отвергается только еще определеннее. Ибо в этом более глубоком самовосприятии еще сильнее утверждается уверенность, что человек, несмотря на всю свою слабость и греховность, все же действительно творит добро. И если теперь с чувства собственного достоинства сбита всякая заносчивость, если всякое самовосхваление, в конце концов, претворено в благодарность, то почему человек не может и перед Богом высказаться о своих успехах? Напротив, не является ли его обязанностью сказать об этом для прославления Бога? И не смеет ли он надеяться, что Бог закроет глаза на его недостатки? Бог, Который знает о нашей немощи, Который больше нашего сердца и Который даже в нашей сбивчивости распознает скрытое стремление к добру!

Впечатление, производимое на нас этим ходом мысли, является столь завораживающим потому, что здесь современное настроение оказывается связанным с подлинно религиозными идеями. Современный индивидуализм в той активной фазе, которую сообщило ему последнее поколение, современное стремление к естественности, непосредственности, подлинности, смелости уравниваются здесь чувством собственного Я, проистекающим из смирения перед Богом. Достоинство человека и благоговение перед Богом находят свое выражение друг в друге и друг с другом.

¹ К. Холль употребляет в данном месте греческое слово *hybris*. – *Примеч. пер.*

И все же здесь остается некое неприятное чувство. Как раз в самом решающем пункте ощущается неуверенность. А именно там, где речь идет о четком определении безусловно значимого, того, на что может опереться чувство собственного достоинства человека в его отношении к Богу. Что может этим быть? Своеобразие личности, которое как таковое задумано Богом и предназначено Им к исполнению своего специфического призвания? Однако этого, очевидно, еще недостаточно, чтобы сообщить личности непреходящую ценность. Своеобразие организации, являясь простой природной детерминированностью, еще не дает творению никакого преимущественного права по отношению к Творцу. Если личность и является в своем роде неповторимой, это еще не означает ее абсолютной незаменимости. Если она выполнила божественное предназначение, на служение которому она призвана в соответствии со своей ограниченной природой, то она может прекратить свое существование, подобно тому, как исчезают другие единичные сущности.

Чтобы обосновать непреходящее значение личности, необходимо присовокупить еще и осуществляемую человеком нравственную работу. Ее имеют в виду в первую очередь, когда признают за человеком право объявлять то, чем он является, ценным перед Богом. Это нельзя понимать в грубом смысле оправдания «делами». Человек призван к тому, чтобы очиститься и возвыситься в нравственном труде, чтобы в нем укрепились общая направленность благой воли, чтобы под покровом эмпирического Я возродилось Я идеальное, и это идеальное Я, являющее собственное, внутреннее Я человека, думается, может устоять перед лицом Божиим.

Но возможно ли человеку действительно достигнуть этой цели? Может ли человек своими собственными усилиями возвыситься над самим собой и породить в себе личность, обладающую абсолютной ценностью? Эпоха Просвещения уверовала в эту возможность; она не только рассматривает человека благим изначально, она убеждена также в побеждающей власти разума над низкими влечениями и в возможности постоянного самосовершенствования человека.

Однако мы, современные люди, стали скептичными в этом отношении. Психологические предпосылки этого радостного оптимизма для нас поколеблены. Вопрос о том, что есть «истинное» Я нравственно устремленного человека, превратился для нас в запутанную проблему. Уже единичный волевой акт, даже само поня-

тие воли, представляется для нас более сложным, чем для эпохи Просвещения.

Поэты, которым мы обязаны более глубоким проникновением в душевные механизмы, ясно показали нам, по крайней мере, то, что никакой акт воли не вызывается только одним мотивом. Сознательные и бессознательные, естественные и приобретенные, благородные и обыденные побудительные мотивы всегда действуют параллельно или совместно. Аккуратное подразделение человеческих действий на добрые и злые, так что одни можно полностью приписать идеальной воле, а другие – неизменной природе человека, стало после этого уже невозможным. В любом действии принимают участие обе стороны человека. Речь может идти только об относительном преобладании одного или другого фактора. Однако имеют ли вообще место такие случаи, наряду с более распространенными противоположными, когда добро оказывается более сильным и действительно имеющим решающее значение? Внимательный анализ заставит усомниться и в этом. Ибо даже в том случае, когда в результате сознательного осуществления некоторого идеального побуждения возникает значимое решение, рождается вопрос, является ли оно действительно результатом этого импульса? Является ли присутствующий в сознании мотив всегда действительно движущим мотивом, и есть ли высший мотив всегда также и наиболее сильный? Существуют люди, отрицающие это и не являющиеся при этом циниками или так называемыми мизантропами. К. Ф. Майер проявлял особый интерес к этой психологической проблеме. В качестве лейтмотива она лежит в основании большинства его романов. Почему святой становится на путь борьбы с королем Англии? Из идеальной заинтересованности в праве Церкви или же с целью лично совершить возмездие над обольстителем своего ребенка? Почему Пескара остается тверд в час испытания? Из верности императору или же потому, что он уже знает о своей обреченности на смерть? Поэт не высказывает своей позиции прямо, но не составляет труда догадаться о его убеждении. Он хочет дать понять, что идеальный мотив никогда не осуществляется без скрыто подступающего второго, эгоистического. И я боюсь, что он прав. Идеальные мотивы являются фактически наиболее слабыми, способными определить волю лишь с помощью вторичных мотивов.

Но если все обстоит так, то можно ли еще сохранять надежду, что идеальные мотивы, однажды возникнув в человеке, благода-

ря внутренне присущей им возвышающей силе, влекут человека вверх и, в конце концов, одерживают победу над его земной природой? Если бы только не были эти победы в большинстве случаев мнимыми победами! Если бы только идеальное Я постоянно не ослабевало в сопутствующем принятию решения беспокойстве и не подвергалось бы обману со стороны естественных инстинктов! Ненавистный современному человеку догмат о первородном грехе удачнее характеризует действительного человека, чем добродушные теории эпохи Просвещения. Детальная разработка учения о первородном грехе в данном случае не является важной. Ключевой пункт для каждого определяет его собственный самоанализ. Естественные влечения никогда не теряют своего влияния на человека. Разумеется, в ходе внутреннего развития более тонкие мотивы приходят на место более грубых, пыл ослабевает, рассудительность завоевывает себе пространство наряду с непосредственным желанием. Однако естественный цвет постоянно проступает. По той простой причине, что человек, каким бы высокодуховным он себя ни ощущал, никогда не перестает быть естественным существом, которое испытывает голод и жажду и вынуждено стремиться к самосохранению. В каждом жизненном акте непроизвольно действуют эти инстинкты, при каждом волевом решении они появляются как напрашивающиеся и наиболее сильные и скрытым образом воздействуют, даже если человек и полагает, что следует иным импульсам. Действительно демоническая сила! Которое же тогда является подлинным Я человека, пребывающего в нравственном борении? Идеальное или естественно-эгоистическое? Можно ли простодушно говорить о «доброй воле» человека, которую должен ценить Бог, если даже в самую сердцевину «доброй воли» закрадывается коварное стремление, принуждающее человека при всем добром, в конце концов, желать только самого себя? Высшее, чего человек способен достичь своими собственными силами, есть только сильное напряжение между идеалом, к которому он стремится, и своим естественным вожделением; однако он никогда не может полностью освободиться от власти своей врожденной организации.

Если честно признаться себе во всем этом, как того требуют простые психологические факты, то положение человека по отношению к Богу предстанет в несколько ином виде по сравнению с современным представлением. Разрушится та почва, на которую человек надеялся встать перед Богом. Проникновение в эту психологическую ситуацию мысли о Боге только увеличивает боль

до непереносимого мучения. Перед лицом судящего Бога естественная участь человека превращается в вину. Ибо каждый, кто притязает быть чем-то значимым перед Богом, берет на себя также и ответственность за все, чем он является, не исключая своей природы. И это потому, что он стремится быть Я, самостоятельным существом также и по отношению к Богу. Может случиться и так, что кто-то, напротив, захочет возложить всю вину на Бога: почему Ты меня таким создал? Он услышал бы только такой ответ: кто же тогда повелевает тебе принимать подобный мне вид, если ты желаешь быть только творением? Диалектическое столкновение Бога и человека, описанное в учении об оправдании, не является искусственно созданной системой, которую можно понять только в историческом контексте, но простым изображением того отчаянного конфликта, в который попадает всякий серьезный человек. Человек не может перестать стремиться к тому, чтобы стать личностью, значимой перед Богом; ибо только тогда он становится свободным и вечным. И, однако, именно тогда он чувствует себя отброшенным и подверженным Божьему суду. Ибо даже самое сокровенное и лучшее в нем – греховно.

Из этой дилеммы нет иного выхода, кроме того, на который указывает учение об оправдании. Оно постулирует суверенное вмешательство Бога. Тот же самый Бог, который сокрушает человека, дает ему новое существование. Выражение «оправдание» отчетливо выделяет одну сторону дела: человек, который не может приблизиться к Богу и не быть при этом уничтоженным Его святым величием, должен все же устоять перед Ним, ибо Бог не желает потерять его. Только не следует рассматривать оправдание как некую фикцию, как идеальный процесс, скорее здесь речь идет о некоем в полном смысле слова творческом волевом акте Бога. Бог творит в человеке новое чувство жизни и чувство собственного достоинства тем, что повелевает ему жить перед Собой: Он пробуждает новое Я, новую личность, имеющую свою опору не в том, что свойственно человеку по природе, не в его собственном стремлении, но в свободно установленном Богом отношении.

То понятие о Боге, к которому сводится учение об оправдании, содержит в себе парадокс. Наряду с мыслью о святом, непреклонно требующем Боге контрастно присутствует также иное воззрение, согласно которому Бог исполнен удивительной благодати. Оба аспекта необходимо мыслить с совершенной отчетливостью и полнотой, не стремясь к внутреннему у равнове-

шиванию. Но этот парадокс представляет собой не что иное, как сущность христианской веры в Бога. Иисус представил мысль о Боге в таком же непримиримом контрасте гнева Судьи и милосердной любви Отца. Противоречие есть для нас единственная форма, с помощью которой мы способны осознать всю глубину идеи Бога. Благодать, милующая человека, должна выделяться на фоне божественной святости как нечто совершенно новое, как непостижимое чудо. Только в этом случае любовь Божия является чем-то большим, нежели простое снисхождение или слепое отцовское благоволение.

Но из этой парадоксальности христианского представления о Боге можно вывести одно важное заключение. Вера, возникающая в ситуации смертельной опасности, всегда есть риск. Только осознавая этот ее характер, можно объяснить то, что определяет в конечном итоге нашу жизнь. Можно акцентировать осуществленное Христом примирение, которое должно объяснить произошедшую в Боге перемену. Можно рассматривать следование за Христом в том смысле, что Он сообщает нам убежденность в истинности милующего волеизъявления Бога. Можно воспринимать слово Библии как прочное обязательство Бога по отношению к нам или же доверять свидетельству тех, кто достиг блаженства на путях веры. Однако в любом случае остается нечто последнее, наиболее важное, на что каждый должен решиться сам, лично. Ибо все эти представления о посредничестве не могут никого избавить от того вопроса, который неизбежно возникает в конечном итоге: можно ли действительно поверить в то, что Бог милосерден настолько, что проявляет милость даже ко мне? Здесь начинается личная борьба, которую каждый должен выдержать сам за себя. И чем более серьезную она принимает форму, чем более непосредственное столкновение человека с Богом здесь возникает, тем лучше для человека. Однако честным итогом этой борьбы за Бога никогда не может быть логически последовательный результат. Последним всегда остается даруемое свыше мужество – принять невероятное за истину.

Никто из переживших свое оправдание как внутренний переворот не сможет никогда понять утверждения, что это учение должно представлять для него соблазн нравственного комфорта. Напротив, из учения об оправдании произрастает нравственный идеал, больший, чем тот, который когда-либо была способна предложить любая автономная этика. Отношение, устанавливаемое Богом между собой и человеком посредством оправдания, со-

общает последнему импульс к бесконечному движению. Подобно тому, как Бог является непрерывно и в полноте жизни творящим, то и его благодать есть призыв к работе на службе Ему. И тот, кто покорен Им, действительно свободен для служения. У кого Бог сокрушил естественное самолюбие, у того центр его личности находится за пределами его эмпирического существования. Благодаря этому он находится на верной дистанции от себя самого и от вещей этого мира. Так он может обращаться со своим окружением, а также со своей собственной личностью, как с чем-то чуждым, следуя исключительно за Тем, Кто управляет им свыше.

Лишь в общих чертах попытался я показать, какую силу и глубину таит в себе учение об оправдании. Оно не есть доктрина, свойственная только определенному времени, оно есть *evangelium aeternum*. И для современного поколения в своей освобождающей строгости оно, возможно, нужнее и благотворнее, чем для любого из ушедших родов.

ГЕРХАРД ЭБЕЛИНГ (1912–2001)

Герхард Эбелинг родился 6 июля 1912 г. в Берлине. Богословское образование он получил на теологических факультетах университетов Марбурга и Цюриха. В 1938 г. Эбелинг защищает диссертацию на тему «Истолкование Евангелия и герменевтика Мартина Лютера». В период с 1938 по 1945 г. Эбелинг служит пастором Исповедующей Церкви. После Второй мировой войны преподает церковную историю, и затем евангелическое систематическое богословие в университетах Тюбингена и Цюриха. Работы Эбелинга посвящены преимущественно исследованию трудов Мартина Лютера. Кроме того, важны исследования Эбелинга по герменевтике (например «Герменевтика конфессий», 1964). Герхард Эбелинг осознает себя продолжателем традиции Рудольфа Бульмана (см.: «Богословие и провозвестие. Разговор с Рудольфом Бульманом», 1962). В своей трехтомной «Догматике христианской веры» он стремится не допустить «забвения ситуации». Это означает, что догматика должна обнаруживать связь с жизнью и быть в состоянии дать отчет о христианской вере. Эбелинг является издателем научных собраний сочинений Шлейермахера и Лютера. Наряду со многими другими почетными степенями Эбелингу были присуждены почетные докторские степени университетов Бонна (1952) и Упсалы (1970). Герхард Эбелинг умер 30 сентября 2001 г. в Цюрихе.



В настоящую хрестоматию включены следующие работы:

- *Ebeling Gerhard. Luther und der Anbruch der Neuzeit // Wort und Glaube. Bd. III. Tübingen, 1975. S. 29–59.*

Богословская герменевтика Герхарда Эбелинга

Герменевтика как учение о понимании является неотъемлемой частью современного богословия. С проблемой понимания богослов сталкивается при обращении к традиции древней Церкви, в попытке интерпретации Священного Писания, толкования Библии в контексте современной ему культуры. Проблематика понимания особенно остро ощущается в протестантском богословии, которое нередко приходит к осознанию своей оторванности от традиции древнего христианства. Стремление вновь приблизиться к этой традиции сообщает актуальность вопросу о понимании.

Основателем герменевтики как методически разработанной дисциплины является выдающийся протестантский мыслитель и богослов Фридрих Шлейермахер (1768–1834)¹. Он приходит к пониманию необходимости историко-критического исследования для богословия, что получает свое дальнейшее развитие в традиции немецкого богословия XIX в. Уже в XX в. на новом этапе с проблемой герменевтики соприкасается так называемое диалектическое богословие, которое называло себя «богословием Слова Божия» и своей задачей ставило адекватное понимание этого Слова.

Впрочем, хотя Карл Барт, идейный вождь и вдохновитель диалектического богословия, и предлагает свою попытку интерпретации Послания к Римлянам ап. Павла², он не проявляет при этом интереса к фундаментальным проблемам герменевтики. Историко-критический метод воспринимается просто в своей данности. Богословие не создает для себя какой-либо особой герменевтики, но использует для решения своей проблемы понимания методологию общей герменевтики в форме историко-критического исследования. Однако Карл Барт все же осознает, что верно как раз обратное: «Именно в человеческом слове Библии следует постигать то, что должно быть справедливо в отношении человеческого слова вообще. <...> Не существует какой-либо особой библейской герменевтики. Однако как раз общая и единственно верная герменевтика должна постигаться на основании Библии как свидетельстве откровения»³.

Совсем иное значение проблема герменевтики приобретает в богословии Рудольфа Бультмана⁴. Его интерес к проблематике понимания обусловлен двумя причинами. Во-первых, как исследователь Нового

¹ *Schleiermacher F. Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung aus das Neue Testament* / F. Lücke, hrsg. Berlin, 1838; *Idem. Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle*. Heidelberg, 1959.

² *Barth K. Der Römerbrief*. 2. Auflage. München, 1922.

³ *Barth. Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. I/2. Zürich, 1948. S. 515.

⁴ См.: *Бультман Р. Избранное: Вера и понимание*. М., 2003.

Завета Бультман является сторонником историко-критической методологии. Одна из его заслуг в этой сфере состоит в преобразовании исторической критики к методу исторических форм. Во-вторых, Бультман разрабатывает проблематику понимания в контексте экзистенциальной онтологии Мартина Хайдеггера. Хайдеггер, в свою очередь, под влиянием Вильгельма Дильтея расширил герменевтику до аналитики бытия *Dasein*, и она теперь означает для него «открытие горизонта для интерпретации смысла бытия вообще». На фоне так широко понятой герменевтики (как интерпретации бытия в перспективе историчности *Dasein*) герменевтика в узком смысле методологии исторических наук представляет собой просто частный случай. Бультман следует Хайдеггеру в том, что также и для него герменевтика не исчерпывается разработкой принципов интерпретации исторических текстов, но предполагает вовлечение в акт рефлексии также и субъекта понимания. Герменевтика Бульмана характеризуется тесным соединением богословия и антропологии, а ее основу образует теория «предпонимания».

Откровение Божие, по Бультману, встречает человека не как мертвый объект, но как сущность, которая уже до этого обладает самосознанием и пытается найти Бога, то есть уже каким-то образом соотносена с Богом. Понимание событий как действий Бога «предполагает предпонимание того, что вообще может называться действием Бога — в отличие от действий человека или проявлений природы. И если на это возразят, что человек до откровения Божия не может знать, кто есть Бог, и следовательно — не может также знать, что может быть действием Божиим, то следует ответить, что *человек даже очень хорошо может знать, кто есть Бог, а именно — в вопрошании о Нём*. ... В человеческом *Dasein* экзистенциальное знание о Боге присутствует как вопрошание о «счастье», «спасении», о смысле мира и истории, как вопрос о значении собственного бытия». Экзистенциальное предпонимание — это «соотнесенность с откровением»¹.

Ученик Бульмана Эрнст Фукс (1903—1983) разрабатывает герменевтику в контексте новозаветных исследований. В 50-е и 60-е гг. он публикует оригинальные работы по вопросам герменевтики², которые способствуют оживлению интереса к этой проблематике. Книгу «Герменевтика» Фукс начинает следующим тезисом: «Герменевтика в области богословия есть учение о языке веры». Язык, по мысли Фукса, имеет фундаментальное значение для проблемы понимания, поскольку дейс-

¹ *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Bd. II. Tübingen, 1993. S. 231–232.

² *Fuchs E.* Hermeneutik. Bad Cannstatt, 1954; *Idem.* Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Tübingen, 1965; *Idem.* Marburger Hermeneutik. Tübingen, 1968.

твительность открывается только в языке. Реально только то, «что актуально... может быть выражено в языке»¹. Без языка действительность остается немой, не существует значения, а следовательно — и понимания. В богословии значение языка для проблемы понимания определяется спецификой Слова Божия, которое обращено к нам в исторических текстах. Во встрече со Словом Божиим, которое опосредовано библейским провозвестием, осуществляется «языковое событие». Языковое событие есть не просто сообщение, но такое явление, в котором любовь Божия к человеку обретает языковое воплощение и так «осуществляется»².

Герхард Эбелинг, ближайший сотрудник Эрнста Фукса, также рассматривает богословскую задачу прежде всего как задачу понимания. В попытке ее разрешения он обращается к работам Мартина Лютера. Герменевтике последнего посвящена диссертация Эбелинга («Евангелическое толкование Евангелия», 1942). Характерное для богословов Реформации представление о соотношенности слова и веры Эбелинг стремится разработать в виде «богословского учения о принципах», которое принимает у него форму герменевтической теологии. В период с 1960 по 1975 г. Эбелинг издает три обширных тома своих сочинений под программным названием «Слово и вера».

Первый том открывается работой «Значение историко-критического метода для протестантского богословия и Церкви». Хотя историко-критический метод представляет собой просто некий инструментарий для понимания исторических текстов, однако, утверждает Эбелинг, он связан с принципиальной установкой реформаторского богословия. Историческая критика соответствует характерной для Реформаторов обращенности к Писанию и может рассматриваться как прямое следствие подобной обращенности. Богословие Слова Божия основывается на убеждении, что это Слово выражено в Священном Писании, а потому оно прямо заинтересовано в его точном понимании. Это предполагает, по Эбелингу, критическое восприятие текста, а тем самым приводит богословие в соприкосновение с другими историческими науками.

Подобно Фуксу, Эбелинг исходит из того, что действительность раскрывается как событие языка, а потому центр герменевтической теологии образует представление о «языковой действительности». Эбелинг следует Хайдеггеру и Бульману в том, что понимает герменевтику гораздо шире, чем просто вспомогательную дисциплину для лучшего понимания текстов, герменевтика занимается интерпретацией действительности.

¹ *Fuchs. Hermeneutik. S. 130.*

² *Fuchs. Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. S. 129.*

Основное стремление богословской герменевтики заключается, по Эбелингу, в том, чтобы осмыслить ту действительность, которая открывается в вере. Данная проблематика предполагает решение двух задач: с одной стороны, следует с позиции обычной, повседневно воспринимаемой действительности прояснить то событие, о котором свидетельствует Библия и истинность которого удостоверяется в вере, в его действительном содержании, а с другой — вскрыть действительность мира и человека в ее встрече с действительностью Бога. В речи о Боге богословие выражает в языке ту действительность, которая не пребывает в потусторонней трансцендентности, но помогает верным образом говорить о человеке и его мире. И потому вторая задача может быть понята как оправдание человеческой действительности. Следует решать обе задачи, однако первая из них может быть адекватно воспринята только с позиции второй¹.

Концепция богословской герменевтики, утверждает Эбелинг, позволяет наиболее глубоко вскрыть «корни богословской проблематики вообще, и потому наиболее широко охватить объем богословской задачи»². При этом Эбелинг отказывается от подчинения своего подхода к осмыслению функции языка для понимания действительности философскому анализу языка.

Эбелинг идет своим собственным путем, когда раскрывает свое представление о речевом устройстве действительности. Фундаментальная ситуация человека — как сущности, обладающей языком, — определяется «словом». Именно «размышление над сущностью слова ведет к пониманию того, что означает слово “Бог”»³. В событии слова человеку, утратившему свободу и будущность, сообщаются новые свобода и будущее: «только слово способно к этому»⁴. И глубочайшее измерение этого события дается словом «Бог». В «горизонте радикального вопрошания» возникает такой опыт, в котором Бог обнаруживает Себя как «тайна действительности»⁵.

Подобную аргументацию Эбелинга не следует воспринимать как своего рода доказательство бытия Божия на основе опыта человеческого существования. Богословская рефлексия обращается к опыту мира и действительности, воспроизводит его в языке, ос-

¹ *Ebeling G. Wort und Glauben. Bd. 1. S. 201. См. : Fischer H. Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Stuttgart, 2002. S. 143.*

² *Ebeling. Wort und Glauben. Bd. 2. S. 105. Цит. По : Fischer H. Protestantische Theologie. S. 143.*

³ *Ebeling. Ibid. S. 400.*

⁴ *Ebeling. Ibid. S. 413. Цит. По : Fischer H. Protestantische Theologie... S. 144.*

⁵ *Ebeling. Ibid. S. 201.*

мыслит его, однако при этом не требует от него никаких доказательств. Богословское высказывание, хотя и стремится к удостоверению, подтверждению, осуществлению действительности, однако не действительности Бога, а действительности человека в свете действительности Бога.

Основной работой Герхарда Эбелинга является опубликованная в 1979 г. трехтомная «Догматика христианской веры». Проблематика богословской герменевтики здесь также присутствует — особенно в таких разделах как «Речь о Боге», «Молитва как языковой феномен», «Иисус и Слово Божие», — однако она больше не обладает такой фундаментальной значимостью для богословской аргументации, как это было в ранних работах.

ЛЮТЕР И НАЧАЛО НОВОГО ВРЕМЕНИ¹

К 70-летию Генриха Борнхамма

1. К истории вопроса

1. Сотериологические трактовки

В своих лекциях по философии истории Гегель называет Реформацию «все преобразующим Солнцем, взошедшим после утренней зари в конце Средних веков»². Как выражение глубокого перелома времен представленная здесь метафора наступающего дня, перед которым отступает ночь, имеет долгую историю³. Сейчас о ней следует напомнить вкратце и лишь в той мере, в какой это касается понимания Реформации.

Доклад на IV Международном конгрессе по исследованию Лютера 22 августа 1971 г. в Сент-Луисе (США, штат Миссури). Впервые опубликован в «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (1972. 69. S. 185–213).

² Все цитаты Гегеля приводятся по юбилейному изданию Германа Глокнера: G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*. Bd. II. S. 519 (здесь цит. по русскому переводу: Гегель Г. В. Ф. Христианство и Реформация. Главы из лекций по философии истории и истории философии (1821–1831) / Пер. А. Водена и Б. Столпнера // *Мартин Лютер*. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 267–360, здесь: С. 314. — *Примеч. пер.*).

³ Ср. эсхатологическое употребление в Рим 13. 12.

Утверждение, что после времени египетской тьмы благодаря слову и деятельности Лютера вновь воссиял свет Евангелия, в эпоху Реформации и Ортодоксии представляет собой постоянно возвращающийся топос протестантского понимания Реформации¹. Этот образ может относиться не только к открытому возведению Евангелия, но и к внутреннему просветлению, которое выпало на долю Лютера². В данных выражениях проявляется церковное и со- териологическое истолкование появления Лютера.

В высказывании же Гегеля место Лютера и Реформации определяется с точки зрения истории духа. К этому необходимо, правда, сразу же добавить некоторое пояснение. Прежде всего история как таковая является для Гегеля историей духа. «Духовно-историческое»³ означает здесь в отличие от привычного для нас

¹ Уже в надгробной речи Меланхтона о Лютере 22 февраля 1546 г., *Corpus reformatorum* XI, 728: *Lutherus veram et necessariam doctrinam patefecit. Fuisse enim tenebras in Doctrina de poenitentia densissimas, manifestum est.* Немецкий перевод см.: *Zeeden E. W. Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums.* II. 1952. S. 3. Кроме того, см.: *Matthias Flacius Illyricus. Ecclesiastica historia.* Cent. II Praef. (*Zeeden. S. 46*): *...tempora quidem Germanici prophetae Martini Lutheri, cuius voce ac ministerio lux Evangelii quasi e tenebris Aegyptiacis revocata est, propemodum Apostolorum aetati respondent. J. F. von der Straß (sub presidio J.C. Dannhaueri), Memoria Thaumasiandri Lutheri. 1661. 1 f (Zeeden. S. 125 f): Lux haec preciosissima, post Christi in coelos ascensionem... ministerio Apostolorum et Apostolicorum virorum ore et calamo per totum mundum clarissime diffusa fuit. Sed dormientibus hominibus sub Antichristi tyrannide (heu quanta miseria) obscurate est. ... Obducto itaque his rebus pessimis Ecclesiae coelo, tenebrae erant crassae, non quidem penitus lux Evangelii interierat, nec tamen etiam ita fulsit, ut diem esse quis dicere posset et non nisi raro tenues emisit radios. ... Misertus igitur est Deus Ecclesiae suae. Papali tyrannide pressae, et votis et gemitibus piorum exoratus Heroem Christianum... excitavit, qui doctrinam Evangelii a variis corruptelis ita repurgavit, ut piis novam lucem exoriri videretur. Heros ille fuit Martinus Lutherus...* (ср.: *Zeeden. S. 43, 66*; кроме того: S. 15, 20, 24).

² *Müller J. Lutherus defensio, (1634) 1645. S. 250 f.* Здесь содержится обстоятельное опровержение того, в чем Лютера упрекали паписты: «Так днем мы видим, что воссиял свет (имеется в виду случившееся с Лютером озарение), даже если мы не знаем точной минуты, когда он воссиял в совершенной мере. Поэтому нет также необходимости точно знать, в какой год и день Лютер был озарен в совершенной мере» (цит. по: *Zeeden. S. 113 f.*).

³ В отличие от часто обсуждаемого понятия гуманитарных наук (досл.: наук о духе, *Geisteswissenschaften*. — *Примеч. пер.*), история выражения «история духа», которое, по-моему, не встречается у Гегеля, до сих пор, насколько я знаю, не была исследована. Речь идет, очевидно, об осуществляемом в рамках методики гуманитарных наук сужении к некоторому частному аспекту истории. Ср., например, кри-

словоупотребления не просто *некоторый* исторический аспект наряду с другими. Кроме того, в этом процессе Духа, стремящегося к осознанию самого себя, Лютеру и Реформации отведено место, которое в известной степени обладает сотериологической и даже эсхатологической значимостью. Речь идет «о новом, последнем знамени... около которого собираются народы, о знамени свободного Духа»¹. Такой же пафос спасения присутствует в метафорическом употреблении слова «Просвещение». Однако то, каким образом Просвещение апеллировало к Реформации и интегрировало ее в свое самопонимание², представляется, конечно же, поверхностным в сравнении с подходом Гегеля, который, безусловно, стремился удерживать взаимосвязь с внутренней богословской задачей Реформации на наивысшем уровне рефлексии³.

Даже в том случае, когда приговор о Реформации резко меняется на противоположный, как у Якова Буркхардта⁴, Фридриха Ницше⁵ и их последователей, начало Нового времени по-прежнему квалифицируется сотериологически как переход от ночи ко

тическое замечание Г. Риккерта по поводу того, что происходит «односторонний уклон в сторону так называемой «истории духа», а политическая или экономическая история при этом пренебрегается» (*Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1929. S. 591). Ср. также распространенное разделение истории Церкви или истории богословия, с одной стороны, и (общей) истории духа — с другой.

¹ *Hegel. Sämtliche Werke. Bd. 11. S. 524* («...развертывается последнее знамя, вокруг которого собираются народы, знамя свободного духа, который есть при себе самом, а именно в истине, и только в ней он есть при-себе самом» (*Hegel. Христианство и Реформация. С. 318. — Примеч. пер.*).

² См.: *Zeeden. S. 269–300* (И. С. Землер), *S. 300–325* (Г. Э. Лессинг), *S. 328–340* (Фридрих Великий); *Hornig G. Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, 1961 (в особенности главы: V. Semlers Lutherkritik; VI. Semlers Luthernachfolge); *Bornkamm H. Luther im Spiegel der deutschen Geistgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*. (1955) 1970. S. 16–21 (здесь можно найти дополнительную литературу об отношении Лессинга к Лютеру); *Loewenich W. v. Luther und der Neuprotestantismus*, 1963. S. 16–22.

³ *Hirsch E. Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation*, 1930. *Bornkamm. S. 31–36. v. Loewenich. S. 28–33. Kohls E.-W. Das Bild der Reformation in der Geisteswissenschaft des 19. Jahrhunderts* (G. W. F. Hegel, L. v. Ranke, J. Burckhardt) // *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 9, 1967. S. 229–246.

⁴ *Bornkamm. S. 91 f., 266–274. Loewenich W. v. Jakob Burckhardt und die Kirchengeschichte* // *Loewenich W. v. Humanitas-Christianitas*, 1948. S. 103–129. *Kohls. S. 242–245.*

⁵ *Bornkamm. S. 92–94* (здесь указана литература по этому вопросу), 305–314.

дню. Однако роль Реформации теперь оценивается совсем по-другому. «Если бы Лютер был сожжен как Гус», считал Ницше, тогда «утренняя заря Просвещения занялась бы, вероятно, немного раньше и с гораздо более ярким блеском, чем мы можем себе представить»¹. По оценке Александра Рюстова, Реформация вместе с Контрреформацией, за которую также несут ответственность Лютер и Кальвин, породили некое вторичное затмение, своего рода возврат к крайней средневековости, после того как в период позднего Средневековья и в эпоху Ренессанса наступление Нового времени уже шло полным ходом².

Представление о наступлении нового дня не только предполагает острый контраст между тьмой и светом, но допускает также различные оттенки перехода от одной крайности к другой. Предрассветный полумрак возвещает окончание ночи, утренняя заря – восход Солнца. И это, опять-таки, только начало дня, когда преобразующее все Солнце только начинает свой бег и приступает к своему делу. Сама собой напрашивающаяся мысль о непрерывном со временем закате Солнца, как мне кажется, не препятствуют применению этой истолковывающей историю метафоры к Реформации и Новому времени. Свету Евангелия всегда может угрожать новое затмение, и все же он обладает характером окончательности. Точно так же с представлением о свете разума связана убежденность в восходе окончательного источника света.

В контексте такого изначально сотериологического истолкования Реформации применение некой дифференциации возможно, безусловно, лишь в ограниченной степени. Известно, конечно же, о некоторых предзнаменованиях и предварительных этапах реформаторского сознания³. Однако касательно прорыва этого сознания, совершенного Лютером, следует отметить, что в ходе стилизации своей биографии он сам вычеркнул из нее черты относительно долгой стесненности папизмом, освобождение от ко-

¹ *Nietzsche Fr. Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878 Nr. 237 // *Werke. I. Abt. Bd. 2*, 1906. S. 224 f. См. также: *Bornkamm*. S. 306 f.

² *Rüstow A. Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik II: Weg der Freiheit*, 1952. S. 303.

³ Указание на пророчества, которым надлежало исполниться в Лютере (см., например: *Zeeden*. S. 12, 63–66, 98), как раз уводит от историко-генетической постановки вопроса, которая и без того была совершенно чужда тому времени. В своих высказываниях о Таулере, Гусе, фон Штаупице и др. Лютер делает ряд намеков (правда, субъективно окрашенных) на этот счет.

торой стоило ему, по его собственным словам, немалых усилий¹. Мысль о формирующем развитии была чужда реформаторскому самопониманию и ортодоксальному восприятию Реформации, по крайней мере в лютеранской среде, хотя на левом фланге Реформации уже рано стали раздаваться жалобы, что Реформация остановилась на полпути и даже реакционным образом демонстрировала себя и потому еще только ожидает своего завершения². Раньше всего возникла необходимость различать между световой и теневой сторонами личности Лютера³. Только с пиетизмом начала и в лютеранство проникать мысль, что Реформация осталась незавершенной и должна быть продолжена⁴. Все эти дифференциации касательно предыстории и дальнейшего хода Реформации, а также касательно оценки личности самого Лютера, чрезвычайно усилились в эпоху Просвещения и после нее как следствие все возрастающего сознания исторической обусловленности и изменчивости⁵.

2. Гегель

Задача определения места Реформации с духовно-исторической точки зрения в строгом смысле слова встала только перед Гегелем. Предпосылкой для этого является такое рассмотрение истории, которое не останавливается на внешних симптомах, вроде случайных злоупотреблений в эпоху Средних веков, но принимает во внимание внутреннее движение событий и поэтому постигает все в его диалектической необходимости и широкой взаимосвязан-

¹ Прежде всего в предисловии к первому тому Opera Latina в виттенбергском издании 1545 г.: *Luther Martin. Werke. Kritische Gesamtausgabe* [Weimarer Ausgabe] 54: 179, 22 ff 183, 21 ff.

² Например: *Thomas Müntzer. Hochverursachte Schutzrede...* (1524) // *Müntzer Thomas. Politische Schriften. Mit Kommentar hg. v. C. Hinrichs*, 1950. S. 101, 545 f. Ср.: S. 97, 479—481 (другое издание: *Müntzer Thomas. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. G. Franz*, 1968. S. 342 f, 27 f. Ср.: S. 340, 14—16). Кроме того: *Schäufele W. Das missionarische Bewusstsein und Wirken der Täufer* // *Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformatorischen Kirche*. 1966. 21. S. 43—48.

³ Ср.: *Zeeden*. S. 4 (Меланхтон), S. 104 (Е. Виллих), S. 129 f. (И. М. А. Музеус), S. 157 f (Ф. Л. Зекендорф), S. 186, 188 f, 191 (Ф. И. Шпенер), S. 218—222 (Г. Арнольд).

⁴ *Zeeden*. S. 198—200 (Ф. И. Шпенер).

⁵ Предыстория Реформации: *Zeeden*. S. 270 (И. С. Землер), S. 352 f (И. Изелин). Собственно Реформация: S. 278 f (И. С. Землер). О личности Лютера: S. 275, 281 (И. С. Землер), S. 303 f (Г. Э. Лессинг).

ности¹. У Гегеля этот подход принимает характер универсального телеологического рассмотрения истории, в котором все перемены понимаются как моменты развития единой ведущей темы: прогресса в сознании свободы². Это сообщает грандиозность, но, с другой стороны, также и проблематичность его пониманию истории. Преобладающим впечатлением оказывается то, что Гегель на основании некой догматической предпосылки рассматривает начавшуюся с Лютера Реформацию как всецело устремленную к Новому времени, а духовно-историческое осмысление здесь вообще не ощущается как проблема. Историческая оценка Лютера и Реформации у Гегеля является, однако, более дифференцированной, чем кажется на первый взгляд.

К Средним векам, как и к Новому времени, ведут тесно переплетенные между собой позитивные и негативные отношения. Гегель прекрасно понимает, что принцип субъективности не есть просто изобретение Реформации³. К утренней заре на исходе Средних веков, предваряющей все просвещающее Солнце, относятся также все те известные явления, которые позволяют осознать, что человек вновь обрел доверие к самому себе и радость на Земле⁴. Однако только в отношениях с Богом это приводит к испытанию свободы. Она утрачивает свою обособленность, а вместе с тем и свою близость к варварству, и осознается не просто как дозволенная, но как совершенно необходимая⁵.

¹ *Hegel, Sämtliche Werke*. Bd. 11. S. 519 f (см. рус. пер.: *Гегель. Христианство и Реформация*. С. 314 и далее. — *Примеч. пер.*).

² *Hegel, Die Vernunft in der Geschichte*. Hg. v. G. Lasson (*Philosophische Bibliothek* 171 a). S. 40.

³ *Hegel, Sämtliche Werke*. Bd. 19. S. 255. Ср.: S. 253: «Главная революция произошла в лютеранской Реформации...»

⁴ *Ibid.* Bd. 11. S. 518. Bd. 19. S. 266 f.

⁵ *Ibid.* Bd. 19. S. 255: «Для того, чтобы обрести полную законность и даже стать абсолютной обязанностью, этот принцип субъективности нуждается теперь в большем и наивысшем испытании; чтобы быть способным подвергнуться такому испытанию, он должен быть осознан в своей самой чистой форме. Наивысшим испытанием принципа является религиозное испытание: в религиозном испытании этот принцип собственной духовности, собственной самостоятельности осознается в отнесенности к Богу, в соотнесенности с Богом; через религию он освящается. Чистая субъективность, чистая свобода человека, сводящаяся лишь к обладанию волей и возможности поступать так или иначе, еще не является оправданной; варварская воля, осуществляющая лишь субъективные цели, которые не являются перед лицом разума постоянными, не является оправданной».

Только реформаторская вера, по Гегелю, сообщает подлинную легитимацию, а тем самым и критическую норму, для того движения от Средних веков к Новому времени, которое осуществляется само собой и без Реформации, однако без Реформации находится на ложном пути.

Основной акцент делается конечно же на противоположности по отношению к Средним векам. Причина их разложения, по Гегелю, состоит в том, что присутствие вечного в мире, связь конечного и бесконечного – «Это» (*das Dieses*), как он выражается в загадочной формуле¹, – были лишены глубины². Суеверие, внешний авторитет, аскеза и овеществление средств спасения – вот соответствующие симптомы³. В качестве наиболее выразительных проявлений Гегель указывает на поклонение облаткам и желание овладеть Святой Землей, в особенности – святым гробом. Завоеванный пустой гроб произвел лишь разочаровывающее впечатление и послужил причиной перипетий Средних веков⁴. Тем не менее мы бы поняли Гегеля совсем неправильно, если бы подумали, что он пытается расторгнуть связь мирского и вечного, в то время как речь у него идет именно о правильном месте и правильном образе этой связи⁵. Здесь Гегель, являясь защитником христианской веры в Новое время, осознает себя в единстве с Лютером: «Простое учение Лютера заключается в том, что *Это* (*das Dieses*), бесконечная субъективность, т. е. истинная духовность, Христос, никоим образом не присутствует и не ока-

S. 256: «Принцип субъективности, принцип чистой соотнесенности с самим собой, свобода, здесь не просто осознается: здесь прямо требуется, чтобы только это осуществлялось в культе, в религии. Высшее испытание этого принципа заключается в том, чтобы перед Богом имело ценность лишь то же самое, чтобы требовалась вера собственного сердца, усилие собственного сердца; этот принцип христианской свободы устанавливается и доводится до сознания, до подлинного сознания, только в таком случае».

¹ Об «Этом» как конкретном содержании непосредственной уверенности «здесь» и «сейчас» см.: *Ibid.* Bd. 2. S. 81–92, с религиозной точки зрения: Bd. II. S. 494–499, S. 520–523.

² *Ibid.* Bd. 19. S. 265.

³ *Ibid.* Bd. II. S. 520 f.

⁴ *Ibid.* S. 494–499.

⁵ *Ibid.* Bd. 19. S. 266: «Принцип внутреннего примирения духа сам по себе был идеей христианства. Однако затем он отделился, стал внешним, превратился в разобщенность и непримиримость. Мы видим, как медленно мировой дух преодолевает эту отчужденность. Он опустошает внутренность, при этом видимость, внешняя форма, еще остается; однако она есть лишь пустая оболочка, сквозь которую прорывается новый образ».

зывается действительным как нечто внешнее, но как духовное начало обретается исключительно лишь в примирении с Богом, *in vere et in priobissione (im Genusse)*»¹ (т.е. *in usu*, а не *extra usum*²). Сущность лютеранской веры заключается, следовательно, в том, «что человек пребывает в определенном отношении к Богу, и ...его благочестие, надежда его спасения и все тому подобное требуют, чтобы в этом отношении участвовало его сердце, его сокровенное... Человек сам должен приносить покаяние, печалиться о себе самом в своем сердце, и его сердце должно исполняться Святым Духом»³. Именно это имеет в виду Гегель, когда заключает сущностное содержание Реформации в формулу: «...человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным»⁴.

Отношение Реформации к Новому времени носит все же двойственный характер. Дух не сразу вступает в завершающую стадию⁵. Как с возникновением христианства церковное учение развивалось постепенно, так и здесь: свобода Духа началась с Лютера, но это был еще только зародыш, и она нуждалась в последующем развитии⁶. Сначала эта свобода распространялась только на религиозную сферу⁷. Однако этому принципу суждено было

¹ Ibid. Bd. II. S. 522 (цит. по : Гегель. Христианство и Реформация. С. 316. — Примеч. пер.). Bd. 19. S. 257: «Только в блаженстве и вере я пребываю в связи с Богом».

² В опыте, вне опыта (лат.). — Пер.

³ Hegel. Sämtliche Werke. Bd. 19. S. 256, S. 253: «Из потустороннего человек был призван к присутствию духа. Земля и ее тела, человеческие добродетели и нравственность, собственное сердце и совесть начали обретать для него значимость».

Bd. II. S. 523: Вера «вообще не есть вера в отсутствующее, совершившееся и минувшее, но субъективная уверенность в вечном, во в-себе и для-себя-сущей истине, в истине Бога. Лютеранская Церковь говорит, что лишь Святой Дух внушает эту уверенность, т. е. такую уверенность, которая не составляет частной особенности индивидуума, а присуща ему» (цит. по : Гегель. Христианство и Реформация. С. 317. — Примеч. пер.).

⁴ Ibid. Bd. II. S. 524 (цит. по : Гегель. Христианство и Реформация. С. 318. — Примеч. пер.).

⁵ Ibid. S. 532: «Дух еще не сразу после Реформации выступает в этой законченности...» (цит. по : Гегель. Христианство и Реформация. С. 324. — Примеч. пер.).

⁶ Ibid. Bd. 19. S. 254 f.

⁷ Ibid. S. 258: «Этот принцип сначала был воспринят внутри религии. Благодаря этому он обрел свою абсолютную правомочность, однако проявлялся поначалу только по отношению к религиозным предметам. Он еще не распространен на дальнейшее развитие самого субъективного принципа».

Bd. II. S. 532: «Примирение Бога с миром сначала выражалось в абстрактной форме, но еще не в системе нравственного мира» (цит. по : Гегель. Христианство и Реформация. С. 324. — Примеч. пер.).

войти в мир и проникнуть, прежде всего, в сферу политическую¹. Здесь нужно подчеркнуть два момента: с одной стороны то, что уже присутствует в Реформации, а с другой – то, чего еще в ней нет; Новое время справедливо выходит за пределы Реформации, однако следует вместе с тем признать, что оно не может быть ничем иным, как только осуществлением заветов Реформации.

В этом кроется также причина конфликтов между Новым временем и эмпирическим воплощением протестантизма. Религиозное содержание было законсервировано как некая историческая данность и стало чем-то внешним и чуждым для веры, в то время как его следовало умозрительно осознать в его истине. Так в духовную свободу проник зачаток недуховного образа понимания². Вследствие этого субъективный религиозный принцип отделился от философии. Это означает шаг назад даже по отношению к средневековой схоластике³. Теперь мы оказываемся перед следующей дилеммой: или остается дурная, лишенная объективности, субъективность, которая предоставлена мукам религиозного самоанализа⁴, или же библейские тексты предоставляются чисто историко-филологической экзегезе, которая лишает содержание духовного смысла⁵. Оба эти явления – пиетизм и рациональную библейскую науку, – которые могут рассматриваться как знаки перехода от старого протестантизма к новому, Гегель считает вырождением. Их возникновение объясняется тем, что в Новое время не произошло самокритичного преобразования Реформации.

¹ Ibid. Bd. 11. S. 524. См. также : S. 526: «Однако мир еще не созрел тогда для политического переворота как следствия церковной Реформации» (цит. по : Гегель. Христианство и Реформация. С. 320. — *Примеч. пер.*).

² Ibid. Bd. 19. S. 258.

³ Ibid. S. 259.

⁴ Ibid. Bd. 11. S. 532 f. «Так как примирение приняло абстрактную форму, человеку приходится испытывать мучение, заключающееся в том, что он вынужден заставлять себя сознавать свою греховность и признавать себя злым» (цит. по : Гегель. Христианство и Реформация. С. 324. — *Примеч. пер.*).

⁵ Ibid. Bd. 19. S. 261: «Еще одно — и неверное — отношение к содержанию заключается в том, что оно рассматривается чисто внешне, например в соответствии с великим новым принципом экзегезы, согласно которому Писания Нового Завета должны рассматриваться подобно произведениям какого-нибудь греческого, латинского или иного автора — критически, филологически и исторически. Существенное поведение духа доступно только духу. Мы имеем дело с извращенным начинанием строитивой экзегезы, когда истину христианской Религии доказывают таким внешним филологическим способом, как это делала Ортодоксия; содержание таким образом становится лишенным духа».

3. Трёльч

Термины «старый» и «новый протестантизм» принадлежат, впрочем, не Гегелю, но были введены Трёльчем. Они, таким образом, возникли в тот поздний период, когда духовно-исторический подход к Лютеру и Реформации расширился до культурно-исторического способа рассмотрения¹. Только здесь, хотя и не без предварительной подготовки со стороны Дильтея² и Гар-

¹ Здесь я имею в виду то отношение, в котором исторический подход Трёльча (прежде всего благодаря принятию во внимание социально-исторических аспектов) находится к суженному (действительно или по видимости) духовно-историческому способу рассмотрения. При этом я осознаю, что Трёльч не хотел использовать в отношении самого себя понятия «наука о культуре» точно так же, как и понятия «наука о духе» (см. : *Troeltsch Ernst. Gesammelte Schriften* III. S. 84. Anm.: «Распространенным обозначением «науки о духе» (его употребляют Милль и Дильтей), которые понимаются то психологически, то спиритуалистически, и оставляют без внимания участие природы в истории, — а также «науки о культуре» (его употребляют Герман Пауль и Риккерт), — которые понимаются то социологически, то аксиологически, — для обобщения развивающейся историографии, социологической сравнительной систематики, систематических наук о духе и этики я предпочитаю обозначение «исторически-этические науки». Двойственная структура этого обозначения указывает на тесную взаимосвязь бытия, становления и долженствования в этой области. Тем самым выражена также разница по отношению к вполне имеющей право на существование, но иного рода науке об истории природы или науке о развитии природы».

² См., например : *Dilthey W. Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*, 1891/1892 // *Dilthey W. Gesammelte Schriften*. II. (1921) 1923. S. 56 f: «...это находящееся в единстве с великой традицией Церкви содержание веры сообщило реформаторам героическую силу освободиться от аппарата и дисциплины Курии и действовать церковно-созидательно. Однако важно иметь в виду: эта связь религиозных понятий представляет собой не отвержение догмы, «конец старого догматического христианства»..., но, напротив, имеет догму в качестве своей необходимой предпосылки. Эта связь полностью зависит от догмы. Даже монашеский, францисканский идеал должен рассматриваться в качестве предпосылки учения о грехе и неспособности к добру. В той мере, в которой учение о первородном грехе было отделено от этого дуалистически обоснованного базиса, оно с необходимостью превратилось в совершенно несостоятельное представление опытов о человеческой природе» (ср. : *Bornkamm*. S. 100–103, 314–323; *Loewenich*. S. 48–55; *Kohls E.-W.* Das Bild der Reformation bei Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch // *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*. 1916. 11. S. 269–291).

нака¹, та очевидность, с которой господствующее мнение причисляло Лютера и Реформацию к Новому времени, подверглась столь шокирующей критике, что уже историческая классификация оказалась оспариваемой проблемой – и проблемой исключительной важности. Ибо от позиции по этому вопросу очевидным образом зависит, какое значение для современности и будущего придается Лютеру.

Если позиция Гегеля была в упрощенной форме сведена к тезису, что Лютер является знаменосцем Нового времени, то вызвавшее шумиху положение Трёльча в огрубленном виде формулировалось так: Лютер является представителем Средних веков. Однако если обратить внимание на нюансы этих высказываний, то они окажутся ближе друг к другу. Уже у Гегеля намечается та структура проблемы, которая позже, будучи наполнена гораздо более богатым историческим созерцанием, а потому характеризуясь большей дифференциацией и несколько иной расстановкой акцентов, встречается и у Трёльча. Обоих мыслителей связывает страстное утверждение поворота от Средних веков к Новому времени, причем оба чувствуют, что сокровеннейшей интенцией они обязаны Лютеру. Оба возражают против поверхностного выведения Нового времени из Лютера и Реформации, поскольку уже прежде этих явлений, наряду с ними, а также после них Новое время предвозвещали силы совершенно иного рода. От них следует отличать новые религиозные импульсы и их роль в переломе времен. И, наконец, Гегель и Трёльч помимо прочего понимают и неоднозначность Реформации и её исторического влияния, двойственность «уже» и «еще нет», противоречивые тенденции дальнейшего развития и реакционной изоляции.

¹ *Harnack A. v. Lehrbuch der Dogmengeschichte III, (1889) 1932. S. 809: «Реформация в том виде, в котором она отражена в христианстве Лютера, представляет собой... во многих отношениях древне-католическое, а также средневековое явление. Напротив, в своем религиозном ядре она не является таким явлением, а представляет собой восстановление Павлова христианства в духе новой эпохи». S. 810 f: «Очень односторонним, непозволительно абстрактным является воззрение на Лютера, которое прославляет в нем человека нового времени, героя некой восходящей эпохи или творца современного духа» (ср.: *Bornkamm. S. 83 f, 290–297; Loewenich. S. 118–129; Pauck W. Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians, 1968; Kohls. S. 278–285).**

И все же видение данной проблематики у Трёльча¹, несомненно, изменилось. Хотя он единодушен с Гегелем в стремлении к объединению религии с философией², однако, в отличие от него, Трёльч не задается целью изобразить процесс необходимого разворачивания идеи, но ограничивается тем, что проясняет необычайно сложное соотношение следующих один за другим и наслаивающихся друг на друга культурных типов чисто опытно-имманентным образом³. Ввиду этого его способ рефлексии и представления непостоянен, а расстановка акцентов и классификация существенно изменяются при переходе от одного наброска к другому⁴. Трёльч сам осознает, что в этом процессе друг с другом борются эмпирия и конструкция⁵, детальное историческое познание и некое чутье на историческую взаимосвязанность, которое часто не покрывается соответствующим знанием. Опять-таки не-

¹ Далее цитируются следующие работы Трёльча: *Troeltsch E. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit // Die Kultur der Gegenwart. Teil I. Abt. IV/1. (1906) 1909. S. 431–755; Troeltsch E. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt // Troeltsch E. Gesammelte Schriften IV, 1925. S. 202–254. Сюда примыкает также составленная издателем Г. Бароном (H. Baron) компиляция двух ранних статей Трёльча: *Luther und die moderne Welt, 1908. Luther und der Protestantismus, 1917. Ср. : S. XI–XIV; Troeltsch E. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt // Historische Zeitschrift 97, 1906 (цит. по изд.: Beiheft 2 zur Historischen Zeitschrift, 1928). Литература о восприятии Трёльчем Лютера и Реформации: Bornkamm. S. 107–110, 373–383; Fischer H. Luther und seine Reformation in der Sicht Ernst Troeltschs // Neue Zeitschrift für systematische Theologie 5. 1963. S. 132–172; Loewenich. S. 130–140; Kohls. S. 285–291.**

² *Troeltsch. Gesammelte Schriften IV. S. 253* : «Безрелигиозная философия и нефилософская религия должны сблизиться, чтобы наступило выздоровление и вновь установилась духовная связь. Кто видит вещи в таком свете, тот и в становлении современного духа повсеместно наблюдает работу над той идеей *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей (лат.). – Пер.), с которой не могли справиться ни богословие, ни философия прошлого времени. Гегель вновь воспринял проблему Николая Кузанского, и современная мысль по сути дела ищет новые способы разрешения гегелевской проблемы».

³ *Troeltsch. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 7.*

⁴ Строго хронологическое исследование того, как Трёльч изменяет акценты и нюансы в своем понимании исторического места Реформации, а также благодаря каким влияниям происходит такое изменение, было бы чрезвычайно сложной, однако, по-видимому, стоящей задачей. Для этого нужно просмотреть его отдельные работы от издания к изданию, а также учесть их взаимную соотносительность друг с другом.

⁵ *Troeltsch. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 6 f.*

льзя сказать, чтобы эта комбинация совершенно отличалась от того, что мы видим у Гегеля, она также постоянно служит поводом как для восхищения так и для критики. Но тем, что заставляет понимание Трёльчем истории отклониться от понимания истории у Гегеля не только в чисто методическом плане, но и по существу, является тот факт, что видение Трёльча, родившегося на столетие позже, определялось значительно большим по объему опытом Нового времени.

Для Гегеля антитетическое отношение Нового времени к Средним векам было еще неким необходимым моментом в осуществлении христианского принципа, совпадающего с целью движения самого мирового духа. Напротив, для Трёльча существенные черты Нового времени как такового совершенно свободны от всего христианского. Поэтому тот способ, с помощью которого он обозначает их противоположность церковной культуре Средних веков, кажется почти антихристианским¹: богословию противостоит рационализм, авторитету – автономия, непогрешимой истине откровения – релятивизм, аскетической устремленности в потустороннее – посюсторонность, связанному с греховностью пессимизму – связанный с прогрессом оптимизм². Короче говоря, двумя основными принципами современности являются индивидуализм человеческой личности и имманентность Божественного³. Сказанное вовсе не означает, что Новое время, по мысли Трёльча, с неизбежностью должно завершить-

¹ *Troeltsch*. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 12: «В этой противоположности проясняется сущность современной культуры. Она характеризуется решительной борьбой против церковной культуры и ее заменой автономно созданными идеями культуры, значимость которых определяется их убеждающей силой, их имманентной и непосредственно действующей способностью убеждения. Всем властвует обоснованная, как всегда, автономия в противоположность церковному авторитету, в противоположность чисто внешним и непосредственно божественным нормам. Даже в том случае, когда принципиально устанавливаются новые авторитеты или им фактически следуют, сама их значимость основывается на чисто автономном и рациональном убеждении. И даже там, где сохраняются старые религиозные убеждения, их истина и обязывающая сила основывается, по крайней мере у протестантов, в первую очередь на некой внутренней личной убежденности, а не на господствующем авторитете как таковом».

² *Troeltsch*. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 8–16. См. также статью: *Troeltsch*. Das Wesen des modernen Geistes (1907)

// *Troeltsch*. Gesammelte Schriften IV. S. 297–338.

³ *Troeltsch*. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt. S. 230.

ся полной безрелигиозностью! Однако он глубоко ощущает, что оформление религиозной жизни в современном мире представляет собой крайне темную проблему¹. Получается, что, с одной стороны, противоречие между Средневековьем и Новым временем здесь в определенном смысле обостряется, но с другой – также и релятивируется, ибо разрывается непосредственная связь с внутрехристианскими противостояниями. С культурно-исторической точки зрения католицизм и протестантизм непрерывно между собой связаны. Поэтому, несмотря на вторжение Нового времени, Средние века могут все же оцениваться как «материнское лоно всей западноевропейской жизни»².

Уже Гегель ограничил позитивный вклад Лютера и Реформации в возникновение Нового времени только религиозным аспектом. Но из-за того, что Новое время представлялось ему неразрывно связанным с идеей христианства, религиозный фактор в происхождении Нового времени имел для него несколько иную по сравнению с Трёльчем значимость. С одной стороны, для Гегеля было возможно непосредственное отождествление протестантского принципа, в той мере, в которой он является значимым для Нового времени, с существенным содержанием реформаторского учения Лютера. Но, с другой стороны, он ожидал от этого протестантского принципа некоего непосредственного воздействия на культуру в целом. Трёльч, напротив, вообще не принимает во внимание прямое воздействие протестантизма в его первоначальной форме на современную культуру³. Ибо Реформация как ре-

¹ *Troeltsch*. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. S. 433.

² *Op. cit.*

³ *Troeltsch*. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 16: «Сказанное не означает, что все иудейско-христианские силы религиозной жизни оказались чуждыми. Однако то, что они стали направляться на поддержание спасающего института обладающей авторитетом, ориентированной только на потустороннее, дисциплинирующей Церкви, свидетельствует, конечно же, об их чрезвычайной вялости и слабости. Они не могут более создавать и поддерживать церковную культуру». S. 30: «...о воздействии протестантизма на становление современной культуры можно говорить только в отношении различных групп старого протестантизма, в то время как новый протестантизм сам является частью современной культуры и испытал с ее стороны глубокое влияние». *Troeltsch*. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt. S. 215: «В действительности новая религия благодати, веры и избрания представляет собой чудовищное упрощение религии, принципиальное перенесение ее внутрь и персонализацию, новое пропитывание религиозной идеи морализмом; требовалось лишь освобождение от схоластической картины мира, от христологичес-

лигиозное обновление была укоренена еще в церковной культуре Средневековья и придала сама себе исторически аналогичную форму. Поэтому Трёльч может выносить известные провокационные приговоры: протестантизм возник первоначально «как решительная реакция средневековой мысли, которая вновь поглощает уже завоеванные позиции свободной и светской культуры»¹. Он «еще в большей мере, чем Контрреформация, являлся последствием Средних веков... лишающим соков уже образовавшиеся побеги и почки светской культуры»². Реформация была «реформацией буржуазного позднего Средневековья»³. Разумеется, «протестантизм, разрушив исключительное господство Католической Церкви, в целом сломил силу церковной культуры, несмотря на ее временное оживление»⁴, и тем самым в негативном отношении внес вклад в возникновение Нового времени. Трёльч также допускает, что современный индивидуализм и рационализм, автоно-

ки-тринитарных догматов, от сверхъестественной откровенности Писания и от антропоморфного представления о Боге, чтобы породить отсюда весь мир сегодняшней религиозной самоуглубленности и личностной убежденности веры. В действительности христианское и мирское, государство и Церковь, культура и религиозная самоуглубленность резко отделены друг от друга, и только задним числом и с большим трудом из них вновь создается некий аналог средневекового единства жизни...»

¹ *Troeltsch. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 44:* «...так Европа, несмотря на одновременное распространение идей и форм жизни Ренессанса, вновь пережила два столетия средневекового духа. Правда, тот, кто исходит из рассмотрения жизни государства или экономики, этого не почувствует, поскольку в этих сферах элементы позднего Средневековья развиваются без нарушения, в значительной мере даже используя протестантизм для своих целей. Однако тот, кто исходит из рассмотрения истории религии, этоса и науки, не сможет избежать того впечатления, что по-настоящему Средние века завершает только великая освободительная борьба конца XVII и XVIII века».

² *Troeltsch. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt. S. 214.*

³ *Ibid. S. 215.* Продолжение: «Как в раннем Средневековье фокусы эллипса образовывали рыцарь и монах, так теперь центр замкнутого круга жизни образует соединение гражданина и христианина. Перед нами углубленное в себя, персонализированное и обуржуазненное, вновь возбужденное в своей религиозной глубине до высшей веры и до фанатизма позднее Средневековье».

⁴ *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 46.* Там же: «Кроме того, внутренняя церковная структура Протестантской Церкви, прежде всего лютеранства, была значительно слабее структуры католицизма, а потому обладала менее продолжительной силой сопротивления современному миру идей, чем католицизм».

мия и вера в прогресс имеют свои глубочайшие корни в том религиозном персонализме, который обязан своим происхождением ветхозаветному пророчеству и христианству¹. Однако это только подспудные и сокрытые, не прямые и секуляризированные влияния, которым протестантизм причастен в той мере, в какой он возвел этот религиозный персонализм в принцип. Действительно же творческое воздействие протестантизма на современный мир затрагивает ту область, в которой современность сама по себе терпит нужду, а именно – религиозность². В этом аспекте у Трёльча

¹ Ibid. S. 22. S. 23 : «Поскольку значение протестантизма состоит именно в формировании этого религиозного индивидуализма и его внедрении в гущу повседневной жизни, с самого начала ясно, что он принимает значительное участие в создании современного мира». Ср. также в контексте цитаты предыдущего примечания : Ibid. S. 47 : «Меньшая сила сопротивления сама по себе не сделала этого. Напротив, протестантизм обладал разного рода созвучными современному миру стремлениями, которые позволили ему не просто уступить в этом конфликте, но слиться с новым, и слиться значительно сильнее, чем это по-своему удалось также и католицизму в культуре Контрреформации и в его современном развитии».

² *Troeltsch. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.* S. 88 : «Если речь идет о значении протестантизма для современного мира, то самый существенный и завершающий вопрос сводится к тому, в каком отношении его религиозная сила и основная идея находятся к религиозной сущности современного духа; коренится ли в нем принципиально и определяется ли им эта сущность, обладающая и в настоящее время относительной независимостью от отдельных культурных образований. Вопрос о значении протестантизма для возникновения современного мира не совпадает с вопросом о его значении для возникновения современной культуры. Ибо современная культура не тождественна с быющей в ней религиозной жизнью. Остается последний вопрос, вопрос о соотношении протестантской религиозности и современной религии, религии, которая хотя и связана с современным миром культуры, но не исчерпывается им». *Troeltsch. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt.* S. 206 f. : «В Англии – Локк и деизм, во Франции – учение Руссо о правах человека и религии чувства, в Германии – начатая Лейбницем, Лессингом и Кантом немецкая философия религии не создали сами новой религиозности, но послужили предпосылкой ее возникновения и способствовали ее внедрению в новый образ вещей, в новый идеал общества и культуры. Все это произошло не без протестантизма: негативно это стало возможным благодаря разрушению церковности, позитивно – благодаря подпитке многочисленными жизненными соками протестантизма; другими основаниями новой религиозности были последствия Ренессанса и гуманизма, а также совершенно негронутый конфессиональностью дух новой философии. С этой точки зрения протестантизм предстает как предпосылка и инициатор новой, специфически современной, конечно же, лишенной церковных чудес и древнехристианских догматов религиозности».

изменяется постановка проблемы: от вопроса о том, что конституирует Новое время, он переходит к вопросу о том, в чем оно нуждается; от вопроса о воздействии протестантизма на Новое время – к вопросу о воздействии Нового времени на протестантизм. Первый вопрос интересует его потому, что современность, по Трёлчу, не является самодостаточной, а нуждается в религиозно-метафизической спаянности¹. Второй – поскольку протестантизм сам по себе не способен содействовать современности в создании соответствующей ей религии без того, чтобы одновременно самому под воздействием Нового времени не претерпеть глубокого изменения². Поэтому данное служение протестантизма Новому времени не является, конечно же, собственно культурообразующим, – возможность такого воздействия христианства, по Трёлчу, осталась в прошлом, – но является, если можно так выразиться, культурно-терапевтическим.

¹ Один из «эмпирических законов истории» для Трельча формулируется следующим образом (*Troeltsch. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 92*): «...без религиозного основания, без метафизики и этики целостный и сильный дух культуры является невозможным». «Чисто фактически можно констатировать, что религия современного мира в решающей мере определена протестантизмом, и что в этом состоит его величайшее историческое значение. Конечно же это не однородный протестантизм, но глубоко и внутренне измененный...» Ср. также суждение Трельча об исторической зависимости трех новых сил (современного естествознания, преобразованной им философии и новой политической системы национальных великих держав) от старых сил (античность, христианство и романо-германский дух Средневековья), а также о том, что эта зависимость сохраняется: *Troeltsch. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt. S. 203*: «Однако зависимость нового от старых могучих сил объясняется не просто самим развитием истории, словно оно, так сказать, носит их в своей глубине. Напротив, новое оказывается совершенно неспособным осуществлять и оформлять жизненную волю, если одновременно не происходит самостоятельного, беспрерывного содействия каждой из трех старых исходных сил, которые при этом не просто продолжают взаимодействовать исключительно между собой, вступая в противоречия, контактируя, сливаясь и порождая дальнейшие формы, но вступают в самые разнообразные связи также и с новыми современными элементами и приводят к возникновению новых противоречий».

² *Troeltsch. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 30*: «...о воздействии протестантизма на становление современной культуры можно говорить только в отношении различных групп старого протестантизма, в то время как новый протестантизм сам является частью современной культуры и испытал с ее стороны глубокое влияние».

Таким образом, для самого протестантизма соотношение Средневековья и Нового времени, по мысли Трёльча, проявляется в соотношении старого и нового протестантизма. В этом процессе преобразования, и только в нем, впервые открывается то, что скрыто присутствовало уже у Лютера и Реформации в тех идеях, которые указывают на Новое время, но которые, однако, в своем историческом оформлении остались во власти Средних веков. Ибо главные реформаторские учения пребывают еще в плену средневековых вопросов, из которого им не позволяют вырваться даже ответы нового типа¹. Поэтому определение сущности протестантизма возможно исключительно лишь в качестве рефлексии относительно его соотношения со Средними веками и Новым временем². Это связано с тем, что в своем историческом оформлении протестантизм представляет собой переходное явление, полное внутренних противоречий³. Только распад его классической формы позволяет постигнуть его подлинную сущность. Правда, самого Лютера Трёльч в определенной мере освобождает от этого приговора. Хотя и у Лютера новое вплетено в средневековое, он все же возвышается до «сферы вневременного и общечелове-

¹ *Troeltsch*. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. S. 438 f; *Troeltsch*. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 32; *Troeltsch*. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt. S. 212, 214.

² Ср. формулировку, которую Рюккерт (*Rückert H.* Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1955. 52. S. 43–64, здесь : S. 48 или *Rückert H.* Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie. 1972. S. 52–70, здесь : S. 56) по праву называет мастерской: *Troeltsch*. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. S. 436: Протестантизм «в его существенных чертах и проявлениях есть, прежде всего, видоизменение средневековой идеи, и то несредневековое, современное, что в нем в значительной мере бесспорно присутствует, в полной мере осознается как современное только после того, как первая и классическая форма протестантизма разрушается или распадается».

³ *Troeltsch*. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt. S. 205: Реформация и протестантизм образуют «грандиозное и мощное переходное явление, однако не смысле всех тех исторических творений, которые расцветают и увядают, освобождая место для других, но в том смысле, что этим переходным положением проясняется вся их внутренняя сущность, которая своеобразным и неповторимым образом несет в себе соединение старого и нового. То есть выражение «переходное явление» обозначает не их бренность, о которой и до сего времени не может быть речи, но их противоречивую внутреннюю сложность». Кроме того, см. : S. 231.

ческого»¹. Выражение «религиозный индивидуализм», которым в равной мере обозначают как «прорывающийся в Лютере новый дух», так и дух Нового времени², напоминает о принципе субъективности, который, по мысли Гегеля, совершил свой решающий прорыв именно посредством Лютера. Все же избавление от всякого догматического содержания приводит Трёльча, как сказал бы Гегель, к дурной субъективности, к такому индивидуализму, который эмансипирует себя от власти всеобщего³. В итоге создается такое впечатление, что Трёльч перетягивает Лютера на сторону Нового времени еще более насильственно, чем это делал Гегель.

4. Развитие постановки вопроса, по Трёльчу

Попытки определить место Лютера и Реформации с точки зрения истории духа сами обусловлены духовно-исторически и являются, со своей стороны, проявлением все более обостряющейся борьбы вокруг соотношения богословского и духовно-исторического образа мысли. Притязание Гегеля на философское завершение богословия превращается у Трёльча в простое распоряжение богословским наследием в той мере, в которой вообще еще было возможно религиозно-философски реабилитировать это наследие после резкого падения его исторической значимости. Понятно, что тенденция к взаимному отчуждению увеличивалась. Диалектическая теология стремилась извлечь богословскую выгоду из духовно-исторического противостояния Нового времени и Реформации. Напротив, философские усилия отстоять «легитимность Нового

¹ Ibid. S. 231: «...это понятие «переходного образования» можно отнести только к протестантской церковности, точнее говоря, — к ортодоксальному старому протестантизму. Оно несправедливо по отношению к тому человеку, личность которого образует исходный и собирательный пункт всех этих сил, к самому Лютеру. По крайней мере, это обозначение можно отнести к Лютеру только с большим ограничением. ...Благодаря своей самобытности и силе своего религиозного переживания он возвышается... до сферы вневременного и общечеловеческого».

² Troeltsch. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 20 ff; Troeltsch. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt. S. 220.

³ Troeltsch. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 12 f: «Абсолютно сверхиндивидуальная связь порождает такую чудовищную силу, как вера в непосредственное сверхприродное Божественное откровение, силу, которой обладал католицизм...» Здесь можно было бы также задаться вопросом, каким образом, по Трёльчу, «сфера вневременного и общечеловеческого» (см. выше примеч. 67) соотносится с индивидуализмом.

времени»¹ шли дальше Трёльча и идентифицировали богословие как таковое со Средними веками. Теперь создается впечатление, что Лютер и Реформация имели лишь второстепенное значение в процессе смены эпох. Кажется, что доведенный до крайности богословский абсолютизм в полной мере демонстрирует свою невыносимость для человека и невольно узаконивает самоутверждение человека², эту основную черту духа Нового времени. Наряду с этим в богословии продолжают попытки привести богословскую и духовно-историческую точки зрения к взаимно плодотворному соотношению. Наряду с богословами-систематиками, такими как Пауль Тиллих, Эммануэль Хирш и Фридрих Гогартен, следует с благодарностью упомянуть историков и исследователей Лютера – Генриха Борнкамма, Вальтера фон Лёвениха, Вильгельма Паука и Ганса Рюккерта. Указанная задача требует продолжения работы.

II. Принципиальные соображения относительно определения места Лютера в истории духа

То, что после аналитических рассуждений я собираюсь привести еще некоторые соображения, может показаться излишним, особенно если учесть, сколько об этом уже размышляли и скольких усилий мысли потребовало бы совершение существенного шага вперед. Однако стремление оградить себя от трудностей дальнейшего осмысления было бы недостойно нашей задачи.

Настоящая тема и ее судьба требуют крайне обобщенной рефлексии для того, чтобы отыскать, где и как следует начинать новую тщательную работу над текстами, а именно такое занятие представляется плодотворным при обращении с историей, с целью дальнейшего прояснения нашей проблематики.

1. Неудовлетворительность причисления Лютера к Средним векам или Новому времени

Я исхожу из следующего наблюдения: чем дальше мы продвигаемся к центру богословия Лютера, тем сильнее становится впечатление, что его мысль находится в противоречии в равной

¹ Ср. книгу с таким названием, написанную Блуменбергом (*Blumenberg H. Legitimität der Neuzeit*. 1966). См. также: *Oberman H. A. Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall. Theologische Studien* 113, 1974.

² Ibid. S. 143 f. 59. Наиболее слабой стороной этой во многих отношениях интересной книги, пожалуй, является встречающаяся в ней интерпретация Лютера как радикального завершителя номинализма.

степени как с духом Средних веков, так и с духом Нового времени, причем противоречие по отношению к обеим эпохам сказывается в одних и тех же пунктах. Примером этому могло бы послужить понимание Лютером греха. С равным успехом можно было бы привести и другие примеры. И все они вместе выявили бы, вероятно, одну единственную фактическую реальность.

Данное предположение основывается на том известном факте, что Лютер в своей борьбе на два фронта свел к общему знаменателю столь непохожих противников, как так называемые паписты и так называемые мечтатели, схоласты и гуманистический богослов Эразм. Это означает, что неприятие Лютером той и другой стороны имело одно и то же основание¹. Даже если не принимать безоговорочно на веру распространенный тезис, согласно которому спиритуалисты и гуманисты всех оттенков находятся дальше от Средневековья и ближе к Новому времени, чем Лютер, следует все же признать в следующем: в находящемся в состоянии брожения XVI веке они представляли собой такое духовное направление, которое привлекает к себе симпатии современности уже по причине контраста по отношению как к Лютеру, так и к католической традиции. Мне представляется, однако, что те черты, которые характеризуют положение Лютера среди его современников, имеют помимо этого большое значение и для понимания его положения между эпохами.

Нельзя не согласиться с тем, что обычный культурно-исторический подход, которым в отдельных случаях спорно, но в основном все же блестяще и впечатляюще пользовался Трёльч, имеет отнесенную правомерность. Вне всякого сомнения, он обостряет зрение и позволяет лучше понять исторический аспект проблемы. Такой подход оказывается плодотворным эвристическим методом постановки вопроса о том, к Средним векам или к Новому времени должны быть отнесены те или иные явления в их целостности. Правда, изобилию исторических фактов, а также сложности их взаимного переплетения с нашей стороны чаще всего будет отвечать лишь дифференцирующее распределение – «частью так, а частью иначе». Лютер представляет для этого неисчерпаемый материал: от типично средневековых представлений о дьяволе до критических высказываний о Библии; от в высшей степени смелых

¹ См. по этому поводу известное высказывание Шмалькальденских артикулов: *Luther Martin. Werke. Kritische Gesamtausgabe* [Weimarer Ausgabe] 50; 245, 1–247, 4 (Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche 453, 16–456, 18).

актов разрыва с традицией до бережного сохранения существующего. «Бесконечно консервативный революционер», как сказал о нем как-то Трёльч¹. И даже в условиях такой исторической конфронтации, которая, казалось бы, должна привести к усилению его средневековых черт, определенные аспекты вынуждают делать поразительные утверждения о его новизне. Для Карла Маркса он оказывается старейшим немецким национальным экономистом, для Эрика Н. Эриксона – предшественником Зигмунда Фрейда².

Даже если данный способ интерпретации используется с высокой степенью чувствительности, так что за Средними веками уже ощущается Новое время, а за Новым временем еще чувствуется Средневековье, – поскольку обе эти эпохи не подлеполагаются, но одна проникает в другую, – все же и таким путем сложно приблизиться к существенному в Лютере. Причисление к Средневековью и Новому времени, согласно схеме «или... или», здесь не годится, это же относится и к схеме «и... и». Очевидно, здесь уместна лишь установка «ни... ни».

Мы пошли бы по неверному пути, если бы в свете подобных размышлений стремились изолировать богословский подход от соприкосновения с духовно-историческим подходом и захотели бы догматически оградиться от последнего. Неудовлетворительным здесь окажется даже то полюбовное определение соотношения, которое со времени возникновения исторического сознания служило формулой для описания сосуществования изменчивого и постоянного, преходящего и пребывающего, а именно различие оболочки и ядра, формы и содержания. Хотя интенция этой схемы понятна, однако она не отражает в достаточной мере всю сложность проблемы, поскольку в таком случае оказалось бы, что культурно-историческое рассмотрение затрагивает элементы одной лишь формы: формы мышления, стилевые формы, социальные формы и т. д., с которыми не соприкасается богословски значимое содержание. Получается, что культурно-исторический и богословский подходы отделяются друг от друга как формальный и материальный аспекты. Правда, рассмотрение истории с необходимостью разветвляется на множество точек зрения и подходов. Но именно это и заставляет ставить под вопрос резкую дихотомию истории духа и истории богословия. Можно было бы даже предположить, что в конце концов они придут

¹ *Troeltsch*. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt. S. 236.

² *Erikson E. H.* Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, 1958. S. 9, 53, 236, 238, 278 f.

к единству, если история надлежащим образом будет рассмотрена с богословской точки зрения. Для достижения здесь ясности необходимы две вещи: исследование предмета богословия в его отношении к истории, с одной стороны, и рассмотрение культурно-исторического подхода в его последних основаниях – с другой.

Проблемы такого рода возникают, разумеется, не только в связи с Лютером. И все же его образ в историческом контексте и в перспективе оказанного им исторического воздействия вынуждает, – можно, пожалуй, сказать, уникальным образом, – ставить вопрос об определении его места в истории духа и, вместе с тем, позволяет удивительно остро осознать проблему взаимного соотношения духовно-исторического и богословского способов рассмотрения. Это свидетельствует об историческом масштабе личности Лютера и объективной значимости его трудов. И это объясняет, почему разработка темы «Лютер и начало Нового времени» не может уклониться от напора общей проблемы понимания истории.

2. Сущность исторической взаимосвязи

Историческая взаимосвязь может, пожалуй, до некоторой степени быть осмыслена в категориях физической причинности и биологической эволюции. Однако эти инструменты осмысления истории не затрагивают существенного, специфически человеческого. Все действия и претерпевания, все восприятия и обнаружения, все наблюдения и прогнозы, все разрушения и оформления, общественные и индивидуальные жизненные процессы, непонимание и коммуникация, вражда и дружба, ненависть и любовь, отчаяние и надежда, неверие и вера – все это происходит в языковой среде и оформляется благодаря ей как мысль и слово, понимание и интерпретация. История как языковая взаимосвязь осуществляется, однако, в известной степени на двух уровнях: прежде всего, в непосредственной контроверзе текущего события и в соответствующем ей непосредственном воздействии на историю, так что слово становится делом, а дело словом. Но язык также институционализируется, и институты становятся средствами регулирования языка. Далее, история как языковая взаимосвязь осуществляется также в традиции фиксированного языка и в возможности его восприятия на большой временной дистанции, так что то, о чем когда-то думали и говорили, что переживали и решали, в другой ситуации проявляется по-новому и таким опосредованным образом оказывает воздействие на историю.

Поэтому исторический интерес склоняется к двум направлениям: он ставит вопрос, с одной стороны, об историческом гене-

зисе определенных явлений, а с другой – об их значимости для современности. Основной составляющей исторического интереса является первое: узнать, как что-то возникло. К этому естественно примыкает также и вопрос о его дальнейшем развитии, то есть о том, как происходит изменение формы. Сюда включаются также аспекты истории традиции и истории влияния в той мере, в которой и они способствуют прояснению исторического генезиса. Но они представляют собой одновременно и мост к интересу современности. Сознательно или бессознательно этот интерес современности ощущается почти во всяком историческом интересе. Но интерес современности одерживает верх, когда историческое наследие изучается взыскующим сердцем, ибо это наследие обещает дать нечто такое, в чем современность испытывает нужду. Правда, историческое исследование способно принести некоторый плод для современности лишь в том случае, если при этом осознается и принимается всерьез историческая дистанция.

«Лютер и начало Нового времени» – в рамках данной темы можно исследовать вопрос об исторических чертах образа Лютера, о становлении и развитии его личности, а в особенности – его богословия. В какой мере в тех влияниях, которые оказывали на него воздействие, а также в образе переработки им этих влияний проявились существенные черты мысли Нового времени? Нити, ведущие к Средневековью, на которые ранее обращали мало внимания, отмечаются сегодня все в большей и большей степени. Едва ли, правда, они в такой же мере подвергаются и осмыслению. В отличие от этого, сложно уловимым воздействиям на Лютера наступающего Нового времени в науке, на мой взгляд, не было уделено должного внимания. Это объясняется тем, что здесь уже недостаточно довольствоваться лишь литературными связями, но необходимо углубляться в очень тонкие проблемы: какие зачатки Нового времени присутствовали уже в оккамизме или в позднесредневековой мистике, а затем оказали воздействие на Лютера? В несколько топорном виде это можно сформулировать следующим образом: как соотносится современность *Via moderna*¹ и *Devotio moderna*² с

¹ Новый путь (*лат.*) – появившееся в конце XIV в. обозначение новых философских течений, в частности философии Оккама, в противоположность томизму и скотизму как *via antiqua* (старый путь). – *Примеч. ред.*

² Новое благочестие (*лат.*) – близкое к гуманизму духовное течение в Католической Церкви XIV–XV вв, зародившееся в Нидерландах. Его наиболее яркими представителями были так называемые Братья общинной жизни, в школах которых обучались Фома Кемпийский и Эразм Роттердамский. – *Примеч. ред.*

современностью Нового времени? Или в какой мере, несмотря на известные скудные связи Лютера с гуманизмом, гуманистический климат смог оказать на него воздействие или, по крайней мере, вызвать с его стороны реакцию? В какой мере на формирование его исторического самосознания и выразительного языкового стиля повлияло свойственное Ренессансу чувство жизни и времени?

Эту тему можно развить и в противоположном направлении, а именно делая предметом рассмотрения вклад Лютера в возникновение и дальнейший ход Нового времени: через ускорение – или же, напротив, замедление – тех процессов, которые шли и помимо него, через новые познания, которые преобразовались в прогрессивные исторические силы, или даже через такие формы мышления, которые только намного позднее стали исторически действенными, а возможно, все еще ожидают подобающего им внимания. Подобная постановка вопроса, выходя за рамки генезиса Нового времени, неизбежно затрагивает его дальнейшее течение вплоть до современности. Мы совершенно не в состоянии исследовать роль Лютера в возникновении Нового времени, не уносясь в открытое море Нового времени. Это оказывает обратное воздействие на то, каким образом при данном подходе рассматривается Лютер. Необходимая сама по себе сосредоточенность на биографических и в узком смысле исторических чертах его личности должна быть преодолена. Поэтому мы были вынуждены постоянно говорить о Лютере и Реформации на одном дыхании не для того, чтобы их отождествить, но чтобы обозначить то историческое излучение, которое в истории влияния Лютера продолжается вплоть до нашего времени. Тем самым и обозначенный прежде перелом переносится в сферу доминирования интересов современности, в вопрос о том, каким образом Лютер не просто когда-то повлиял на возникновение Нового времени, но как он способствует его сохранению в современности.

Если наша тема при таком подходе затрагивает все струны исторических интересов, тогда критическое осмысление применявшегося до сих пор духовно-исторического подхода заставляет задаться вопросом о том, действительно ли он применялся с надлежащей открытостью и широтой. Более основательно входить в назревшее сегодня критическое рассмотрение понятия истории духа как такового я сейчас, конечно, не могу. Если обратить внимание на сужение этого понятия и сведение его к некоторому подвергнутому абсолютизации частному аспекту, когда связи с другими аспектами несправедливо оказываются в пренебреже-

нии, то его расширение до культурной и социальной истории, предпринятое Трёльчем, показывает необходимость осуществления здесь разумных корректировок, а также то, каким образом эти корректировки должны быть осуществлены. Если, напротив, присоединиться к представлению о духе как движущей причине истории, которое – в несколько разжиженном по сравнению с Гегелем виде – стоит за привычным употреблением понятия «история духа», то по этому поводу можно заметить следующее: понятие истории духа неразрывно связано с задачей выделения обширных исторических периодов в соответствии с их характерными чертами, то есть осуществляемого физиогномически. В прояснении спорного понятия истории духа пока что может помочь понятие духа времени в смысле того, что находит выражение в облике того или иного времени.

3. К вопросу об определении эпох и периодов

Невозможно оспорить право исследовать историю в отношении эпох, заметных исторических моментов, в которые время словно задерживает дыхание, и в его потоке возникает некая остановка, или, как говорит Гегель, выражая противоположным образом ту же самую мысль, в которые создается впечатление, что дух после долгого медленного движения надевает семимильные сапоги¹. В этом смысле явление Лютера, без сомнения, является эпохальным. Если принять также во внимание, что оно расположено в рамках более широкого феномена смены эпох, то его эпохальный характер от этого не только не уменьшится, но, напротив, еще усилится. Бесспорной является также необходимость, отталкиваясь от таких эпох, очертить в обоих направлениях периоды, которые в зависимости от руководящего принципа деления могут иметь большую или меньшую протяженность и, соответственно, большие или меньшие переходные фазы. Чем универсальнее при этом охватываются многочисленные уровни жизни и событийные линии определенного временного периода, тем дальше друг от друга отстоят пороги этой эпохи и тем сложнее они становятся.

Периодизация по столетиям – практический прием, который обладает преимуществом абсолютно нейтрального характера обозначений и который, будучи применяем с хронологической широтой, оказывается не столь механическим, как может показаться. Но этого недостаточно. Когда сегодня для обозначения об-

¹ Hegel. Sämtliche Werke. Bd. 19. S. 266.

ширных периодов западной истории все еще используются весьма проблематичные наименования Античность, Средневековье и Новое время, – несмотря на то, что их изначальная гуманистическая интерпретация уже давно потеряла силу, – то в этом проявляется как соответствующая потребность, так и некое замешательство. Что речь здесь идет о глубоко отличных друг от друга эпохах, сомнений не вызывает. Однако из-за сложности самого предмета представляется невозможным дать им отражающее содержание наименование, которое получило бы всеобщее признание. Поэтому преимущество этих формальных наименований состоит в том, что они играют роль своего рода шифров, всегда оставляющих свободное пространство для новых попыток исторического осознания. Кроме того, гуманистическая оценка соотношения, по крайней мере Средневековья и Нового времени, вполне соответствует господствующему сегодня историческому суждению.

Если понимание личности Лютера достигается благодаря рассмотрению его положения между эпохами, то решающее значение приобретает определение сущности этих эпох. Очевидно, что так называемые Средние века как христианизированная эпоха образуют единый и связный исторический период, даже если его хронологические границы являются спорными, а характер синтеза христианства и культуры нуждается в критическом осмыслении. Гораздо сложнее определить сущность Нового времени. Это связано с тем, что этот период является незавершенным, и его собирательный образ постоянно изменяется в зависимости от перспективы. Эта изменчивость сказывается тем более, что в противоположность ярко выраженной непрерывности Средних веков в сущность Нового времени в известной мере как принцип вошла революция. Однако именно этим так называемое Новое время в ходе всех своих изменений резко отличается от периода Средних веков. Как самобытный исторический период оно ясно распознается по прогрессирующему освобождению от сакрального строя средневекового мира, а также по стремительному научно-техническому завоеванию мира.

В сопоставлении с этим Лютер, без сомнения, занимает в высшей степени сложное промежуточное положение: будучи тесно связан со Средними веками по своему происхождению, вследствие своего собственного изменения он находился с ними в более глубокой борьбе, чем кто-либо иной. Лютер был настолько сроднен с самим сердцем Средневековья, что именно здесь, а не где-нибудь на периферии, вступил с ним в противоречие. Напротив, утрен-

ней зарей Нового времени, насколько она тогда уже показалась, сам по себе он не был так уж сильно исполнен, но был скорее просто озарен ею со стороны, и тем в большей степени, чем очевиднее находился в фокусе своего времени. И все же, чем глубже Лютер и с этой стороны касался сущности того, что определяет эпоху, тем более он в определенном отношении опережал течение Нового времени и благодаря именно тому, что находился в оппозиции по отношению к его основной тенденции.

То, что сначала здесь в полной мере утверждается схема «и... и», а затем преобразовывается в схему «или...или», кажется противоречием. Чтобы не поддаться опрометчиво этому впечатлению, мы должны еще раз задаться вопросом о сущности признанной периодизации истории: что же, в конце концов, вообще, определяет период истории? Какова суть того, что его объединяет? Согласно обычному представлению, он является в определенной степени закрытой в себе монадой, – если в упрощенном виде¹ заимствовать у Лейбница это метафизическое понятие и применить его к проблеме истории, – монадой, которая определена некоторым принципом. Идеалистическое возведение сложных исторических величин к принципам, которые в них осуществляются, уже давно отступило перед более скромным прагматическим воззрением. И тем не менее обхождение с историческими периодами и стремление свести их к некоторой формуле выдает упрощающую склонность к их постижению как однозначных в конечном счете монад. Однако уже наблюдение, что своеобразие того или иного периода может определяться лишь путем сопоставления его с другим периодом и через выделение из него, свидетельствует не в пользу этого подхода. Более важно, однако, следующее.

Конститутивной для той или иной эпохи является совокупность целого ряда сохраняющихся на протяжении долгого времени данностей самого различного рода: географических и демографических факторов, факторов, обусловленных традицией, и т. д. Однако характерным при этом является не просто некое так или иначе сложившееся наличное положение дел, но присутствие некоторого задания, установление своего рода игрового пространства или некоторой ситуации борьбы, в которой разыгрывается проблематика определенной эпохи. Обостряя парадокс, можно сказать: ту или иную эпоху объединяет то, по поводу чего в ней

¹ Ср. : Heintel E. Die beiden Labyrinthe der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtung zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens. I. 1968. S. 59.

идет борьба. И как раз самоочевидные данности того или иного времени, являющиеся столь характерными для его облика, способствуют прояснению его черт прежде всего тем, что определяют игровое поле и правила игры, в границах которых разыгрываются великие споры этого времени. Для Средневековья таким объединяющим моментом, по-видимому, является длительная борьба за осознание дифференцированного в самом себе единства христианского мира, для Нового времени – борьба за изменение мира. То, в сколь значительной мере выпавший эпохе в удел спор принадлежит к ее сущности, проявляется не в последнюю очередь в том, что каждая эпоха находится во власти борьбы за выявление ее подлинного облика. И поскольку речь при этом всегда также идет и о постановке целей, затрагивающих человеческую жизнь и состояние мира, то можно сказать: всякая эпоха характеризуется свойственной ей сотериологической ситуацией.

Теснейшим образом с этим связано также и то, что никакая эпоха не является самодостаточной. Всякая эпоха выходит за свои пределы в трех направлениях. Прежде всего в направлении прошлого: она вынуждена считаться с не ею самой порожденными преданиями, с которыми она должна войти в столкновение, чтобы обрести духовную пищу, которая в свою очередь преобразуется в новые предания. Поэтому всякая эпоха характеризуется тем местом, где она вне самой себя имеет свои жизненные источники, а также тем, как она с этими источниками обращается. Далее, в направлении будущего: никогда не достигая своей цели, никогда не будучи совершенно удовлетворенной собой, всякая эпоха работает над своим изменением, стремится преодолеть саму себя. Не только революционными, но и консервативными стараниями о лучших временах она сознательно или бессознательно подготавливает те изменения, которые в конечном итоге превращаются в порог новой эпохи. И, наконец, всякая эпоха трансцендирует свое собственное конкретное время во временность как таковую. Человечество в любое время сталкивается с проблематикой возникновения и исчезновения, жизни и смерти, потерянного и исполненного времени, то есть с вечными вопросами человеческого бытия, которые хотя и никоим образом не остаются лишенными отпечатка времени в отношении их истолкования, однако во все эпохи воспламеняются в одних и тех же невралгических точках, ибо они порождаются временностью самого существования.

Эти три направления, в сторону которых всякая эпоха имеет, так сказать, открытые окна, связаны друг с другом как различные

измерения одной и той же реальности. Та задача, которая проистекает из специфической совокупности факторов той или иной эпохи, – то есть из ее сотериологической ситуации, если воспользоваться вышеприведенной формулой, – требует обдуманного слова, которое адекватно времени и в состоянии ответить на его проблемы. Но для этого оно должно в равной мере уделять внимание всем трем обозначенным направлениям: источнику великих исторических преданий, целевой сфере исторической ответственности, а также основополагающим вопросам исторического существования. Поэтому исторический анализ, который восприимчив к широте и глубине споров той или иной эпохи, должен будет обращать внимание и на противоречивое соотношение ситуации и слова. Под соотношением ситуации и слова я имею в виду используемое Трельчем в сфере нашей проблематики различие между средневековыми вопросами и данными на них Лютером несредневековыми ответами, кроме того исторические категории *challenge* и *response* Арнольда Тойнби, а также богословский метод корреляции Пауля Тиллиха¹, с помощью которого он соотносит порождаемые ситуацией вопросы с исходящими из христианского благовестия ответами. К этому нужно сделать лишь следующее критическое замечание: новый ответ изменяет саму постановку вопроса или предполагает изменение постановки вопроса. Ибо в понимании ситуации уже выдает себя предчувствие того, что необходимо для ее преодоления.

4. Корректировка ранее применявшегося метода определения духовно-исторического места Лютера

Результат нашего обширного экскурса в фундаментальную проблему понимания истории можно обобщить в следующем наблюдении: практиковавшийся прежде подход к определению духовно-исторического места Лютера односторонне, а потому ошибочно использовал принцип противопоставления. Этот подход утверждал всеобъемлющую и исключительную противоположность Средневековья и Нового времени, так что вопрос определения духовно-исторического места ставился методом простого обособления этих двух эпох. Вследствие этого он редуцировал принадлежность к той или иной эпохе до лишнего противоречий единообразия, а остающиеся противоречия были отнесены к сменяющим друг друга эпохам. Поэтому данный подход был

¹ *Tillich P. Systematische Theologie. Bd. I. 1955. S. 74 ff.*

не в состоянии в достаточной мере соответствовать богословской проблематике и послужил причиной кажущегося противоречия богословскому способу рассмотрения. Чтобы под влиянием этой критики не создалось ложного впечатления, что здесь отрицаются положительные стороны духовно-исторической постановки вопроса, необходимо прояснить три критические точки зрения.

Во-первых, столь характерный для перехода от Средних веков к Новому времени опыт освобождения понятным образом породил впечатление чисто антитетического отношения эпох друг к другу. Убеждающая сила самих наименований рассматриваемых периодов только усилила это впечатление. Несмотря на все, что здесь есть справедливого, определенная эпоха являет собой очень сложную реальность, если освободиться от представления о лишенной окон монаде. Противоположность Средних веков и Нового времени становится живой и дифференцированной только в контексте общего: в контексте устойчивых факторов, общих проблем и диалогической встречи эпох, которая по-настоящему начинается только после их отделения друг от друга. И как бы принадлежность к Новому времени ни требовала его утверждения и ни исключала средневековый мир в качестве уже минувшей возможности, «нет» не может быть здесь просто отрицательным, равно как и «да» лишенным критики.

Во-вторых, вследствие переходного от Средневековья к Новому времени расположения определенной исторической фигуры создается впечатление, что она предается власти противоречия между устаревшим и новым, а в особенности - власти прехождения. Однако в отношении Лютера мы сталкиваемся с противоположным явлением, поскольку в нем не произошло случайного смешения гетерономных элементов. Скорее в нем самом осуществился переломный процесс, полюсами которого были не просто позднее Средневековье и раннее Новое время, но, с одной стороны, являющийся предпосылкой самих Средних веков источник христианской веры, а с другой - будущее Нового времени, в которое бесконечно устремлено реформаторское понимание Евангелия. Таким образом, Лютер имел дело с такой реальностью, которая выходит за пределы как Средних веков, так и Нового времени. Именно благодаря этому он оказался способен обратить свою критику в обе стороны. Он вновь заговорил о сущности христианства и обнаружил, что она была искажена именно в христианизированную эпоху. Тем самым он в значительной мере способствовал завершению христианизированной эпохи.

Но в то же время Лютер препятствовал тому, чтобы становление Нового времени, которое началось как непосредственное следствие эпохи Средних веков, и далее продолжалось и завершалось таким же образом. Размежевание Нового времени и Средневековья осуществилось в сильно изменившихся условиях, поскольку произошло новое осмысление сущности христианства. Под влиянием Реформации христианская вера смогла вступить в соприкосновение с проблемами Нового времени не в средневековом, а в ином образе. Поскольку она не была тождественна с уходящей в небытие эпохой, она оказалась способной к конфронтации с новой эпохой, к которой средневековая форма христианства сама по себе не была бы способна. В этом проявилась, по замечательному выражению Гегеля, «бесконечная гибкость» христианства¹, благодаря которой оказалось возможным вступить в новую эпоху, не становясь ее добычей. О том, сколько опасностей угрожало этой возможности, а также о многочисленных неудачах, которые встретились на пути ее реализации, свидетельствует история старого и нового протестантизма.

В-третьих, если несколько скорректировать духовно-исторический подход в смысле той открытости и дифференциации, которых я смог коснуться лишь мимоходом, то исчезает нелепая конкуренция с богословским интересом. Адекватное понимание обладающего богословской значимостью предмета достигается в сфере такого исследования истории, которое самокритично сопротивляется своему сужению. Что богословская постановка вопроса действительно законна, следует из осознания того, что соотнесенность со временем принадлежит к сущности христианской веры. Слово, которого она должна держаться и которое она призвана передавать далее, не является застывшей формулой, мнимо изъятой из времени, но именно поэтому тем более ему подверженной. Скорее это живое событие слова, которое постоянно доказывает свое превосходство над временем тем, что, не теряя своего превосходства над ним, проникает в него. Поэтому каждый раз оно становится конкретным только в конфронтации с временной ситуацией, и только так оно являет свою силу. Потому и христианская вера не связана окончательно с каким-то определенным культурным периодом, даже если она и способна настолько тесно соединяться с той или иной эпохой, что та в своих жизненных проявлениях кажется тождественной с ней. Но хотя христианс-

¹ *Hegel. Sämtliche Werke. Bd. 11. S. 514.*

кая вера и не обречена на существование в рамках той или иной христианизированной культуры, пока она жива, она постоянно осознает себя ответственной за всю жизнь эпохи. Таким образом, богословская постановка вопроса только выигрывает, если благодаря адекватному включению в рассмотрение культурно-исторических аспектов она ограждается от псевдобогословского сужения. Но и при неадекватном примешивании этих аспектов она конечно же становится псевдобогословием в не меньшей мере. Дальнейшее прояснение этого вопроса могло бы стать задачей основного богословия.

III. Перспективы дальнейшего осмысления проблемы

Моя трактовка темы «Лютер и начало Нового времени» может показаться многословной и чересчур претенциозной. Меня самого не покидает чувство, что я так и не продвинулся далее хотя и необходимой, но все же только подготовительной работы. Теперь имело бы смысл обратиться к детальной работе над текстами, – о которой я уже сказал, что она является преимущественно плодотворным занятием при обращении с историей, – чтобы на конкретном примере продемонстрировать установленную структуру проблемы. Моим намерением было осуществить это на примере понимания Лютером греха¹. При этом, с одной стороны, стояла бы задача опровергнуть один неверный аргумент Трельча, а с другой стороны, было бы прояснено своеобразное противоречивое соотношение между ситуацией Нового времени и мыслью Лютера. Трельч ошибочно выводит лютеровское понимание греха из августиновско-средневекового образа мысли, в то время как оно существенно отличается не только от схоластического, но и от августиновского представления. Новизна реформаторского сознания неразрывно связана с этим отличием. В этом же месте, и, конечно, еще более очевидно, разверзается глубокая пропасть, отделяющая лютеровское понимание греха от Нового времени. Создается впечатление, что Новое время в своем главном течении не просто недооценивает значение греха, но вообще потеряло всякое представление о том, что понимается под

¹ Ср. мою статью : *Ebeling G. Theologie zwischen reformatorischem Sündeverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen // Ebeling G. Wort und Glaube. Bd. III. Tübingen. S. 173–204.*

грехом. Теперь следовало бы показать, что лютеровское понимание греха способно вскрыть эту ситуацию гораздо острее, чем схоластическое представление, поскольку оно в состоянии более точно выявить ее причины. Черты Нового времени проявляются у Лютера именно в способности вступить в спор относительно Нового времени. В отрыве от понимания греха связь Лютера с Новым временем утрачивает свой специфический характер вне зависимости от того, считаем ли мы, что черты Нового времени коренятся у Лютера в идее личности или в идее свободы. Без правильного понимания греха богословие погружается в морализм. К этому сводилась в эпоху Просвещения и сводится сегодня опять неверная адаптация к Новому времени. Однако это означает предательство не только по отношению к Лютеру, но и по отношению к Новому времени.

КАРЛ БАРТ

(1886–1968)

Карл Барт родился 10 мая в Базеле. Студенческие годы он провел в университетах Берна, Берлина (прежде всего под руководством Адольфа фон Гарнака), Тюбингена и Марбурга (у Вильгельма Германа). В 1911–1921 гг. Барт служит пастором в г. Саффенвиле швейцарского кантона Ааргау. В это время он отходит как от богословского направления религиозного социализма, так и от либерального богословия. В 1913 г. Барт вступает в брак с Нелли Гофман. В 1916–1918 гг. Барт работает над комментарием к Посланию апостола Павла к римлянам, благодаря которому получает приглашение стать почетным профессором на кафедре реформатского богословия университета г. Гёттингена. В 1921 г. Барт откликается на это приглашение. Годом позже появляется второе, полностью переработанное издание «Послания к Римлянам». Теперь Барт открыто говорит о «бесконечной качественной разнице» между Богом и миром. В том же году Барт совместно с Гогартемом, Турнейзеном и Мерцем основывает журнал «Между времен», ставший рупором диалектической теологии (1923–1933). В 1925–1929 гг. Барт в качестве профессора преподает догматику и богословие Нового Завета в Мюнстере, и в 1930–1935 гг. систематическое богословие в Бонне. С 1929 г. в работе Барта поддерживает его верная помощница Шарлоте фон Киришбаум. Те внутрицерковные споры, которые разворачиваются в гитлеровское время по поводу религиозных представлений «немецких христиан», а также глубоких повреждений протестантизма (прежде всего благодаря так называемому естественному богословию), приводят к обострению противоречий между Бартом и Гогартемом (и другими прежними союзниками), к политическим и богословским разделениям. Даже Эмиль Бруннер, соратник Барта с самого момента зарождения диалектической теологии, слышит с его стороны однозначное «Нет!» и подпадает под подозрение в приверженности «естественному богословию». 31 мая 1934 г. на синоде по вопросам вероучения в г. Бирмен принимается



важная, составленная Бартом «Богословская декларация». В 1935 г. из-за отказа принять присягу на верность Гитлеру Барт лишается кафедры. Он получает приглашение стать профессором в университете г. Базеля, в котором преподает с 1935 г. до выхода на пенсию в 1962 г. Карл Барт умер 10 декабря 1968 г. в Базеле.

Богословие Барта можно разделить на следующие периоды: 1. Новые нелиберальные начала до «Комментария на Послание к Римлянам». 2. Диалектическая теология: до проекта «Церковной Догматики» (1927). 3. Догматическое богословие: «Церковная Догматика». После разрыва Барта с либеральным богословием все его усилия направлены на утверждение идеи суверенитета Бога. Это означает, что больше недопустимо рассматривать богословие как своего рода вид антропологии или человеческое учение о религии. Богословие основывается исключительно на откровении Бога в Иисусе Христе. «Христос в нас является не тем, чем являемся мы, но Христом в нас». В период диалектической теологии Барт говорит о Боге прежде всего как о судье, а позднее акцент переносится на представление о милующем Боге. Центральными темами «церковной догматики» (ЦД) являются учение об избрании (ЦД Т. II. 2) и учение о примирении (ЦД Т. IV).

В настоящую хрестоматию включены следующие работы:

- *Barth Karl. Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack (1923) // Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I / J. Moltmann/.* hrsg. München, 1977. S 323–347.
- *Barth Karl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922) // Barth K. Vorträge und klein Arbeiten 1922–1925. Zürich, 1990. S. 148–175.*

Переписка Карла Барта с Адольфом фон Гарнаком

В 1923 г. Адольф фон Гарнак, личность которого воплощает в себе либеральное направление протестантизма, а вместе с тем и все то, против чего был направлен протест Карла Барта, открыто выступил с «пятнадцатью вопросами к богословам, презирающим научную теологию»¹. Барт дает на них «пятнадцать ответов господину профессору фон Гарнаку»² и тем самым кладет начало переписке, показавшей всю глубину разделяющих их противоречий. Можно сказать, что в этой пе-

¹ Die Christliche Welt. 1923. 37. Heft 1/2.

² Ibid. Heft 5/6.



реписке встречаются две различные эпохи немецкого богословия.

Адольф фон Гарнак (1851–1930) известен прежде всего как церковный историк, автор классического трехтомного «Учебника по истории догматов» (1886–1890), а также «Очерка истории догматов» (1889–1891). Особое внимание Гарнак уделяет процессу эллинизации христианства, который он рассматривает как чуждое подлинному христианству явление. Другой важной работой Гарнака является книга «Сущность христианства», печатный вариант курса лекций, прочитанных им в 1900 г. в Берлине.

Следуя традиции ричлианской либеральной богословской школы, Гарнак утверждает веру на результатах историко-критического исследования. Он пытается выразить подлинное содержание веры помимо всех догматических утверждений, придерживаясь при этом лишь библейского образа Иисуса. Это действительное содержание веры Гарнак отождествляет с изначальным учением Иисуса. Гарнак проводит различие между Евангелием Иисуса и Евангелием об Иисусе. Евангелие об Иисусе не является частью того Евангелия, которое возвещает сам Иисус. То есть проповедь Иисуса не содержит ничего из того, что стали проповедовать о Нем впоследствии. Здесь нашли свое отражение классические представления либерального богословия.

Благовестие Иисуса можно, согласно Гарнаку, свести к следующим трем положениям, составляющим основу Евангелия¹:

- Царство Божие есть действительность, уже сейчас присутствующая в человеке;
- Бог является Отцом и абсолютной ценностью человека;
- Высшая праведность, которую проповедует Иисус, есть заповедь любви.

Гарнак называет эти положения «простым учением Иисуса», которое возможно извлечь из Евангелия с помощью исторического метода. Им руководствует при этом также апологетический интерес — указать на то, что неподвластно никаким научным нападкам на христианство. Поскольку христианство и укоренено в истории, представляет собой историческую действительность, то путем исторического метода можно пробиться к тому подлинному изначально-

¹ См.: Hägglund B. Geschichte der Theologie. Ein Abriß. München, 1983. S. 307.

му провозвестию Иисуса, которое являет вечную, истинную, идеальную религию.

В свою бытность еще студентом Карл Барт учился у Гарнака в Берлине. Позже встреча двух богословов происходит на одной из студенческих конференций в швейцарском городе Аарау в 1920 г. Барту в это время исполнилось 34 года, Гарнаку же было около 70. Уже тогда выявилось полное взаимное непонимание между ними. Доклад Карла Барта показался Гарнаку возмутительным. А спустя три года появились те 15 вопросов «богословам, презирающим научную теологию», которые мы публикуем ниже.

Основными понятиями, с которыми так или иначе связан каждый из 15 вопросов Гарнака, являются «историческое знание» и «критическое размышление». Эти слова отражают научный характер предшествующей либеральной богословской традиции. Именно на преодоление этой научности было направлено новое богословское веяние, и это очень хорошо почувствовал Гарнак. Он предостерегает, что без «исторического знания» и «критического размышления» богословию угрожает опасность подмены «подлинного Христа на воображаемого». «Без исторического знания и без глубокого уважения к морали», говорит Гарнак, ставится под сомнение возможность религиозного воспитания. С отказом от научного метода в богословии оно становится беззащитным перед лицом безверия и варварства. Грех, который в духе ричлианского богословия понимается как недостаток благоговения и любви, преодолевается на путях объективного познания Божия величия, никакие парадоксы и прихоти здесь недопустимы.

Карл Барт объясняет свое недовольство научным либеральным богословием тем, что оно слишком отдалилось от своего подлинного предмета. Темой богословия, согласно Барту, является откровение Божие, которое он противопоставляет высшим проявлениям человеческой деятельности. «Между истиной Божией и нашей истиной возможно лишь противоречие, соотношение Или—Или». Не существует переходных этапов на пути от одной истины к другой, здесь можно говорить только о «новом рождении»: «Только через рождение от смерти к жизни — исключительно на том пути, которым идет Сам Бог и который есть Он Сам, — мы приходим от человеческой истины к истине Божией».

Гарнак не соглашается с таким радикальным отделением христианского откровения от культурной и духовной жизни. Ему неясно само бартианское понятие откровения, а также непонятно соотношение опытного переживания Бога и веры, которые, согласно Барту, от-

личаются между собой, как земля и небо. Барт разрывает, по мысли Гарнака, ту связь, которая связывает Бога и культуру, веру и сферу человеческого бытия. Такое разделение, по мысли Гарнака, с необходимостью ведет к безбожию и варварству.

В пространном ответе Барт со свойственной ему категоричностью только заостряет свою позицию: Нет, Бог совершенно не причастен к тому, что говорится о Нем в культуре. Только в этом радикальном «Нет», на которое указывает откровение, и становится возможным познание Бога как Бога, а творения — как дела Творца. Напротив, как раз то, что говорится о Боге в культуре, не уберегает от безбожия, но только провоцирует его.

В своем последнем письме Гарнак прерывает дискуссию: важность проблем слишком велика для того, чтобы обсуждать ее на страницах журнала. Гарнак радикален по-своему: апостол Павел, Лютер, Барт для него всего лишь представители богословской мысли, которую следует отличать от самого евангельского свидетельства. Гарнак призывает Барта не упорствовать в своем Или—Или и не отвергать иных путей: «...он всего лишь играет на *своем* инструменте, у Бога же есть помимо него еще и другие инструменты». Дискуссия не дала никакого результата, она лишь вновь показала ту пропасть, которая разделяет два направления богословской мысли.

I.

**Пятнадцать вопросов богословам,
презирающим научную теологию**

1. Является ли религия Библии – или содержащиеся в Библии откровения – чем-то столь бесспорным, что о вере, культе и жизни можно говорить просто на основании «Библии»? Если же они таковой бесспорностью не обладают, то можно ли установление содержания Евангелия доверить лишь субъективному «опыту» или «переживанию, и не нужны ли для этого историческое знание и критическое размышление?

2. Является ли религия Библии – или содержащиеся в Библии откровения – чем-то столь однозначным и ясным, что для верного понимания их смысла не нужны ни историческое знание, ни критическое размышление? Являются ли они, наоборот, чем-то настолько непостижимым и неопишуемым, что нужно лишь дожидаться того, когда они сами воссияют в сердце, ибо они недоступны для душевных и духовных способностей человека? Или же оба допущения ложны, и для понимания Библии нет нужды ни во внутренней открытости, ни в историческом знании и критическом размышлении?

3. Отличается ли опытное переживание Бога от пробуждения веры, или же оно совпадает с верой? Если этот опыт не совпадает с верой, то в чем его отличие от неконтролируемой фантазии? Если же они тождественны, то может ли такой опыт возникнуть иначе как из проповеди Евангелия? И как возможна такая проповедь без исторического знания и критического размышления?

4. Противоречит ли опытное переживание Бога всем прочим переживаниям и является ли оно несовместимым с ними? Как можно избежать необходимости радикального бегства из мира? Как можно разрешить следующий софизм: бегство из мира основывается на собственном волеизъявлении, следовательно, является чем-то мирским, а значит, мира избежать нельзя?

5. Если Бог и мир (жизнь в Боге и мирская жизнь) представляют собой совершенные противоположности, то как можно понять ту тесную взаимосвязь и даже отождествление любви к Богу и любви к ближнему, которое образует сердцевину Евангелия? Как возможно такое отождествление без глубокого уважения к морали?

6. Если Бог и мир (жизнь в Боге и мирская жизнь) являются совершенными противоположностями, то как тогда возможно ре-

лигиозное воспитание, то есть научение добру? И как возможно воспитание без исторического знания и без глубокого уважения к морали?

7. Если Бог абсолютно не является тем, что говорится о Нем исходя из развития культуры и присущих ей знания и морали, то как можно оградить эту культуру и самого себя на продолжительное время от атеизма?

8. Если пантеизм Гёте, представление о Боге Канта или что-либо подобное только противоречит истинным высказываниям о Боге, то как можно избежать того, чтобы эти высказывания были отданы на растерзание варварству?

9. Если же, однако, верно обратное, и здесь, как в любом физическом или духовном процессе развития, противоположности образуют собой ступени, а ступени противоположности, то как можно овладеть этим основополагающим познанием и разработать его без исторического знания и критического размышления?

10. Если познание того, что «Бог есть любовь» представляет собой высочайшее и окончательное познание Бога, а любовь, радость и мир являются сферами этого познания, то как можно постоянно находиться в подвешенном состоянии, как можно желать обособить промежуточные ступени христианского опыта и сделать их ужасы вечными?

11. Если все еще действителен освобождающий призыв: «что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том помышляйте»¹, то как можно возводить преграды между опытом Бога и добром, истиною, красотой, вместо того, чтобы соединить их с опытом Бога посредством исторического знания и критического размышления?

12. Если всякий грех является ничем иным, как только недостатком благоговения и любви, то как еще можно оказывать влияние на этот недостаток, если не посредством проповеди о Божием святом величии и о Божией любви? Как можно примешивать сюда всевозможные парадоксы и прихоти?

13. Если верно, что все бессознательное, чувственное, нуминозное, фаскинозное и т. п. пребывает где-то на дочеловеческом уровне до тех пор, пока не будет схвачено, определено, очищено и сохранено в своем законном своеобразии с помощью разума, то как можно этот разум ругать и даже стремиться его искоренить?

¹ Фил 4. 8.

И чего можно ожидать, если эта геростратова работа уже выполнена? Не восстает ли уже сейчас из праха гностический оккультизм?

14. Если средоточие Евангелия образует личность Иисуса Христа, то как иначе можно обрести основание для достоверного и общезначимого познания этой Личности, если не с помощью критически-исторического исследования, дабы не подменить подлинного Христа на воображаемого? Как еще можно провести такое исследование, если не с помощью научного богословия?

15. Существует ли еще какое-либо иное богословие, – при всей его инертности, близорукости и многих других болезнях, – наряду с тем, которое находится в прочной взаимосвязи и кровном родстве с наукой вообще? И если таковое существует, то в какой мере оно обладает силой убеждения и какова его ценность?

Берлин – Груневальд

Адольф Гарнак

II.

Пятнадцать ответов господину профессору Гарнаку

По поводу заголовка: Тот, кто выражает недовольство научной протестантской теологией в той форме, которую она приняла в значительной мере со дней пиетизма и Просвещения, а в особенности в последние пятьдесят лет немецкого прошлого, не обязательно должен уже «презирать» «научную теологию» вообще. Это недовольство в действительности сводится к тому, что *эта* теология слишком отдалилась от своей (в последний раз отчетливо поставленной в эпоху Реформации) темы.

1. В качестве темы теологии можно было бы, помимо «религии» и «откровений» Библии, рассматривать также единое *Откровение Божие*. Тогда «историческое знание», конечно, могло бы нам указать, что передача «содержания Евангелия», во всяком случае, по его собственному слову, может осуществляться только через воздействие *самого* этого «содержания». Результатом же «критического размышления» могло бы быть осознание того, что это слово Евангелия обосновано сущностью предмета (взаимосвязь между Богом и человеком) и таким образом оно заслуживает серьезного к себе отношения. Тогда «научностью» теологии была бы ее свя-

занность с памятью о том, что ее объект еще *раньше* был субъектом и должен им оставаться, что никак не связано с «опытом» и «переживанием» как таковыми.

2. «Внутренняя открытость» – опыт, переживание, сердце и тому подобное с одной стороны, и «историческое знание», «критическое размышление» – с другой, могут в равной степени как помогать, так и препятствовать «пониманию» Библии или же могут вообще не играть никакой роли. «Понимание» Библии достигается не посредством тех или иных «душевных и духовных функций», но силою Духа, который тождественен ее содержанию, и достижение это осуществляется в *вере*.

3. Следовательно, так называемый «опыт Бога» настолько отличается от совершаемого Богом пробуждения веры, насколько земля отстоит от неба, и *в действительности* не отличается от «неконтролируемой фантазии». Но почему же он не может быть в большей или меньшей степени ясным симптомом и свидетельством пробуждения веры? *Вера на самом деле* происходит из проповеди, проповедь же (как бы ни обстояло дело с «историческим знанием» и «критическим размышлением» проповедника) осуществляется «через слово Христа»¹. Задача теологии совпадает с задачей проповеди. Она состоит в том, чтобы воспринять слово Христа и передать его. Почему бы при этом «историческое знание» и «критическое размышление» не могли бы выполнять своего рода подготовительную функцию?

4. Пробужденная Богом вера никогда не сможет вполне избежать необходимости более или менее «радикального» протеста по отношению к *этому* миру, ибо она является надеждой на обетованное невидимое. Теология, которая каким бы то ни было образом утрачивает понимание принципиальной дистанцированности веры по отношению к *этому* миру, в той же мере утрачивает также представление о Боге как о Творце. Потому что именно «совершенная противоположность» между Богом и миром, *Крест*, представляет собой единственный путь, на котором мы как люди можем осознать изначальное и окончательное *единство* Творца и

¹ К. Барт цитирует здесь Рим 10, 17 в той форме текста, которая отражена в лютеровском переводе Библии на немецкий язык. Она отличается от *textus receptus* и, соответственно, синодального русского перевода, в котором стоит «от слова Божия». То же чтение, что и в немецкой Библии, отражено в русском переводе еп. Кассиана (Безобразова), но там родительный падеж греческого оригинала понимается как объективный, и поэтому выражение принимает вид «*через слово о Христе*». — *Примеч. ред.*

творения. Софистикой является не представление о том, что даже и наш протест против мира не может оправдать нас перед Богом, но обычное стремление избежать креста с помощью упрощенной идеи творения.

5. Именно то, что в Евангелии любовь к ближнему ставится на один уровень с любовью к Богу, является наиболее убедительным свидетельством того, что соотношение между нашей «жизнью в мире» и нашей «жизнью в Боге» представляет собой «совершенную противоположность», которая преодолевается только чудом Самого вечного Бога. Существует ли в мире какая-либо более необычная, непостижимая, более нуждающаяся в откровении Божиим реальность, нежели наш «ближний»? «Глубокое уважение к морали», да, но *любим* ли мы нашего ближнего, способны ли мы на это? Если мы *его не любим*, то как тогда быть с нашей любовью к Богу? И что более ясно, чем эта «сердцевина» (не Евангелия, но закона), указывает на то, что Бог не животворит того, кого не умертвил еще прежде?

6. «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день».

7. То, что говорится о Боге на основании «развития культуры и присущих ей знания и морали» как отражение особого «опыта Бога» (например, опыта войны) может иметь свою ценность и значимость, в сравнении с аналогичными представлениями примитивных народов, не обладающих еще такими высокими ценностями (например, высказывания теологов войны любых стран). В любом случае, *подобные* высказывания, не могут рассматриваться как «проповедь Евангелия» (3.). А *ограждают* ли они культуру и кого-либо «от атеизма», а не наоборот *насаждают* его, будучи сами порождены политеизмом, – все это в каждом отдельном случае остается *открытым* вопросом.

8. «Истинные высказывания о Боге» возможны вообще лишь в том случае, если они возникают не благодаря каким-нибудь вершинам культуры или религии, но основываются на *Откровении*, и значит – возникают из состояния *суда*, в котором пребывают наряду со всеми человеческими высказываниями об этом предмете также суждения Гёте и Канта. Беспокойство Шлейермахера по поводу «варварства» нужно отвергнуть как несущественное и не относящееся к существу дела. Ибо Евангелию в такой же степени нет дела до «варварства», как и до культуры.

9. Хотя человеческие высказывания о Боге и могут соотноситься *между собой* таким образом, как это имеет место и «во всех физи-

ческих и духовных процессах», то есть когда «противоположности образуют собой ступени, а ступени противоположности», но между истиной Божией (которую можно высказать и человеческими словами) и нашей истиной возможно лишь противоречие, только соотношение Или-Или (и теология, во всяком случае, должна «овладеть» этой истиной и ее «разработать»!). На нашу долю в качестве как первого, так и последнего слова остаются лишь смирение, тоска и мольба. Путь от старого мира к новому – это не ступенчатый путь, это не развитие в каком бы то ни было смысле, но новое рождение.

10. Если познание того, что «Бог есть любовь» является *наивысшим и окончательным познанием Бога*, то как можно все время поступать так, будто оно уже достигнуто? Не является ли этот «момент перехода» настолько же продолжительным, как и само *время*? Не является ли *наша* вера одновременно и неверием? Или мы должны верить в *нашу веру*? Не живет ли она за счет того, что она есть вера в Божие обетование? Разве мы спасены в чем либо ином, а не в надежде?

11. «И мир Божий, который *превыше* всякого ума...», Фил 4. 7. «Преграда» этого «*превыше*» существенна и непреодолима. Если мир Божий «*соблюдает сердца наши и помышления наши во Христе Иисусе*» и делает тем самым наставление Фил 4. 8 («Что только истинно...») *принципиально возможным*, то делает это он как *таковои*, он как нечто *превышающее* всякий ум. Существует взаимосвязь между миром Божиим и тем, что мы называем добрым, истинным и прекрасным, но эта взаимосвязь является именно той «преградой», тем Божественным *кризисом*¹, на основании которого только и возможно всерьез говорить о добре, истине и красоте.

12. Если грех все же есть нечто большее, чем просто «недостаток благоговения и любви», а именно *отпадение* человека от Бога и его гибель в стремлении достичь такого уподобления Богу, конец которого есть *смерть*, тогда проповедь (теология) о Божием святом величии и любви является задачей, которая, по всей видимости, не может оградить наш человеческий разум и наше слово от того, чтобы следовать путем *чудес*. Пусть *обывательское* богословие говорит о «всевозможных парадоксах и прихотях». Тот, кто в состоянии эту же самую (именно *эту же самую!*) задачу разрешить более

¹ Барт обыгрывает здесь исходное значение греческого слова *krisis*, то есть «суд». — Примеч. ред.

простым путем, пусть покажет, как это возможно. Историческое знание говорит нам, что Павел и Лютер сделать это были не в состоянии.

13. Какая же это богословская традиция, отправляясь от апофеоза «чувства», благополучно погрязла сейчас в ужасном болоте психологии бессознательного? Кому удалось открыть какие-то особые «религиозные» источники познания помимо критического разума? И по поводу «гностического оккультизма»: какой теологии явным образом постоянно угрожает опасность утратить своего талантливейшего последователя в лице доктора Штайнера?

14. Достоверное и общезначимое познание личности Иисуса Христа в качестве средоточия *Евангелия* не может осуществляться никак иначе, как только по *вере*, которую пробуждает Бог. Критическо-историческое исследование означает закономерный и необходимый конец *тех* «оснований» этого познания, которые, в сущности, таковыми вообще не являются, ибо они положены не Самим Богом. Кто все еще не осознал (а мы все до сих пор *еще* этого не осознали), что мы уже не знаем Христа по плоти, тот может позволить себе сказать о критической библейской науке: чем радикальнее она запугивает, тем лучше для нее самой и для существа дела. Быть может, именно этим «историческое знание» может содействовать решению собственной задачи теологии.

15. Если бы теология вновь обрела мужество быть объективной, мужество быть свидетелем *слова* об Откровении, о суде и о любви Бога, то могло бы оказаться *так*, что именно «наука вообще» должна была бы стремиться к «прочной взаимосвязи и кровному родству» с *теологией*, а не наоборот; потому что и с юристами, медиками и философами дело, быть может, обстояло бы лучше, если бы они знали то, что должны бы знать богословы. Или же нынешнее случайное *opinio communis* других должно стать инстанцией, сообщающей нашему делу «силу убеждения» и «ценность»?

Гёттинген

Карл Барт

III.

Открытое письмо господину профессору К. Барту

Глубокоуважаемый Коллега!

Я благодарю Вас, что Вы не оставили без внимания мои «пятнадцать вопросов»; ведь они были адресованы в том числе и Вам, и даже прежде всего Вам.

Благодаря Вашим «Ответам» кое-что прояснилось, но именно поэтому стали более отчетливыми существующие между нами расхождения. В дальнейшем я попытаюсь это сформулировать. Кое-что, правда, осталось для меня совершенно темным или стало еще более неясным, как прежде всего Ваш ответ на мой первый вопрос. Несмотря на мои горячие усилия он мне абсолютно непонятен. Но поскольку от этого основополагающего вопроса зависит очень многое, густым туманом здесь остается покрытым главное — я имею в виду Ваше понятие «Откровения».

По поводу заголовка моих вопросов и пункта 15: Вы рассматриваете современное научное богословие как неустойчивый и переходящий продукт, сформировавшийся в эпоху, начавшуюся со времен пиетизма и Просвещения, и обладающий лишь значимостью случайного *contingit opinio*. Я же вижу в этой научной теологии единственно возможный способ овладения предметом соответственно познанию, способ, являющийся одновременно и старым и новым, — новым, ибо только начиная с XVIII века он обрел полную ясность и зрелость; старым, поскольку он существует так же долго, как и мыслящие люди. Вы говорите: «задача теологии совпадает с задачами проповеди»; я возражаю: задача богословия совпадает с задачами науки вообще; смысл же проповеди в том, чтобы в чистом виде представить задачу христианина как свидетеля Христа. Вы превращаете богословскую кафедру в кафедру для проповеди (и стремитесь то, что называется «богословием», распределить между светскими дисциплинами); я предупреждаю Вас, исходя из общей церковной истории, что такое стремление ведет не к созиданию, а скорее к растворению; или же Ваше провозвестие должно действовать лишь в качестве «фермента»? Но за такое никому не следует браться, и, безусловно, не в этом состоит также и Ваше намерение. Но я все же отношусь к этому ферменту с уважением как к мужеству быть объективным, мужеству быть свидетелем.

По поводу вопросов 2 и 3: я не понимаю, что же, по Вашему мнению, останется, если необходимо все, касающееся понимания

библейской религии, – «внутреннюю открытость», «опыт», «переживание», «сердце», «историческое знание», «критическое мышление», – принципиально свести к *tabula rasa*. Вы говорите: «Понимание религии Библии достигается силою Духа, Который тождественен ее содержанию, и достижение это осуществляется в *вере*», однако поскольку потом Вы продолжаете: «Следовательно, так называемый “опыт Бога” настолько отличается от совершаемого Богом пробуждения веры, насколько земля отстоит от неба, и в действительности не отличается от “неконтролируемой фантазии”», это «следовательно» оказывается для меня столь же неясным, как и уместность используемого здесь Вами образа и как Ваше определение взаимной соотнесенности опытного переживания Бога и веры. Но говорить о непонятом я не могу. К моей радости, Вы подписались под тезисом: «Вера происходит из проповеди через слово Христа». Однако, подобно тому, как ввиду церковноисторических реминисценций мне представляется фатальным уже употребление слова «Христа» вместо «Иисуса Христа», мое подозрение только усиливается относительно того контекста, в котором Вы (к вопросу 14) используете высказывание Павла: «Мы не знаем больше Христа по плоти». То есть мы больше не знаем евангельского, исторического Иисуса Христа? Как я должен это понимать? Согласно теории об особом внутреннем слове? Или согласно какой из множества других субъективистских теорий?

К вопросу 4: Мне больно, что на этот вопрос Вы дали только очень туманный ответ: «Пробужденная Богом вера никогда не может вполне (!) избежать необходимости более или менее (!) «радикального» протеста по отношению к этому миру, ибо она является надеждой на обетованное невидимое». Вы еще сами не разобрались в этом пункте? Тогда было бы лучше отложить ответ. В его половинчатом звучании ему недостает или познания, или мужества свидетельства.

К вопросу 5: На мой вопрос касательно любви к Богу и любви к ближнему Вы ответили, указав на проблематику понятий «ближний» и «любовь к ближнему». Это характерно для Вашего богословия, но не для Евангелия, которое такой проблемы вообще не знает. Мне представляется, что Ваши рассуждения весьма значительно расходятся с простым Евангелием.

К вопросу 6 (возможность религиозного воспитания): Вы ответили просто цитатой Ин 6. 44; если это все, что Вы можете по этому поводу сказать, то Вы осуждаете всю христианскую педагогику и разрываете, подобно Маркиону, всякую связь между верой и чело-

веческим бытием. На мой взгляд, пример Иисуса в данном случае свидетельствует против Вас.

К вопросам 7-9: Вы утверждаете, что в каждом отдельном случае остается открытым, предохраняет ли возрастающее в человеческой истории – за исключением Откровения – познание Бога от атеизма или же, напротив, его насаждает. Это только половина ответа на мой вопрос, действительно ли Бог *абсолютно не* является тем, что говорится о нем исходя из развития культуры, присущего ей познания и морали. Или я должен допустить, что Вы вместе со мной отклоняете подобное утверждение? Едва ли! Тогда Ваше предложение: «Евангелию в такой же степени нет дела до "варварства", как и до культуры» может рассматриваться только как радикальное отрицание всякого значимого познания Бога в истории человеческой мысли и морали. И окончательно понятной Ваша точка зрения становится из следующего высказывания: «Между истиной Божией и нашей истиной возможно лишь противоречие, только соотношение *Или-Или*. Путь от старого мира к новому – это *не* ступенчатый путь, это *не* развитие в каком бы то ни было смысле, но новое рождение». Но разве является взаимоисключающим ощущать обоснование собственного христианского состояния именно так и, тем не менее, признавать, что Бог определил ему становление на ступенчатом пути, на котором уже дарованы вечные ценности? Вспомните-ка, что рассказывает Августин о становлении своего христианства!

К вопросам 10 и 11: Ответы, данные Вами на поставленные здесь вопросы, по моему мнению, в максимальной степени отходят от евангельского христианства, – и это благодаря той проблематике, в которую Вы втянули христианскую веру: «момент перехода» от состояния безбожия к Богу должен для каждого христианина быть столь же продолжительным, как и само «время»; *наша* вера всегда является одновременно и неверием; мы спасены только в надежде; взаимосвязь между тем, что мы называем добрым, истинным и прекрасным, и миром Божиим существует лишь постольку, поскольку и преграда соединяет, и т. д. Отвечая так на мои вопросы, Вы с помощью того, чего христианству все еще не хватает и что мы все знаем, подрываете самую возможность обладания и превращаете уверенность, в которой христианин мог бы жить, в иллюзию, и радость, которая должна была бы его наполнять, в какую-то фриivolность. Вы будете это оспаривать; однако то, что Вы пишете в данном месте, – это изображение такого душевного состояния, которое может в лучшем случае лишь немногими восприниматься

как «мир Божий» и которое никак не может являться необходимой предпосылкой христианского смирения.

Исходя из этого, становится понятным также Ваш ответ на вопрос 12. Вас не устраивает простое Евангелие, в котором Иисус произносит свои доходчивые и утешительные притчи для спасения душ. Напротив, по-вашему, христианская проповедь «не может оградить человеческий разум и слово от того, чтобы следовать путем чудес». Как же можно Вас понять, если Вы всецело пребываете в утонченной психологии и метафизике? Когда Вы затем неожиданно переходите к Павлу и Лютеру, то у меня не вызывает сомнений, что даже и сегодня для любого христианина легче жить, следуя проповеди и образу жизни этих христиан, чем согласно Вашему учению. И все же, являются ли Павел и Лютер примером для подражания? Можем ли мы влезть в их шкуру? Должны ли мы, меньшие, совершать над собой насилие, чтобы пережить то, что пережили они? В том состоит – позвольте и мне один раз высказаться «в теме» – наша сила и одновременно наша судьба, что мы опытно пережили Павла и Лютера. От этой судьбы нас спасает только то утешительное слово, с которым как раз они к нам и обращаются: «верую в оставление грехов».

На вопрос 13 Вы не ответили, удовлетворившись указанием, что господствующее богословие или одно из его направлений привело нас в болото психологии бессознательного и к оккультизму. Поскольку мой вопрос совершенно не относился к Вашему богословию, но был направлен по другому адресу, я могу в данном случае умолкнуть, однако должен заметить, что, согласно божественному устройству, наряду с оккультизмом подвергается наказанию также и всякое пренебрежение разумом и наукой, и что в каждую эпоху существует лишь одна наука.

Также и на 14-й вопрос я не получил исчерпывающего ответа. Происходит ли пробуждение веры, если она включает в себя познание личности Иисуса Христа как средоточие Евангелия, а его историческая личность при этом не учитывается? Если на этот вопрос должен быть дан отрицательный ответ, то может ли вера обойтись без исторического познания этой личности? Если же на этот второй вопрос должен быть дан положительный ответ, то может ли критическо-историческое исследование этой личности в отношении веры быть чем-то ошибочным, не является ли оно, напротив, совершенно необходимым? Ваши же намеки касательно библейской науки можно, пожалуй, выразить следующей формулой: самая радикальная библейская наука всегда права, и, слава

богу, что это именно так, ибо тем самым мы от нее избавляемся. Эта позиция, достаточно известная всем по новой церковной истории второго сорта, дает свободу какой угодно фантазии и любой богословской диктатуре, которая устраняет историческое измерение нашей религии и на основании своего опыта стремится подвергнуть пыткам совесть других.

Я искренне сожалею, что Ваши ответы на мои вопросы только показали величину той пропасти, которая нас разделяет; однако важно не мое или Ваше богословие, а только то, как правильно научать Евангелию. Но если Ваша позиция станет господствующей, то Евангелию вообще перестанут учить, а оно попадет исключительно в руки «пробуждающих» проповедников¹, которые создадут свое свободное понимание Библии и утвердят свою собственную власть.

С глубоким уважением

Гарнак

IV.

Ответ на открытое письмо господина профессора фон Гарнака

Глубокоуважаемый господин доктор!

Разумеется, я воспринимаю то обстоятельное обсуждение, которое Вы посвятили моим ответам на Ваши вопросы, как своего рода награду. За это я обязан Вам благодарностью. И все же, хотя и с некоторым промедлением, я приступаю к той задаче, которую по вполне понятным причинам возложил на меня господин редактор. Она заключается в том, чтобы на основании Ваших писем более обстоятельно прояснить мои богословские воззрения. Вы сами констатируете, что мои ответы только показали разделяющую нас *пропасть*. Не будет ли напрасным и предосудительным загадать Вам и, вероятно, большинству читателей «Христианского мира» еще новые загадки? Мое положение оказывается затруднительным еще и в другом отношении: вначале Вы поставили действительные вопросы, на которые я, будучи одним из тех, кому

¹ Имеются в виду представители движений так называемого духовного пробуждения, распространенного во втор. пол. XX в. преимущественно в англосаксонском мире и скандинавских странах.

они адресованы, должен был и мог ответить по мере своих возможностей. Однако в Вашем письме Вы выступаете против меня с чувством зрелого и знающего человека, у которого нет ни времени, ни ушей не только для иных, отличающихся от его собственных ответов, но и для вопросов, отличных от тех, которыми он сам, человек богатого жизненного опыта, задается исходя из этого опыта и на основании своих собственных размышлений. Искренне говоря, я далек от мысли оспаривать это право у Вас – моего почитаемого бывшего учителя. Есть ли еще что ответить на Ваши утверждения? Не закончен ли вообще разговор? Однако поскольку Вы сами хотели сказать мне, – в чем, правда, я сам несколько и не сомневался, – что мои ответы оказались не теми, обладая которыми Вы поставили свои вопросы, я, со своей стороны, обязан признаться Вам и читателям, что хотя сам оцениваю свои ответы как очень спорные и оставляю за собой право в будущем ради достижения большей ясности предпринять все необходимые меры, все же Ваши возражения не могут привести меня в замешательство и удержать от того, чтобы сначала поставить дальнейшие вопросы в продолжение именно тех моих ответов. Поэтому позвольте мне, на этот раз в несколько обобщенном виде, по пунктам вновь их коснуться. Для того чтобы Вы действительно поняли смысл моего упорного противления, я хотел бы обратить Ваше внимание, – несомненно, в аналогичной ситуации Вы поступили бы так же – на обстоятельные работы, написанные мною и моими друзьями – Гогартемом и Турнейзенем (при этом я не несу никакой ответственности за другие группы, к которым Вы обращаетесь с протестом). Позволю себе также заметить, имея в виду главным образом не Вас, а читателей, что без предварительного серьезного прочтения наших работ еще долгое время с нами будет невозможно эффективно спорить.

Вы видите в том, что Вы называете «научным богословием», «единственно возможный способ овладения предметом сообразно познанию» и называете его «новым, ибо только начиная с XVII в. он обрел полную ясность и зрелость; старым, поскольку он существует так же долго, как и мыслящие люди». Надеюсь, что не придам Вашим словам ложного смысла, если в указании на XVIII в. увижу ясное подтверждение того, что для Вас (как и для рокового поколения «пробуждающих» проповедников вообще) среди Реформаторов, если уж не Цвингли и Меланхтон, то во всяком случае Лютер и Кальвин *выпадают* из числа «научных богословов»; и что для Вас непривычно всерьез воспринимать в

качестве такового апостола Павла (при всем его прочем величии). Как бы то ни было, мне представляется, что и в старые, и в новые времена были «мыслящие люди», шедшие как богословы совершенно не теми путями, которые начиная с XVIII в. стали рассматриваться как нормальные и оспаривать «научность» которых мне представляется очень рискованным (если рассматривать «научность» в смысле «объективности»!). Апелляция к богословию Павла или Лютера означает в Ваших глазах только заносчивую попытку подражания. По эту сторону «пропасти» процесс выглядит относительно просто: объективное превосходство этих и других древних богословов, несмотря на то, как мало они вписываются в современную цеховую схему, представляется нам столь бесспорным, что вопреки протесту духа Нового времени (который, вероятно, сначала должен попытаться осознать самого себя!), а также утвержденной Вами вере в отпущение грехов (!), мы не можем чувствовать себя свободными от обязанности относиться к их принципиальной позиции ввиду ее возможной правомерности более серьезно, чем это происходило, в особенности в недавнюю эпоху богословия, несмотря на многочисленные исследования богословия Павла и воодушевление Лютером. При этом о восстановлении старого¹ здесь принципиально не может идти речи. Лично я, правда, придерживаюсь того мнения, что упражнение в восстановлении классического богословского образа мысли, называвшееся во время средневековой и протестантской схоластики «богословием», было, пожалуй, более содержательным, чем хаотическое факультетское богословие нашего времени, для которого представление о важности предмета стало чуждым и чудовищным в сопоставлении с бросающейся в глаза важностью метода. Однако я также предполагаю, что *то же самое* не может и не должно возвратиться вновь, и что мы в настоящее время должны думать *сообразно* нашему времени. При этом в действительности речь идет вовсе не о том, чтобы отказаться в богословской работе именно от тех историко-критических методов исследования Библии и истории, которые были разработаны в последние столетия, а о разумном отношении как к самим этим методам, так и к обусловленной ими более острой постановке возникающих в ходе богословской работы проблем. Мне кажется, я уже говорил об этом в моих ответах 2, 3 и 14 и поэтому несколько удивлен, что Вы все еще ставите мне в вину, будто я отношусь к критической библей-

¹ Барт использует латинизм Repristination. — *Примеч. пер.*

ской науке как к чему-то «ложному», будто я желаю от нее избавиться, и говорите, что из-за пренебрежения разумом и наукой мне грозит опасность впасть в оккультизм как полагающееся, «согласно Божественному устройению», наказание за такое преступление. Я должен защищаться вовсе не против исторической критики, но против той самоуверенности, которая характерна для Ваших сегодняшних высказываний и которая *выхолащивает* задачу богословия. Так, то, что древние называли «Словом» (имея в виду соотнесенность «Писания» и «Духа»), некоторые подменяют открытым исторической критикой *по ту сторону* «Писания» и *помимо* «Духа» так называемым «простым Евангелием». Такое Евангелие может лишь фигурально быть названо «Словом Божиим», поскольку оно в лучшем случае является лишь человеческим впечатлением об этом «Слове». От столь отталкивающего странного для Вас и для других утверждения, согласно которому задача теологии едина с задачей проповеди, я не могу отказаться, ибо оно является моим *программным* положением (для проведения его в жизнь, разумеется, многое еще надлежит обдумать). При этом я конечно же предполагаю как нечто общепризнанное, что проповедник, строго говоря, должен проповедовать «Слово», а не свои собственные опыты, переживания, максимы и рефлексии. Ведь Вы согласились с тем, что истина проповеди и веры осуществляется «через слово Христа» (говорим ли мы «Христос» или «Иисус Христос» – мне безразлично!). Но если задачей проповедника является передача этого «Слова», то она же является и задачей богослова (который находится с ним по крайней мере в предполагаемом личностном единстве). Тактико-практические различия в осуществлении этой задачи вполне естественны, и то, что провозглашается с профессорской кафедры, может не прозвучать на амвоне, и наоборот. Но тот *предмет*, вслед за которым богослов должен пройти по истории и который он должен стремиться выразить соответствующим своему собственному положению образом, не может быть какой-либо *второй* истиной наряду с той, которую ему надлежит представлять в качестве проповедника. Именно *это* было само собой разумеющимся в период зарождения протестантского богословия (я имею в виду прежде всего Цюрих и Женеву). Я, впрочем, не могу понять и того, в какой мере обосновано сущностью предмета проводимое с того времени абстрактное разделение «ученого» и «назидательного» образа мысли и высказываний. Но что *полностью устраняется* в качестве предмета как богослова, так и проповедника, в том случае, если

указанное единство их задачи установлено справедливо, так это – вместе со всем, что является лишь человеческим представлением, а не словом Божиим, – «простое Евангелие», которое продолжает оставаться в Библии в качестве мнимого «откровения» лишь после того, как принципиально устранено достаточное основание для познания всякого откровения, данное во взаимной соотнесенности «Писания» и «Духа».

Но тут вторгается Ваше категорическое заявление о том, что для Вас «абсолютно (выделено Вами!)¹ непонятно» мое «понятие Откровения». Вы задали вопрос (вопрос 1), может ли быть осуществлено «установление содержания Евангелия» без помощи исторического знания и критического размышления. Я ответил на это: 1. (Историческое знание!) В самом Евангелии говорится, что это установление осуществляется исключительно благодаря воздействию (через действие и слово) самого «содержания» (Бога или Христа или Духа). Конкретных ссылок к этому тезису Вы конечно же от меня не потребуете. 2. (Критическое размышление!) Нет никакого смысла в том, чтобы просто изменить порядок и превратить «Так говорит Господь» в «Так слышит человек». Если есть путь к этому «содержанию», то само содержание должно быть путем, говорящим голосом и слышащим ухом. Все другие пути не ведут к этой цели, все другие уши не слышат этот голос. То, что лишь Сам Бог *есть* как Цель, так и Путь, *мне*, так же как и Вам, – в этом я охотно соглашусь с Вами – «абсолютно непонятно». Это для меня не только «туман», но, выражаясь словами Лютера, *мрак*. Если бы Вы мне сказали, что невозможно «верить» в существование пути Бога к нам, которому, по-видимому, не соответствует никакого пути от нас к Богу (по той причине, что это всегда исключительно только путь Бога к нам), то я мог бы Вам ответить, что в самой глубине моего сердца я думаю точно так же. Но разве не следует уже из самого *понятия* Откровения (и в действительности не только из моего понятия!), совершенно независимо от того, что говорит об этом на каждой странице Библия, то, что оно невероятно? Если «откровение» сводится лишь к обозначению, хотя наивысшего и глубочайшего, но все же *возможного человеческого* открытия, не лучше ли было бы вообще отказаться от этого громкого слова? Или если мы, богословы, этого *не* хотим,

¹ Здесь Барт ошибается. Слово *total* (в русском переводе «абсолютно») вовсе не выделено Гарнаком, по крайней мере в том месте, которое Бартом в данном случае обсуждается. — *Примеч. пер.*

не следует ли нам взять на себя смелость положить в основание нашего богословия может быть и вполне скептическое, но, во всяком случае, ясное воспоминание о *конечно же «абсолютно непонятном», неслыханном, невероятном, конечно же вызывающем соблазн свидетельстве* о том, что Сам Бог сказал и сделал нечто и притом нечто *новое* вне всякой соотнесенности с миром человеческих слов и вещей, и однако *в качестве* этого нового включил *в* эту соотнесенность – *некоторое* слово и *некоторую* вещь наряду с другими, но именно *это* слово и *эту* вещь? Я не говорю сейчас о возможности принять это свидетельство, я только спрашиваю, не должны ли мы сначала со значительно большей степенью трезвости *принять в расчет* тот факт, что различимое начало так называемого христианства связано именно с этим свидетельством? Это свидетельство, которое историческая критика никак не может в достаточной мере расчленить и которое поэтому все же не перестанет быть именно *этим* свидетельством, я называю в его тотальности «Писанием». Причем вопрос о разграничении «Писания» и других писаний мне представляется второстепенным. Если какое-либо находящееся вне канона писание явным образом содержит это (действительно *это!*) свидетельство, то нельзя а priori отвергать возможность проявления этого свидетельства также и в нем. Как раз наоборот. От этого утверждения довольно далеко до включения в канон «Фауста», и осмотнительная Церковь этим путем как раз *не* пойдет.

Следовательно, Писание свидетельствует об Откровении. Ему не нужно верить; к тому же это и *невозможно*. Но нельзя также и пренебрегать тем, что Писание свидетельствует об Откровении, и притом о *подлинном* Откровении, не о более или менее прикрытой человеческой религиозной возможности, но о возможности Бога, которая проявилась в том, что Он действовал под покровом человеческой возможности, и это действование было явлением *действительности*. Свидетельство гласит, что Слово стало *плотью*, Сам Бог *в Лице Иисуса Христа* стал исторической *действительностью*. Однако для меня отсюда ни в коей мере не следует, что это событие может стать предметом человеческого исторического *познания*. Напротив, поскольку речь здесь идет об *этой* действительности, подобное познание как раз исключается. Доступное, вероятно, историческому познанию существование некоего Иисуса из Назарета, к примеру, не является *этой* действительностью. *Этой* действительностью не может являться также доступное историческому познанию, – ибо по-человечески ясное, – не вызывающее

никаких соблазнов (*Ärgernis*. – *Пер.*) и поэтому в Вашем смысле слова «простое Евангелие» – слово или деяние этого Иисуса по сути является не чем иным как реализацией некой человеческой возможности. Правда, я сомневаюсь, что в каком-либо существенном пункте, даже если ограничиться только историческим рассмотрением, какое бы то ни было слово или деяние Иисуса можно отделить от того фона, который представляет собой *эта* действительность, то есть от свидетельствующего об Откровении, а тем самым и о соблазне (*Ärgernis*. – *Пер.*), Писания, и рассматривать только в качестве того, что Вы называете «простым Евангелием». Почему это представляется мне невозможным в отношении, например, заповеди о любви к Богу и ближнему, я разъяснил в прошлый раз в ответе 5, за что был Вами хотя и наказан, но не опровергнут. Не могу также мимоходом не заявить протест в связи с тем, что Вы называете притчи Иисуса «доходчивыми и утешительными» рассказами и, надеюсь, что в обоих случаях, по крайней мере *некоторые*, историки меня поддержат. Но даже в том случае, если бы Вам удалось привлечь тот или иной пункт традиции для обоснования Вашей точки зрения, то это значило бы, что либо этот пункт вообще *не* является предметом свидетельства, предметом керигмы, либо является таковым лишь во взаимосвязи с другими, а ведь и по Вашей, кажется, оценке именно в этом (т. е. в том, чтобы быть предметом свидетельства и проповеди. – *Пер.*) состоял единственный смысл новозаветного писательства. Но ведь сами апостолы и Евангелисты с такой силой обозначили предмет *свидетельства* именно как *Откровение*, как действие Божие, с такой силой подчеркивали его в высшей степени непростую сокровенность, с такой силой *оберегали* его от всяческих попыток *непосредственного* восприятия, что не только все явно указывающие на это «средоточие Евангелия» высказывания, поспешно собранные Вами в сомнительную и угрожающую массу во втором пункте, но и Нагорная проповедь, притчи, полемические речи Иисуса, история страстей при осторожном рассмотрении приводят к выводу, что не может быть и речи о непосредственной исторической *познаваемости* утвержденной здесь исторической *действительности* (Откровения!). Познанию доступно всегда только другое, то, что образует историческую среду утвержденного Откровения. По ту сторону этого другого шлагбаум опускается, и угрожает соблазн (*Ärgernis*. – *Пер.*), притча или чудо. Историческая реальность Христа (как Откровения, как «средоточия Евангелия») – это не «исторический Иисус», которого стремилось утвердить чересчур

ревностное историческое исследование в обход содержащихся в самих источниках предупреждений (чтобы натолкнуться на какую-нибудь банальность, которую тщетно провозглашали и будут далее провозглашать ценностью), и конечно же не «воображаемый», как Вы сказали, Христос, но Христос «воскресший» или, скажем несколько сдержаннее ради нашего маловерия: Христос, *засвидетельствованный* как воскресший. Именно *это* и есть «евангельский, исторический Иисус Христос», а иначе, то есть вне этого свидетельства о Нем, вне Откровения, которому в данном случае надлежит верить, мы Его «ныне уже не знаем». Полагаю, что в этом смысле я могу законно сослаться на 2 Кор 5. 16. В решающем пункте – а именно при ответе на вопрос: что же собственно делает Иисуса Христом? – указание на *Воскресение* оставит, с чисто человеческой точки зрения, в сущности, лишь Ваше «абсолютно непонятно». И могу признаться Вам, что я все же в сто раз охотнее присоединяюсь к этому Нет, к отказу от веры, проповедуемому Вами на основании этих фактов, чем к ухищрениям «позитивного» богословия, которые сводятся к тому, чтобы непонятное незаметно представить как само собой разумеющееся и очевидное. Это есть выхолащивание Откровения и его отрицание, которое из-за кажущегося его признания оказывается еще хуже, чем открытый отказ от веры, преимущество которого состоит, по крайней мере, в отсутствии двусмысленности. Именно в этом смысле следует понимать мое изъятие симпатии к «самой радикальной» библейской науке. Реформаторское богословие потому не нуждалось в этой негативной дисциплине, что оно еще обладало мужеством не уклоняться от соблазна Откровения и потому вообще не задавалось вопросом об исторически познаваемом средоточии Евангелия. Мы же в ней *нуждаемся*, ибо, спасаясь бегством от соблазна Откровения, мы дошли до такого невозможного вопроса. На мой взгляд, специфическая богословская функция исторической критики состоит в том, чтобы *a posteriori* дать нам понять, что *так* дело идти не может, что мы имеем дело в Библии со свидетельствами и всегда *только* лишь со свидетельствами. И я полагаю, что именно это является той функцией, которую историческая критика действительно – и в своем роде превосходно – *осуществила* в нашей среде со времен доктора Фр. Штрауса, даже если она и не была понята и прежде всего сама не знала, что делала.

Принятие этого невероятного свидетельства Писания я называю *верой*. И вновь я не могу согласиться с тем, что это является находкой моего богословия, но спрашиваю: может ли вера,

если мы согласны отказаться от всякой сентиментальности, быть чем-либо иным, как не тем послушанием, которое я оказываю человеческому слову, которое свидетельствует мне о слове Божиим как об обращенном ко мне, – так, как если бы оно само было словом Бога? Если не все должны быть не согласны – и справедливо – с возражениями, которые Герман нам вдолбил относительно «принятия за чистую монету» исторических реалий помимо этого основания познания, то нельзя обманываться: здесь происходит нечто неслыханное, речь здесь должна идти о Святом Духе. Поэтому я отличаю веру как Божие действие в нас (поскольку только Бог способен нам сказать так, чтобы мы слышали, то, что мы не можем услышать, 1 Кор 2. 9) от всех известных и неизвестных человеческих органов и функций, а также от всех наших так называемых «переживаний Бога». Является ли это столь неслыханным новшеством? Должен ли я как реформат задаваться вопросом, является ли, собственно, разъяснение Лютера по поводу третьего параграфа в малом катехизисе действительным или нет? И не должно ли Вам быть совершенно ясно, что именно благодаря опрометчивому отказу от этого понятия веры ради чечевичной похлебки понятия менее парадоксального был открыт путь антропософской хаотической мешанины¹ из веры и оккультных «способностей» человека, которой беспомощно противостоит официальная теология? – Должно быть так: Все, что может быть сказано против возможности Откровения, с таким же основанием может быть также обращено против возможности веры. И тогда остается только вторая исключенная возможность, а именно, что Бог, который, по свидетельству Писания, изрек «слово Христа» и через свидетельство Писания утвердил его, через *testimonium spiritus sancti internum* обращает это слово и ко мне, – так, что я его слышу и, слыша, верую. Должно ли это быть лишь «теорией особенного внутреннего слова» или одной из «множества других субъективистских теорий»? В вопросе 3 Вы сами говорили о пробуждении веры. Я соглашаюсь, но лишь с той оговоркой, что, как и в «доходчивой и утешительной притче» о блудном сыне Лк 15. 32, здесь имеется в виду пробуждение мертвого, то есть, как и в случае Откровения, речь идет о чуде Божиим. К другой объективности, нежели к той,

¹ Барт употребляет здесь характеризующее первоизданную землю древнееврейское выражение *tohuwabohu* (Быт 1. 2), в Синодальном переводе переданное как «безвидна и пуста». – *Примеч. пер.*

которая определяется представленным здесь образом или с помощью коррелирующих понятий «Писания» и «Духа», у меня конечно же нет доверия. И менее всего я доверяю папизму науки, которая могла бы доказать свое безусловное превосходство по сравнению с субъективистскими усилиями «пробуждающих проповедников» только делами.

Однако теперь, глубокоуважаемый господин доктор, Вы бросили на меня тень *Маркиона*, утверждая, что я, «подобно Маркиону, разрываю связь между верой и человеческим бытием». Могу ли я спросить, каким образом Вы пришли к такому заключению на основании моих ответов 2 и 3? Действительно ли я свел упомянутые человеческие органы, функции и переживания к «*tabula rasa*»? Во всяком случае, это не входило в мои намерения. В действительности я говорю о том, что с верой или без нее, но человек живет дальше: как человек, во времени, в мире вещей, на свой человеческий взгляд всегда предоставленный исключительно своим собственным человеческим возможностям. Я говорю также о том, что веру человека всегда можно всецело свести к «внутренней открытости», «опыту», «переживанию», «религии», «историческому знанию», «критическому размышлению» и т. д., точно так же, как и свидетельство об Откровении *может* и даже *должно* (если только здесь не вмешивается сам Бог) всецело истолковываться как часть безотрадно темной истории человеческого духа и культуры. Я хотел бы вовсе не «отсекать» что-то тут или там (это было бы совершенно бессмысленным занятием!), а всего лишь сказать: человеческое бытие относительно, оно есть свидетельство, подобие, и, следовательно, – не то, что так или иначе вытекает из Вашего высказывания, а именно, что на каких-то своих вершинах и высотах развития оно будто бы есть *сам* абсолют! Скорее, оно есть (осознанное или неосознанное) *указание* на абсолют. И вот, в соответствии с этим, то исторически и психологически постижимое, что мы по самим себе и по другим знаем как «веру», могло бы рассматриваться как свидетельство и симптом того действия и чуда Божия на нас, той веры, которая, будучи создана через «Слово» и углублена в «Слове», представляет собой нашу праведность перед Богом, как говорит Лютер. Точно так же и религии Библии, с которых начинается Ваш первый вопрос, были бы тогда свидетельством и симптомом исторической действительности вочеловечения Божия. Но основанием для постижения обоих – оправдывающей веры и Откровения – было бы тогда действие Божие на нас через Его Слово. Действительно ли я выражаюсь столь неясно для Вас?

Но тем не менее – и мне кажется, что именно здесь я наталкиваюсь на нерв всех Ваших возражений, – я могу *удовлетвориться* тем, что все происходящее во времени и исходящее от человека носит характер *свидетельства*, и категорически *отрицаю* саму возможность где-либо и каким-либо образом – будь то в истории или в нас самих – полагать относительное как абсолютное. Говоря языком Кьеркегора, переход от свидетельства к «прямому сообщению», если я не понимаю совершенно превратно Библию и Реформацию, должен быть и оставаться исключительно делом Божиим. Ибо то, что вечность становится временем, абсолютное – относительным, Бог – человеком (и *тем самым* – и только тем самым! – в каждом случае справедливо также и обратное!) и, следовательно, то, что предмет совпадает со знаком и *тем самым* знак с предметом, – как это в последнем прозрении, но на грани естественно-титанического надрыва homo religiosus утверждал Лютер в своем учении о причащении – истинно только как слово и дело Божие, как действие Самой Троицы, которое может быть предметом *свидетельства* и *веры* только как Откровение, но ни в коем случае и никогда как историческо-психологическая действительность, *постигаемая* непосредственно где-то в нашем религиозном переживании, в перипетиях нашей совести, в отношениях между людьми, даже если бы они были наичистейшими, в размышлениях о Боге Гёте, Канта или тех столпов человеческого богоподобия, которых Вам угодно было бы назвать. Если Откровение *становится* в том или ином случае постижимым, то произошло чудо, которое мы *не отвергаем*, но с которым мы, вместе с тем, не можем и считаться как с некоторой [человеческой] возможностью или тем более всеобщей истиной. Если оно *присутствует* (присутствует как чудо Бога!) – мы должны ему лишь поклоняться. Мое ответное возражение на Ваш упрек в «разрыве связи», который я признаю несправедливым, состоит, следовательно, в том, что, утверждая непрерывность между «человеческим бытием» и верой, Вы точно так же выхолащиваете *веру*, как и, утверждая непрерывность между историей и Откровением, выхолащиваете Откровение. Я не разрываю связь, но я оспариваю всякую непрерывность между той и этой стороной; я утверждаю, что здесь существует диалектическое *соотношение*, указывающее на такое *тождество*, которое не может осуществиться и которое, поэтому, нельзя утверждать. Поэтому лишь в качестве *подобия* можно применять образы ступенчатого пути, которые во все времена пытается перед нами развернуть «христианская» *биография* (ее можно вопреки Авгус-

тину или, скорее, как раз имея его в виду, охарактеризовать как в той же степени многообещающее, как и двусмысленное предприятие). Только как *подобие* можно рассматривать старания и успехи «христианской» *педагогики*, которая в действительности никогда не избавлялась от язычества, имея на то свои основания, и которой оказывается честь, а не бесчестие, если она понимается в контексте надежды и суда Ин 6. 44. Но так же, только как *подобие*, следует рассматривать и всякий «христианский» *протест* против мира, который, будучи в действительности человеческим предприятием (почему Вы требуете от меня абсурдной последовательности? я повторяю в прежнем виде мой «извилистый» ответ:), может быть лишь более или менее «радикальным» протестом, «половинчатым» протестиком, демонстрацией, жестом, но никоим образом и никогда не может стремиться к предвосхищению и реализации прехождения этого мира и пришествия Царства. Подобием, лишь подобием может быть любое «становление» по сравнению с рождением от смерти к жизни, через которое мы – исключительно на том пути, которым идет Сам Бог и который есть Он Сам, – приходим от человеческой истины к истине Божией.

Вы желаете (все время в связи с упреком в маркионизме) услышать от меня «полный» ответ на вопрос, действительно ли «Бог абсолютно не является тем, что говорится о Нем исходя из развития культуры и присущих ей знания и морали». Хорошо, но тогда я осмелюсь попросить Вас действительно выслушать мой *полный* ответ. Итак: *Нет*, Бог «абсолютно не является всем этим», поскольку Творец не является творением и тем более творением творения. Но именно в этом *Нет*, которое со всей отчетливостью может быть высказано только в вере в Откровение, творение познается как дело и достояние Творца. Именно в этом *Нет* Бог познается как *Бог*, как источник и цель в том числе и тех *размышлений* о Боге, которые свойственны человеку во мраке его культуры или некультуры. Именно это окончательно утвержденное посредством Откровения *Нет* не лишено «глубокого сокровенного Да – под и сверх *Нет*, которое мы должны «постигать и соблюдать с твердой верой в Слово Божие». Мы должны «признать правоту Бога в его приговоре о нас – и в этом наша победа». Таким образом, с этим *Нет* дело обстоит так: «внутри пребывает одно лишь Да, однако же глубоко и сокровенно, так что кажется чистым *Нет*». Кто из «сластолюбивых любителей контрастов» мог бы так сказать?

Кьеркегор или Достоевский? Нет, Лютер! (Е.А. 11, 120)¹. Подпадает ли и Лютер под подозрение в маркионизме? Если следовать Цвингли, то да. Но я думаю, что с моей помощью Вы поймете его *лучше*. Почему бы Вам тогда заодно не понять лучше и *меня*? Действительно ли человеческое бытие лишается всякого смысла ввиду того, что в вере в Откровение наступает его кризис, который делает окончательно невозможным всякое отождествление той и этой стороны – за исключением того одного, упоминать которое нам не следует (прозреваемого в 1 Кор 15. 28 конца всех вещей)? Не должно ли оно стать полным значения и обетований и действительно важным и возможным именно благодаря тому, что из полумрака мнимого осуществления оно вовлечено в свет подлинной *надежды*? Разве для нас в действительности не должно быть достаточным иметь и созерцать в преходящем подобие непреходящего? Жить тем и работать ради того, чтобы по-человечески радоваться, что мы имеем, по крайней мере это *подобие*? По-человечески страдать из-за того, что это *всего лишь* подобие? И все это, однако, без предвосхищения «поглощения смерти победой» в фальшивом осознании вечности, и именно *потому*, что великий временной сигнификат (Significat. — Пер.) относится к великому вечному Est², а не к чему-либо иному? В самом ли деле я свел все к «tabula rasa»?

Да, Вы говорите именно это, глубокоуважаемый господин доктор, и Вы, вероятно, знаете, *почему* Вы это говорите, хотя и не можете это обосновать моими высказываниями. Я опасаясь, что *именно в этом* Вы, должно быть, действительно меня недопонимаете, даже если бы нам и удалось сойтись по поводу Откровения и веры. Как же так получается, что именно здесь, где речь идет об экзистенциальном вопросе нашего положения по отношению к Богу и к миру, о сохранении богооткровенной веры³ в *надежде*, Вы совершенно недвусмысленно сменяете роль защитника *науки* на роль защитника так называемого христианского «обладания»? Что означает жалоба на «утонченность» моей метафизики и психологии, словно бы для Вас *общедоступность* вдруг стала мерилем верного богословия? Что означает подчеркивание той дистанции, которая где в большей, где в меньшей степени отделяет меня от так называемого «евангельского христианства», словно бы в нашей

¹ Luther M. Sämmtliche Werke. Bd. II. Erlangen, 1827. S. 120.

² Есть (лат). — Примеч. пер.

³ Барт употребляет слово Offenbarungsglauben, которое можно понимать и как веру в Откровение, и как веру, порожденную Откровением. — Примеч. пер.

дискуссии предметом обсуждения вдруг оказался *христианский* характер моего богословия? Что означает упрек в «восхвалении» не-симпатичного Вам «душевного состояния», при котором, однако, Ваши научные опасения связаны с тем, что у меня ни Откровение, ни вера не разъясняются известным «простым» образом в качестве «душевного состояния», и, таким образом, понятие «душевного состояния» введено в дискуссию явным образом Вами самими? Что означают все эти сильные слова о «иллюзии», «фривольности», о «сладострастных любителях контрастов» и т. п., при том, что Вам все же не удалось с достоверностью доказать своего права вывести из моих, может быть, неудовлетворительных, но во всяком случае осторожных ответов, такие суматошные заключения и обвинения? Как я должен понимать этот переход от наставлений к обвинению и как на это отвечать? Вы, конечно же, догадываетесь, что и я очень сильно беспокоюсь о взаимосвязи между *научным* характером Вашего богословия, который вынуждает Вас отказаться от того, что я (и не только я) называю Откровением и верой, и его *христианским* характером, который проявляется в том, что Павлово «спасены в надежде» в качестве «проблематики» подпадает под подозрение. Следовательно, и я мог бы именно в том пункте, где непонимание между нами кажется безнадежным, заявить о своих величайших сомнениях и извергнуть самые резкие слова. Но какой смысл в том, если со своей стороны еще и я скреплю печатью эту безнадежность? Нет, этого не следует делать. В любом отношении будет лучше, если я здесь остановлюсь.

Еще раз: я не собираюсь упорствовать в той позиции, о которой в этом разговоре я заявил Вам, глубокоуважаемый господин доктор, а также нашим добровольно-недобровольным слушателям, хотя бы потому, что я знаю, насколько относительно *все*, что можно сказать о том значимом предмете, которым занимаемся мы с Вами. Я знаю, что об этом надо будет говорить еще и совсем по-другому, нежели это соответствует моему сегодняшнему взгляду, и мне хотелось бы и в будущем относиться внимательно к тому, что исходит от Вас. В этот же раз я не могу признать того, что своими вопросами и ответами Вам удалось вышибить меня из седла (*произойди это в самом деле, я охотно бы это пережил*).

С почтением

Ваш Карл Барт

V.

Послесловие к моему открытому письму господину
профессору Карлу Барту

Профессор Барт очень обстоятельно ответил на мое открытое письмо; я благодарю его за содержательное изложение. Но, к моему сожалению, в настоящее время и в этой газете продолжать дискуссию я не в состоянии, поскольку число и важность проблем слишком велики для того, чтобы обсуждать их вкратце и здесь. Все же мне не хотелось бы, чтобы два замечания не остались невысказанными.

1. Павел и Лютер являются для меня в первую очередь не субъектами, но объектами научного богословия, так же как и господин коллега Барт и все те, которые как проповедники выражают свое христианство подобно пророкам или свидетелям, будь то в библейских комментариях или в догматиках и т. п. В жизни достаточно часто смешиваются научное богословие и свидетельство, однако ни то, ни другое не сможет пребывать в здоровом состоянии, если отказаться от требования, чтобы они существовали раздельно. «Объективно» и то и другое, – а не только свидетельство, как это может показаться на основании рассуждений профессора Барта, – однако характер этой объективности в том и другом случае сильно отличается. Зажигать и строить, благодаря своему объекту, *может* и научно-богословское изложение; однако научный теолог, который *предается* возжиганию и строительству, приносит на свой алтарь чуждый огонь; ибо как существует только *один* научный метод, так существует и только *одна* научная задача – чистое познание объекта. Все то, что выпадает на долю науки в качестве успеха помимо этого плода, является непредвиденным подарком.

2. Понятие «откровение» не является научным понятием; Божественное сознание и парадоксальную проповедь основателей религий и пророков (также как и религиозные переживания вообще) наука не в состоянии ни подвести под родовое понятие, ни объяснить в качестве «откровения». Но полностью бесперспективной является и попытка постигнуть такого рода «слово» как что-то настолько чисто «объективное», что под его воздействием отключаются речь, слух, восприятие и понимание. У меня создается впечатление, что профессор Барт предпринимает попытку такого рода и при этом призывает на помощь своеобразную диалектику, которая ведет нас по невидимой грани между абсолютным рели-

гиозным скептицизмом и наивным библеизмом – мучительнейшая интерпретация христианского переживания и христианской веры! Но поскольку она в разных обликах выходит на сцену на протяжении столетий, индивидуально она, вероятно, является оправданной и потому требует к себе внимательного отношения. Однако способна ли она создать какую-либо общность, и насколько оправданны те удары, которыми она сокрушает все то, в чем обычно видят проявление христианского опыта? И если даже тот, кто ощущает христианскую веру только таким образом и никак иначе, сам способен удержаться на своем ледяном мостике, останется ли на нем еще место для его детей и друзей? Разве и для него не будет лучше, вместо того чтобы сооружать это жесткое Или-Или, признать, что он играет на *своем* инструменте, а Бог обладает еще и другими инструментами?

В ответе Барта в некоторых местах проявляется определенная чувствительность, доходящая порой до того, что он называет мое возражение «наказанием». Я не могу выступать судьей в том деле, которое касается лично меня; тем охотнее я разъясняю, что не имел в своем письме никакого иного намерения, кроме как достичь ясности по отношению к одному из дружеских мне богословов.

Берлин

А. Гарнак

Диалектическое богословие Карла Барта в докладах 1922 года

Во время летних каникул 1922 г. Карл Барт, профессор Гёттингенского университета, выступил с тремя большими докладами, в которых попытался представить широкой аудитории, охватывающей теперь не только студентов, но также пасторов и богословов, основные идеи своего богословия. Сам он впоследствии охарактеризовал эти доклады в одном из писем как «фиксирование волнующих меня вопросов»¹.

Первый доклад — «Бедственное положение и обетование христианского провозвестия»², — прочитанный 25 июля на съезде пасторов в саксонском местечке Шульпфорта, своей целью имел, по слову Барта, «введение в понимание моего богословия». Темой доклада является проблематика соотносительности человека и Слова Божия, вопрос о сущности христианского провозвестия.

Барт предлагает здесь своеобразный феноменологический анализ того, что осуществляется в христианском богослужении. Люди собираются в воскресный день в Церковь на богослужение, по мысли Барта, потому, что им не дает покоя проблематичность, сомнительность их жизни. Человек стремится в Церкви обрести уверенность, найти ответы на волнующие его фундаментальные вопросы жизни, а точнее — человек вопрошает о некоем фундаментальном ответе, способном охватить собой все жизненные вопросы и ответы вообще³. В богослужении, помимо вопрошающего человека, присутствует также в образе Библии и Слово Божие. Функция Библии — в сообщении ответа: «Если община приносит в Церковь, прежде всего, фундаментальный вопрос человеческой жизни и ищет ответа на него, то Библия, напротив, приносит в первую очередь ответ. То, чего она, со своей стороны, ищет, есть вопрос об этом ответе, она ищет вопрошающих людей, которые жаждут этого ответа как такового, то есть в качестве ответа на соответствующий вопрос»⁴. Барт обращает далее внимание на то, что это явление библейского ответа само по себе еще вовсе не означает, что он действительно отвечает на поставленный человеком

¹ *Barth K. Brief an M. Neeser. 27. 12. 49* (цит. по: *Busch E. Karl Barths Lebenslauf: nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München, 1986. S. 152*).

² *Barth K. Not und Verheißung der christlichen Verkündigung // Barth K. Das Wort Gottes und die Theologie. München, 1924. S. 99–124. Критическое издание: Barth K. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. Hrsg. von H. Finze. Zürich, 1990 (Karl Barth Gesamtausgabe. III. Vorträge und kleinere Arbeiten). S. 65–97.*

³ *Ibid.* S. 106.

⁴ *Ibid.* S. 112.

вопрос, непосредственным и окончательным образом разрешает человеческое вопрошание. Как раз наоборот, явление библейского ответа, по мысли Барта, только сообщает ситуации человеческого вопрошания новое качество, не разрешает, а усугубляет ее.

Ситуация вопрошания есть, по Барту, проявление принципиальной ограниченности человеческого бытия, а это означает, что любой ответ всегда может быть вновь поставлен под вопрос, и так без конца. Окончательного ответа быть не может. Любой ответ, найденный человеком, становится частью его ограниченной человеческой природы и превращается в новый вопрос. Эту фундаментальную характеристику человеческого бытия Барт называет «бедственным положением человеческого существования», именно оно дает о себе знать в Церкви, на воскресном богослужении.

Но, с другой стороны, человеческой позиции, принципиально вопрошающему человеческому сознанию соответствует божественность ответа. Негативная ситуация человеческого вопрошания в своей вечной незавершенности предполагает позитивность божественного ответа. Более того, сама окончательная негативность устройства человеческой жизни есть, по Барту, не что иное, как образ ее божественной позитивности: «вопрос есть ответ», «это Нет есть именно Да. Этот суд есть милость. Это осуждение есть прощение. Эта смерть есть жизнь»¹.

Данная идея получает распространение в комментарии Карла Барта на Послание к римлянам (1922). В своем толковании на шестую главу он трактует силу, сообщающую позитивное качество человеческой негативности, как силу Воскресения. Так Барт выявляет соотнесенность человеческого субъекта со Христом. Именно в кризисе своей ситуации, в ее подобии крестной смерти Христа человек познает свое родство с Ним. Сила Христова Воскресения, по Барту, помимо кризиса сообщает также смысл человеческому временному бытию, мышлению и волеию².

Итак, в своем первом докладе Барт описывает ситуацию богослужения как неразрешимое столкновение двух бинарных оппозиций, структуру каждой из которых образует соотнесенность вопроса и ответа. Ответ Библии, с одной стороны, не есть непосредственный ответ на вопрос жизни человека. Он представляет собой скорее абсолютную, невыводимую предпосылку этого вопрошания. С другой стороны, эта предпосылка рефлексивно соотносится с осуществляющимся независимо от нее человеческим вопрошанием. Очевидно, что предложенная здесь Бартом модель носит характер некой незавершенности

¹ *Barth K.* Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, S. 114.

² *Barth K.* Der Römerbrief. 2. Bearbeitung. München, 1922. S. 175.

ти, поскольку пока не ясно, как абсолютный характер божественной предпосылки сказывается на событии ее соотнесенности с человеческим вопрошанием¹.

Второй доклад Карла Барта, прочитанный в сентябре 1922 г. на пасторских конференциях в Висбадене и Люнебурге, носит название «Проблема этики в наше время»². Основной вопрос этики «Что нам следует делать?» Барт рассматривает здесь с позиций критики этического субъекта. В центре его рассуждений оказывается категория должностования, которая понимается как несоотносящаяся с чем-либо вне субъекта самосоотнесенность субъекта. Однако это должностование, по Барту, обретает принципиальный характер, если в нем проявляется встреча субъекта с абсолютным.

Критикуя кантовское представление о субъекте, Барт обращает внимание на то, что между кантовским моральным человеком, поступающим в соответствии с долгом, и действительным, реальным человеком, которым являемся мы все, существует различие. И богословский тезис Барта заключается в том, что это различие, вопреки построениям идеалистической философии, никогда не может быть устранено, это различие представляет собой непреодолимую пропасть. Идеалистической философии, по мысли Барта, удалось прояснить логику осуществления добра, однако она оказалась неспособна породить соответствующего этой логике человека.

Данную негативную, непреодолимую ситуацию противоречия Барт истолковывает далее как отражение абсолютной и чистой позитивности: «Поскольку *сам Бог, только Бог* является возможностью нашей жизни, потому наша жизнь оказывается такой невозможной. Поскольку *Бог* говорит нам Да, то мы должны тем радикальнее, тем неизбежнее утверждаться в *Нет*. Поскольку *Бог* есть ответ, *Божие* действие о нас, поэтому мы можем нам о нашем действии дать только такие ответы, которые сразу же вновь превращаются в вопросы...»³.

Итак, вопрос о структуре этического субъекта, согласно Барту, может быть решен только в перспективе его абсолютного отрицания. Решением же, рассуждает он далее, является представление о Воскресении Иисуса Христа. Значение Воскресения Христа, по мысли Барта, сводится к тому, чтобы субъект обнаружил себя подобным Христу. И тогда Вос-

¹ Более подробно об этой проблематике см.: *Korsch D. Dialektische Theologie nach Karl Barth*. Tübingen, 1996. S. 137–140.

² *Barth K. Das Problem der Ethik in der Gegenwart // Barth K. Das Wort Gottes und die Theologie*. München, 1924. S. 125–155. Критическое издание: *Barth K. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*. S. 98–143.

³ *Ibid.* S. 147.

кресение Христа сообщает чистому отрицанию этического субъекта основание, чистое отрицание превращается в позицию. Таким образом, структуру этического субъекта, по Барту, образует его осознанное отличие от абсолютного, а этика есть жизнь в этом осознаваемом отличии¹.

Здесь вновь уместно сопоставить эти рассуждения Барта с его учением о Воскресении Христа в комментарии на шестую главу Послания к римлянам: «...в силе воскресения... проявляет и оправдывает себя значительность, энергия, радикализм подлинного отрицания... в созидании нового, несозерцаемого человека», «...сила воскресения как новое божественное содержание жизни, наполняющее возникшее вследствие смерти Христа пустое пространство, есть позиция высшей степени»².

Третий доклад Карла Барта «Слово Божие как задача богословия», который приводится ниже, представляет собой кульминационный пункт рассматриваемой здесь серии докладов. Он был прочитан 3 октября 1922 г. в Эльгерсбурге в собрании так называемых «Друзей христианского мира». Предыстория его такова³.

Под «Христианским миром» здесь имеется в виду издававшийся с 1886 по 1934 г. еженедельный журнал с таким названием и бывший главным печатным органом либерального протестантизма в Германии. Для того чтобы читатели журнала могли самостоятельно вести богословскую дискуссию, в сентябре 1903 г. в Эйзенахе было создано «Общество друзей христианского мира», членом которого с 1910 по 1934 г. являлся также и Карл Барт. В 1920 г. на одном из собраний Общества было принято решение объединиться с другими региональными обществами либерального протестантизма. Так было создано «Объединение за современное христианство», на первом заседании которого в октябре 1921 г. возникла оживленная дискуссия по поводу богословия Карла Барта. Причем сам Барт на этом заседании не присутствовал. Это событие дало повод Мартину Раде, главному редактору «Христианского мира», обратиться к Барту с просьбой выступить в собрании общества с докладом, проясняющим его богословскую позицию: «...должно стать ясным то, что тебя больше всего волнует, что понуждает тебя возвышать свой голос и писать книги»⁴.

В своем выступлении Барту удалось достаточно точно выразить то, что впоследствии было названо «диалектическим богословием». Основной тезис доклада сводится к трем высказываниям: «Как богосло-

¹ См.: *Korsch D. Dialektische Theologie nach Karl Barth. S. 35.*

² *Barth K. Der Römerbrief. 2. Bearbeitung. S. 174.*

³ См. вступительный комментарий к критическому изданию текста: *Barth K. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. S. 144–147.*

⁴ *Barth K., Rade M. Ein Briefwechsel. Hrsg. von Chr. Schwöbel. Gütersloh, 1981. S. 171.*

вы мы должны говорить о Боге. Однако мы являемся людьми и как таковые не можем говорить о Боге. Мы должны осознавать как нашу задачу, так и нашу неспособность, и как раз тем воздавать честь Богу». Это означает, что богословие, в том числе и диалектическое, в принципе неспособно говорить Слово Божие, максимум что оно может, — это указать на него. Только в этой перспективе становится понятным заключительное положение доклада: «Способно ли и должно ли богословие через *Prolegomena* перейти к христологии? Может так оказаться, что этими *Prolegomena* все уже сказано». Действительно, богословие, по мысли Барта, обречено всегда быть не более чем введением, подступом к тому, что навсегда остается для него сокрытым.

Подводя итог, укажем на ту основную, весьма несложную идею Барта, которую он постарался выразить и в своем анализе протестантского богослужения, и в рассмотрении структуры этического субъекта или же в представлении о функции богословия. Эту идею прекрасно передал Пауль Тиллих в своей статье о раннем богословии Карла Барта, написанной в 1925 г. для русского журнала «Путь»: «Всякое соприкосновение между Богом и миром, всякое непосредственное созерцание божественного в природе и истории, всякое обладание Богом в обрядах или мистике оспаривается самым резким образом. Между Богом и миром есть „пустое пространство“, скрывающее Бога от взоров людских, делающее невозможным, чтобы человек как таковой лицезрел Бога и говорил о Нем»¹. Но, с другой стороны, есть путь божественного откровения, который понимается следующим образом: «Этот путь неосвязаем и непостижаем, он несозерцаем, непронизуем и даже неумопостижаем; этот путь есть абсолютный парадокс. <...> Откровение... не есть опытное переживание; ибо Откровение вне нас. Откровение есть вера, стало быть, прыжок, отважный поступок или, лучше сказать: поведение, являющееся не нашим поведением, не соответствующее никакой человеческой возможности, лежащее по ту сторону нашей действительности»².

Итак, с одной стороны — мир, человек, его культура и даже религия, а с другой — Бог и его откровение, с одной стороны — чистая негативность, или, можно сказать, открытость бытия, а с другой — божественная позитивность, абсолют. Чистая негативность человеческого бытия соотносится с абсолютным по принципу отражения или аналогии. Здесь невозможна никакая символическая сопричастность реального участия, но только структурное подобие, сопричастность через уподобление. В этом состоит основной принцип диалектического богословия.

¹ Тиллих П. Диалектическая теология // Путь: орган русской религиозной мысли. № 1. Париж, 1925. С. 148—154, здесь: С. 149.

² Там же. С. 152.

СЛОВО БОЖИЕ КАК ЗАДАЧА БОГОСЛОВИЯ (1922)¹

I

Мы, богословы, благодаря своей профессии попали в бедственное положение, в котором, возможно, мы еще и можем позволить себя обнадеживать, но уж точно не можем позволить себя утешать. Еще будучи студентами, мы смутно догадывались, что такое с нами может случиться; мы стали старше, и наше положение оказалось еще более тяжелым, чем мы предполагали. Являемся ли мы пасторами или преподавателями, наше положение в одинаковой мере бедственно, и одни могут лишь в малой степени его избежать, чем другие. Я удивляюсь, что еще существуют такие богословы, которые, для того чтобы познать так называемое *Numinose*², идут в католические церкви и кто знает куда еще, – как если бы оно не окружало нас повсюду, – это, правда, не очень интересно, но именно такова действительность, – когда мы сидим за своим письменным столом, ложимся спать и снова встаем, намереваясь приступить к своим обязанностям, и после того, как их в который раз исполнили, просто и без всяких особых переживаний, только на основании того факта, что мы являемся богословами. Происходящее от этого наше бедственное положение совершенно не зависит от тех обстоятельств, в которых мы можем находиться. Сразу скажу, чтобы не возвращаться к этой теме в дальнейшем, что такое состояние наверняка можно описать средствами психологии, однако это так же мало прояснит его, как и тот вопрос, который, по причине неминуче предстоющей смерти, заключен каким-то образом в душе каждого. Эта странная неуравновешенность ду-

¹ Перевод осуществлен по критическому изданию: *Barth K. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie // Barth K. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. S. 148–175.*

² Аллюзия на кн.: *Heiler Fr. Katholischer und evangelischer Gottesdienst (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, Bd. I). München, 1921. S. 17–18*: «Мистическое предощущение нуминозного и фаскинозного в священном трепете сопровождает всякое эстетическое наслаждение, в своей недифференцированной форме оно присутствует в католическом богослужении более, чем где бы то ни было». Понятие «das Numinose» было развито также Рудольфом Отто в его работе: *Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917. Русское издание: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.*

шевной жизни, которой мы, богословы, подвержены, разумеется, не в меньшей мере, чем кто-либо иной, протекает своим путем, минуя наше бедственное положение, и не имеет с ним, в сущности, ничего общего. Так же и проблематика, связанная с формальной стороной нашей профессии, обходит его всегда стороной и не является его причиной. Богословская система, к примеру, так же как и богословская практика, уже избыточное число раз улучшалась и полностью перестраивалась; что касается личного отношения к нашей профессии, то и в этой сфере уже с давних пор было испытано и испробовано все, что только возможно. Имеет ли это больший смысл, чем переключивание больного для разнообразия с одного бока на другой? Не заметили ли мы еще, будь то в церкви или в университете, что еще вчера бывшее для нас само собой разумеющимся завтра почти наверняка перестает быть таковым; не почувствовали ли мы, что от перемены методов и ориентаций, чем мы постоянно грешим, нельзя ожидать исправления тяготящей нас ситуации? На самом деле здесь не идет речь о каком-то специфическом затруднительном положении, свойственном именно нашему времени. Потому нет, что богословы почти всех эпох убеждены в том, что именно в их время нести это служение особенно тяжело. О нашем же времени можно было бы сказать, что сегодня даже легче быть богословом, чем десять лет назад; и здесь, в Германии, легче, чем в нейтральном зарубежье. Благодаря тем событиям, из которых мы вышли, почва оказывается уже подготовленной, и это открывает нам гораздо более благоприятные перспективы к тому, что нам теперь следовало бы делать. Также наше бедственное положение не может зависеть от сомнительности нашего места в обществе, которая проявляется в том, что большинство людей не любят нас, богословов, и не обращают на нас внимания, но, как о том уже в достаточной мере сказал Овербек¹, окружают нас какой-то аурой недоверия. Поскольку, во-первых, в соответствии с Евангелием нам не следовало бы этому удивляться, если бы во всем остальном мы обладали бы совершенной уверен-

¹ Ср.: *Overbeck Fr. Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlass hrsg. von C. A. Bernoulli. Basel, 1919.* Например S. 273: Богословы «в лучшем случае являются посредниками христианства в этом мире, и именно поэтому в действительности никто не питает к ним ни малейшего доверия, даже в том случае, если ситуация складывается таким образом, что существует резон все же им доверять, как это происходит в наше время. Однако в любом случае они остаются лишь посредниками — людьми, питающими обоснованное недоверие к самим себе...».

ностью касательно нашего предмета. Во-вторых, дело обстоит не так уж и плохо. Идея о возможности поставить в отношении нашего брата так называемый вопрос о потребности, давшая на днях о себе знать, все еще воспринимается в новой Германии как нечто неслыханное¹. В общем, конечно же, у нас нет серьезных оснований жаловаться на установившееся к нам отношение со стороны как образованной, так и необразованной публики. Серьезный и вызывающий опасения вопрос о потребности имеет совсем иной источник. Напа беда имеет свою причину отнюдь не в Церкви, не в отсталости ее руководства, в ее бюрократичности или в навязывании ее вероучительной позиции. Я происхожу из такой райской страны, где богословы, начиная от университетского профессора и кончая простым деревенским пастором, могут почти во всех отношениях делать все, что только им заблагорассудится², где не существует никаких преамбул³ и где ведущую роль почти повсюду в Церкви играет очень мягкое и гибкое богословие посредничества.

¹ Возможно, указание на движение выхода из Церкви, которое возникло после Первой мировой войны (ср.: *Haack H. G. Die evangelische Kirche Deutschlands in der Gegenwart. Berlin, 1929. S. 107–114*). «В полной мере можно осознать это послевоенное движение выхода из Церкви на примере того потрясающего факта, что в период с 1919 по 1922 г. только в Германии от Евангелической Церкви отошло 931 146 человек» (S. 110).

² Принуждение к следованию определенным письменным исповеданиям веры было в XIX в. в Швейцарии отчасти официально упразднено, а отчасти существенно ослаблено. С тех пор формулировки исповеданий встречаются только в водных главах церковных уставов. См. по этому поводу статью Барта: *Barth K. Die kirchlichen Zustände in der Schweiz // Barth K. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. S. 14–38*.

³ Преамбула, сформулированная конституционной комиссией Евангелической Церкви старопрусского союза (издана в: *Catholic world. Jg. 36. 1922. Sp. 228*), стала в 1922 г. предметом ожесточенных дискуссий между различными церковными группировками. Принятая в третьем чтении 29 сентября 1922 г. формулировка преамбулы «К основному закону Евангелической Церкви старопрусского союза» гласит: «В согласии с наследием отцов евангелическая земельная церковь старой провинции Пруссия утверждает на данном в Священном Писании Евангелии Иисуса Христа, Сына живого Бога, распятого за нас и воскресшего. Главы Церкви, и признает непрерывное действие ее исповеданий: апостольского и других исповеданий древней Церкви, Аугсбургского исповедания, апологии, Шмалькальденских артикулов, малого и большого катехизиса Лютера в лютеранских общинах, Гейдельбергского катехизиса в реформатских общинах, а также других исповеданий, там, где они имеют силу» (цит. по: *Kupisch K. Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871–1945. Quellensammlungen zur Kulturgeschichte. Bd. XI. Göttingen; Berlin; Frankfurt, 1960. S. 146–147*).

Оно способно лишь предостерегать от той иллюзии, будто возложенная на богословов ноша стала благодаря всему этому хоть сколько-нибудь легче. Как раз напротив: если вся борьба против старой Церкви за некую новую Церковь внешне становится настолько беспредметной, какой она внутренне, вероятно, и без того уже является, если вся присущая ей серьезность направляется на более значительные предметы, тогда подлинная беда богословия предстает в своей еще более страшной действительности.

Она заключается в самом предмете, в поставленной нам задаче. Насколько остро эта беда *ощущается* тем или иным человеком – это уже другой вопрос. Я хотел бы поговорить с вами о нашей *ситуации*, и это представляется возможным в независимости от того, как мы ее ощущаем. Мне хотелось бы охарактеризовать эту ситуацию следующими тремя утверждениями: *Как богословы мы должны говорить о Боге. Однако мы являемся людьми и как таковые не можем говорить о Боге. Мы должны осознавать как нашу задачу, так и нашу неспособность, и как раз тем воздавать честь Богу.* В этом состоит наше бедственное положение. Все остальное, по сравнению с этим, есть детская игра. Я попытаюсь разъяснить все по порядку.

II

Мы должны говорить о Боге. К этому призывает нас наше имя. Однако не только. Вероятно, мы вправе также задаться простым вопросом относительно нас самих, вопросом о *конечной цели* нашей деятельности. В чем смысл самого наличия, функционирования нашего ведомства? Что ожидают от нас люди, когда они проявляют желание иметь нас в том качестве, в котором мы есть, или же просто позволяют нам таковыми быть? Или на что указывают нам их насмешка или их презрение, когда они обнаруживают себя обманутыми в своих ожиданиях? Конечно, будет неверным спрашивать их о каких бы то ни было, первых попавшихся мотивах, как будто бы они так, без затруднений смогли бы сказать, что они от нас хотят. Здесь речь идет об изначальной побудительной причине их устремленностей, о том, чтобы понять окружающих нас людей в их обращенном на нас ожидании лучше, чем они сами это понимают. Неверно думать, что наше существование в качестве богословов следует понимать, исходя исключительно из бедственного существования других людей. Для устройства своей жизни со всем, что к этому относится, они не испытывают нужды в нас. Они занимаются этим без наших рекомендаций, и даже

лучше, чем мы обычно думаем. Однако, помимо этой обыденной жизни и тех проблем, которые с ней связаны, они также знают великие *Что? Для чего? Откуда? Куда?*; и это вопрошание ставит минус перед всей скобкой, то есть превращает все уже разрешенные вопросы, заключенные в этих скобках, в новые вопросы. На этот вопрос всех вопросов они не в состоянии найти ответ сами и наивно полагают, что другие это могут. Поэтому то они поставляют нас на такое странное особое служение, возводят нас на свои амвоны и кафедры, чтобы мы говорили с них о Боге, об ответе на это последнее вопрошание. Почему же они не стремятся разрешить этот вопрос самостоятельно, подобно всем другим вопросам? Почему они приходят к нам, несмотря на то, что давно, казалось бы, уже следовало бы научиться тому, что к нам нельзя приходить так, как приходят к адвокату или к зубному врачу, что мы сами в этом вопросе смыслим не более, чем они сами? Да, такой вопрос, пожалуй, можно поставить. Своим приходом к нам люди показывают, что они каким-то образом знают о неспособности человека своими силами разрешить этот вопрос, что если кто и приходит с ним к другому, то это происходит не ради ответа на этот вопрос, который, к тому же, этот другой человек едва ли сам способен дать.

Однако так или иначе к нам *обращаются с вопросом*. И теперь следует обратить внимание на то, *о чем* нас спрашивают. Совершенно понятно, что люди не нуждаются в нас для жизни; однако, что касается *смерти*, под знаком которой проходит вся их жизнь, то, кажется, они испытывают в нас нужду. История проходит своим чередом без нас; когда же на горизонте появляются эсхатологические, *предельные реалии*, – но какие проблемы истории не устремляются, в конце концов, к предельным реалиям? – тогда, очевидно, мы оказываемся при деле и должны сказать свое проясняющее, решающее слово. Они еще худо-бедно ориентируются в том, что касается их самих, и того, что им, возможно, и дозволено; но когда речь заходит о той тонкой нити, на которой держится вся сеть этого жизненного порядка, когда они иногда вдруг, после долгого о том забвения внезапно осознают себя на пути по острию бритвы между *временем* и *вечностью*, то об этом они удивительным образом хотят узнать от нас. Богословская проблематика находится на *границе* гуманитарного знания¹. Философы знают это, богословы, создается иногда такое впечатление, этого не знают.

¹ Аллюзия на работы П. Наторпа и Э. Бруннера.

Тогда, совершенно ясно, они принципиально *не* нуждаются в наших разъяснениях и высказываниях касательно нравственности и духовной жизни, религии и благочестия, и уж тем более по поводу возможного познания высших миров¹. Вселенная входит и в их сферу существования, она также подвержена *бедственному* положению их существования, осознают они это или нет. Способны ли мы доставить радость и быть полезными одному, другому или, может быть, сотому, если мы попытаемся предложить на волнующие его в этой области вопросы наши более или менее полезные инициативы и предоставить более или менее компетентную информацию. Если мы в состоянии это сделать, то почему бы не сделать? Не забывая, однако, что при этом *тот* вопрос, с которым они, собственно, к нам приходят, *не* разрешается, что мы владем искусством отвечать на *такие* вопросы и служить *таким* потребностям (я повторяю: включая религиозные!) *вовсе не* благодаря занимаемому нами положению богословов. Не будем с поспешностью в свое оправдание указывать на любовь! Поскольку именно о том и спрашивается, что же это такая за любовь, которую мы должны другим? Может так случиться, что мы как раз оказываемся *не* милосердными, думая быть милосердными в том, чтобы помогать людям жить, и когда тысячи благодарят нас за наши дарования. Когда они к нам приходят за помощью, то речь идет не об их существовании, но о том, что находится по ту сторону их существования – о бытии *Божием*. В качестве деревенских или городских мудрецов мы, в сущности, нежелательны, излишни и забавны. Мы не понимали своего служения богословов, пока не осознали его как показатель и символ, точнее, как сигнал бедствия в затруднительном положении, которое охватывает *всю* гамму действительных и возможных человеческих ситуаций, в котором, следовательно, пребывают совместно нравственный человек с безнравственным, духовный с бездуховным, благочестивый с неблагочестивым, в котором человек находится просто как человек, человек в его человечности, которая как таковая означает подверженность ограниченности, конечности, сотворенности, отделенности от Бога, отдает он себе в этом отчет или нет. Его положение тем хуже, чем меньше он отдает себе в этом отчет, чем меньше он может сказать нам о том, что ему не хватает, чем легче ошибаются в его понимании окружающие, готовым придти ему на помощь.

¹ Указание на антропософию Рудольфа Штейнера. Ср.: Steiner R. Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? (1904/1905). Dornach, 1961.

Человек как человек взывает о Боге, он взывает не о *некоторой* истине, но об Истине, не о *некотором* добре, а о Добре, не о каких-то ответах, но о том Ответе, который находится в непосредственном единстве с его вопросом. Поскольку он сам, человек, есть вопрос, также и ответ должен быть *вопросом*, он сам должен быть вопросом, но теперь как ответ, как разрешенный вопрос. Он взывает не о каких-то разгадках, но о *спасении*. Не о чем-то человеческом, но о Боге, о Боге как спасителе его *человечности*. Нужно ли тысячу раз разъяснять ему то, что для вступления в бесконечное нужно потрудиться в конечном¹ – о да, конечно же, он делает это, он трудится, и великолепие и мерзость всего того, что он на этом, в сущности, единственно возможном для него пути совершает и выполняет, есть достаточное свидетельство невероятной силы его устремленности к невозможному, являющейся также побудительным мотивом самого движения по этому пути. Однако снова и снова он оказывается неудовлетворен этим движением в конечном, – почему он оказывается неспособен? – несмотря на все поучения и указания. Вновь и вновь он не может смириться с тем, что достигнутое им явно соотносится с тем, к чему он стремится в пропорции $1 : \infty$, – он не может поверить в то, что $1 = \infty$; и как бы он смог и осмелился бы поверить, если все то безграничное море ответов, которыми он располагает, вновь и вновь превращается в его руках в одну ничтожную каплю, являющуюся все еще только вопросом. И этот вопрос есть он сам, его существование, и по ту сторону, вне всего безграничного множества разрешенных вопросов находится тот ответ, та реальность, на которую указывают все связывающие его соотношенности, субъект всех тех предикатов, смысл всех тех экзотических букв, источник всех тех неподлинных начинаний, которые все вместе образуют его реальную жизнь.

Однако в том то и дело, что этот ответ, эта реальность, этот субъект, этот смысл, этот источник находится *там*, а не здесь. Ответ не есть вопрос. И *там* – это не *здесь*. Задаваясь вопросом о Боге, он ищет ответа так, словно этот ответ является его *вопросом*, он спрашивает о бесконечном так, как если бы бесконечное было *конечным*, задается вопросом о том, что находится там, как

¹ Скрытая цитата из стихотворения И. В. Гёте «Бог, душа и мир» («Gott, Gemüt und Welt»):

Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.

если бы то, что находится там, присутствовало бы здесь, он спрашивает о Боге таким образом, как если бы Бог был бы человеком. Но не означает ли это, если здесь вообще возможно говорить о намерении, что когда в ответ на такие вопрошания его встречают ответами, в которых речь идет о культуре, духовной жизни и благочестии, или же критикой всех этих категорий, его вновь отсылают обратно туда, откуда он к нам, богословам, и пришел? Будем мы так и дальше продолжать с ним эту игру, не понимая, для чего, ради какой такой неслыханной цели он нас терпит и полагает, что нуждается в нас? Почему же мы не выскажем ему открыто, если в тайне и сами убеждены в этом, что мы о Боге не хотим или не в состоянии говорить? Или даже в том случае, если у нас есть серьезные основания не говорить этого или же говорить не так, то почему мы сами, по крайней мере, не делаем его *вопрошание* о Боге своим собственным вопрошанием, центральной темой нашей профессии?

До сих пор я говорил почти исключительно о благовестии Церкви; но принципиально все это может в равной степени относиться и к университетскому богословию, если даже совсем не принимать во внимание его педагогическую функцию в отношении будущих пасторов. Богословие как составная часть *Universitas literarum* есть также своего рода аварийный сигнал, знак того, что не все в порядке. Существует также бедственное положение, свойственное академической сфере, которое в конечном счете совпадает с бедственным положением человека вообще. Именно подлинная наука, как известно, не обладает уверенностью в отношении своего предмета, причем эта неуверенность проявляется не по случаю, но затрагивает само *основание* и последние *предпосылки*. Каждая отдельная наука очень хорошо осознает тот минус, который стоит перед ее скобками. О нем говорят обычно тем приглушенным голосом, который выдает, что здесь на самом деле речь идет о той оси, на которой все держится, а также о том знаке вопроса, который неизбежно должен быть поставлен в завершение всего методически построенного целого. И если представить себе, что эти знаки вопроса являются в действительности тем последним словом, которое способна сказать та или иная наука, то весь этот мнимый академический космос с очевидностью превратился бы в хаос разрозненных листочков, беспорядочно колеблющихся над пропастью! Так вот, эти знаки вопроса в самом деле *есть* то последнее, на что способна любая наука. Именно по этой причине, ради своей плохой, или, точнее, нуждающейся в успокоении, со-

вести университет терпит в своих стенах богословие, немного недовольный той настойчивостью, с которой богословы указывают как раз на то последнее, о котором обычно не говорят, и все же в тайне радуясь тому, – или я ошибаюсь? – что кто-то осмеливается быть до такой степени ненаучным и постоянно в громких речах напоминать как раз о том последнем, недоступном созерцанию центре, на который все указывает, и что построенное научное целое как таковое может иметь некоторый смысл. Также и здесь от богословия, – какими бы ни были те или иные частные мнения о нем ученых не богословов, – на самом деле ждут того, чтобы оно исполняло свою функцию, чтобы оно отвечало на тот вопрос (посмотрим, как оно справится с ним!), который для всех других, – до тех пор, пока они могут и желают его замалчивать, – является лишь знаком вопроса на заднем плане; чтобы оно говорило о *возможности* того, что для всех других может быть лишь пограничным понятием, чем-то невозможным; чтобы оно не только шептало и поговаривало тайком о Боге, но *говорило*, на Него не только указывало, но исходя из Него, о Нем бы *свидетельствовало* и не скрывало бы Его где-то на заднем плане, но наперекор всем методическим предпосылкам и всем наукам выставляло бы Его на *передний план*. Становится понятным: существование богословия в университете нельзя оправдать и обосновать *a priori*, но только как чрезвычайную меру, как постоянное исключение из правила, поскольку чрезвычайной ситуации, по всей вероятности, нельзя избежать. Существование же богословия как такового можно, однако, оправдать и обосновать, подобно тому, как оправдывается существование Церкви в обществе, которую также нельзя вывести из идеи общества. Парадоксальным, но неизбежным образом богословие как наука – в том смысле, который прилагается к другим наукам, – *не имеет* никакого права на существование в университете, представляет собой совершенно излишнее удвоение тех дисциплин, которые и так уже преподаются на других факультетах. Смысл в существовании *богословского* факультета появляется только в том случае, если его задачей является говорить то, о чем другие факультеты *rebus sic stantibus* либо вообще не осмеливаются говорить, или же говорят только так, что их не слышат; если он существует по меньшей мере как сигнал бедствия, как призыв к тому, что это непременно *должно* быть сказано; как живое напоминание о том, что хаос, несмотря на свое величие, еще не есть космос, как вопросительный и восклицательный знак на самом предельном крае, не как конкуренция тому, чем

занимается также и философия, но именно как преодоление границы научных возможностей. Напротив, в существовании *религиоведческого факультета*¹, в самом деле, нет никакого смысла. Хотя знание о феномене религии крайне необходимо историку, психологу, философу, все эти исследователи, несомненно, в состоянии сами, без содействия богословия, приобрести и развить это знание. Или же так называемый «религиозный подход» должен быть прерогативой случайных богословских историков и психологов, светских ученых, которые не способны с подобающей любовью и компетентностью изучать документы религии? Если бы мы действительно думали *таким образом*, то есть что богословию следует всецело раствориться в науке о религии, тогда бы мы уж точно потеряли всякое право на существование в университете. Ибо религия – феномен настолько же поучительный, насколько и сомнительный, как и другие. Да, конечно же, его нужно и можно познавать. Однако в том-то и дело: если я изучаю религию как нечто *доступное* знанию, я признаю тем самым, что пребываю в характерном для всех наук бедственном положении, как если бы я изучал какого-нибудь жука. Меня могут занимать тогда новые, частные, вне всякого сомнения, замечательные вопросы. Однако эти вопросы такие же, как и все прочие вопросы, как те, которые указывают на последний, неразрешенный вопрос. Эти вопросы не есть *тот* вопрос, который, по сути, не отличается от того последнего ответа, ради которого богословие, некогда мать всего университета, все еще, даже если и с поникшей головой, остается в нем первенствующим, чем-то особенным наряду с другими факультетами. Я и пальцем не пошевелил ради того рискованного предприятия, которого другие, – они могут думать обо мне все, что им угодно, – по сути, ожидают от меня как от богослова.

В заключение я хотел бы привести здесь одно историческое замечание. Если только что приведенные соображения, затрагивающие самую суть дела, действительно имеют для нас решающее значение, то мы должны ориентироваться на ряд поколений, восходящих через Кьеркегора к Лютеру и Кальвину, к Павлу и Иеремии.

¹ Ср.: *Luthardt Chr. E. Kompendium der Dogmatik*. Leipzig, 1889. S. 4: «С XVIII в. богословие... стало рассматриваться как наука о религии». Ср. эту мысль с программной работой: *Wobbermin G. Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*. Bd. I: *Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*. Leipzig, 1913. Шестая глава этой работы (с. 99–117) озаглавлена «Богословие как наука о религии».

К этим именам имеют обыкновение обращаться, конечно, многие. В качестве разъяснения мне хотелось бы добавить следующее: этот ряд не восходит через Мартенсена¹ к Эразму², к тем, кого осуждает 1 Кор 15. 12-34; не восходит он также и к пророку Анании, который принял ярмо с плеч пророка Исаии и разбил его (ср.: Иер 28. 19)! И для того, чтобы быть до конца ясным, я хотел бы особо подчеркнуть, что в обозначенной здесь последовательности *отсутствует* имя Шлейермахера. При всем должном уважении к гениальности его главного творения, я не считаю Шлейермахера хорошим учителем богословия. На мой взгляд, у Шлейермахера роковым образом остается непроясненным, что человек, именно как человек, пребывает в *бедственном положении*, более того, в безнадежно *бедственном положении*; остается также неясным, что вся целостность так называемой религии, даже в том случае, если это христианская религия, *причастна* этому бедственному положению; не понимает он и того, что говорить о Боге означает нечто *совсем другое*, чем говорить о человеке в возвышенных тонах. Тот же, кто особую заслугу Шлейермахера усматривает в преодолении так называемого дуализма, в котором якобы увяз Лютер, а также в том, что он в своем представлении о религии выстроил желанный и священный мост между небом и землей, тот, несомненно, должен решительно отказаться от чтения всего последующего изложения, если он, конечно, не сделал этого уже прежде. Я не смею ему в этом препятствовать. Мне хотелось бы только высказать пожелание, чтобы он в таком случае не ссылался одновременно на Шлейермахера и Реформацию, на Шлейермахера и Новый Завет, на Шлейермахера и ветхозаветных пророков, но попытался бы построить новую, идущую от Шлейермахера последовательность, следующим членом которой мог бы оказаться разве что *Меланхтон*. Ибо с именами Кьеркего-

¹ Ганс Лассен Мартенсен (1808–1884) был с 1854 г. лютеранским епископом Зеландии (Дания). Его проповедь по случаю погребения его предшественника Якоба Петера Минстера 5 февраля 1854 г. побудила С. Кьеркегора к последнему острому нападению на современную Церковь. Это нападение нашло свое отражение в его сочинении «Мгновение» (1855) (нем. перевод: *Kierkegaard S. Der Augenblick // Kierkegaard. Gesammelte Werke. Bd. 12. Jena. 1909*).

² Имеется в виду Эразм Роттердамский (1469–1536). Аллюзия на его спор с Лютером в 1524–1525 гг. Ср.: *Erasmus von Rotterdam. De libero arbitrio DIATRIBH sive collatio* (1524) // Erasmus von Rotterdam. *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. von W. Welzig. Bd. 4. Darmstadt, 1969; *Luther M. De servo arbitrio* (1525) // *Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]*. Bd. 18. S. 600–787.

ра, Лютера и Кальвина, Павла и Иеремии сопряжено недвусмысленное и совершенно чуждое Шлейермахеру представление о том, что человеческое служение должно быть Богослужением, а не наоборот. Негативность и одиночество, с которыми пророк Иеремия противостоит иудейским царям, их князьям, простому народу, а в первую очередь – *священникам и пророкам*; резкий поворот от воплощенного в иудействе мира *религии*¹, характеризующий всю жизнь Павла, разрыв Лютера не с нечестием, но, правильнее сказать, с *благочестием* Средних веков, нападки Кьеркегора на *христианство* – все это те реалии, до которых бы Шлейермахер никогда не дошел, они суть показатели того, как следует говорить о *Боге*. Человек и его универсум, его еще так живо созерцаемый и осязаемый универсум², своего рода загадка, вопрос, ничего более. Бог противостоит ему как *невозможное возможному*, как *смерть жизни*, как *вечность времени*. Разрешение загадки, ответ на вопрос, окончание бедственного существования есть совершенно новое событие. Оно заключается в том, что невозможное *само* становится возможным, *смерть* – жизнью, *вечность* – временем, *Бог* – человеком. Это новое событие, к которому *нет* пути, для которого у человека *нет* органа. Ибо этот путь и этот орган сами есть новое, это откровение и вера, это явление (*Geschautwerden*) и видение (*Schauen*) нового человека. Мне хотелось бы только подчеркнуть всю *серьезность* этой попытки – говорить о Боге, указать на ее исходный пункт. Удачный исход – уже другой вопрос. *Понимание* означает здесь, прежде всего, понимание того бедственного положения, в котором человек пребывает как человек. *Понимание* означает здесь понимание того вопроса, которым он задается в этом положении. С этим *бедственным положением* и с этим *вопросом* неразрывно связана попытка говорить о Боге, не с чем-нибудь другим, она рассеивает всякую видимость, которая могла бы скрывать это вопрошание и эту бедственность. В этом ее серьезность. Именно по этой причине мы ориентируемся на этот исторический ряд и так слышим призыв самой истории:

¹ Ср. с комментарием К. Барта на гл. 7 Послания к римлянам : *Barth K. Der Römerbrief. 2. Bearbeitung. München, 1922. S. 213–255.* Рус. изд. : *Барт К. Послание к римлянам.* М., 2005.

² Ср. : *Schleiermacher Fr. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter (1799).* Hrsg. von H.-J. Rothert. Hamburg, 1958. S. 29: «Ее (т. е. религии) сущность есть не мышление, не действие, но созерцание и чувство. Она стремится созерцать универсум, она желает благоговейно наблюдать за ним в его собственных представлениях и действиях...» См. также рус. изд. : *Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи.* СПб., 1994.

мы должны говорить о Боге! О, если бы не пребывал этот призыв в столь бедственном положении и о, если бы мы в состоянии были ему последовать.

III

Я перехожу к своему второму высказыванию: *Мы являемся людьми и как таковые не можем говорить о Боге.* Задумаемся о слове величайшего из пророков: О Господи, Господи, я не гождусь для того, чтобы проповедовать (Иер 1. 6)! И он оставляет это в своих речах даже после 23 лет проповеднической деятельности (ср.: Иер 25. 3) конечно же не как свидетельство своего развития, но как заголовок надо всем тем, что он сказал после этого: я не могу этого сказать. А ведь Иеремию Сам Бог освятил и призвал на служение. Мы не хотим касаться вопроса, так ли легко самому воспринять церковное служение, не будучи призванным на то Богом, одно отождествить с другим; так ясны, однако, были размышления Лютера, с помощью которых он это обосновал¹. Допустим, что вместе с нашей должностью мы получили также и разумение, то есть божественное призвание и необходимые к тому средства, но все остается по-прежнему: как люди мы не можем говорить о Боге. Сколь необычно мнение о нас других людей, общины – они смогли взвалить на нас это бремя говорить им о том, о чем мы сами способны говорить лишь по необходимости, ради того, чтобы это любой ценой прозвучало, они поставили нас, как это делает университет, говорить о *том*, о чем обычно никто не может и не смеет говорить. Мы тоже люди, и касательно того, что они от нас ожидают и к чему мы сами должны стремиться как богословы, мы можем не больше, чем они сами. Мы не можем говорить о Боге. Ведь говорить о Боге означает, если отнестись к этому со всей серьезностью, говорить на ос-

¹ См., например, толкование Лютера на третью и четвертую главы Евангелия от Иоанна в проповедях (1538–1540) : *Luther M. Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten // Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]. 47, 191, 27, 38* : «Иоанн говорит здесь о посланничестве, ...и говорит о нем двояким образом. Во-первых, Бог посылает своих людей без всяких средств, как пророков и апостолов. <...> Другое посланничество, хотя также от Бога, но совершается оно через людей и с помощью средств. Так Богом учреждается определенная должность, заключающаяся в проповеди и в использовании власти ключей. Люди, исполняющие эту должность, не остаются, но умирают, поэтому постоянно существует нужда в новых проповедниках...» См. также другие ссылки : *Brunotte W. Das geistliche Amt bei Luther. Göttingen, 1959. S. 118–126.*

новании Откровения и веры. Говорить о Боге – означает говорить Слово Божие, то Слово, которое может исходить только от Него, Слово, что Бог становится человеком. Мы можем произнести эти четыре слова, но это еще не означает, что мы тем самым сказали Слово Божие, то слово, в котором заключена истина. Сказать это Слово, слово о том, что Бог становится человеком, однако сказать как Божие слово, ибо оно и в самом деле есть слово Божие, в этом должна состоять наша богословская задача. Это слово было бы ответом на обращенный к нам вопрос испуганной совести, ответом на вопрос человека о спасении его человечности. Это слово будто трубный глас должно было бы раздаваться в наших церквях и, вообще говоря, также и в наших аудиториях, а из церквей и аудиторий оно должно было бы вырваться на улицы, где люди нашего времени ждут того, чтобы *это слово* было им сказано, однако не так, как мы, книжники, привыкли его говорить. Для того и стоим мы на наших амвонах и кафедрах, чтобы сказать им *это слово*. Все то время, пока мы не говорим *этого слова*, мы говорим с ними напрасно, мы только разочаровываем их. Ибо следует уяснить лишь одно: ответ, будучи словом Божиим, обладает подлинной трансценденцией и потому несет в себе силу, необходимую для разрешения загадки имманентности. Ибо ответ не может заключаться в уходе от вопроса, не может он быть также простым акцентированием или обострением вопроса, не может он быть, наконец, смелым, крайне верным, однако в наших устах поочередно то слишком однозначным, то слишком двусмысленным утверждением, что сам вопрос является ответом. Нет, как раз ответ и должен *быть* вопросом, а потому – исполнением обетований, насыщением алчущих, отвержением незрячих очей и не слышащих ушей (Иез 35. 5). Этот ответ мы должны были бы *дать*, и именно этот ответ мы *дать не можем*.

Мне представляется, что есть три пути, на которых мы можем все-таки попытаться дать этот ответ, и все эти три пути завершаются осознанием того, что мы его дать не можем. Я говорю о догматическом, критическом и диалектическом пути. Нужно заметить, что это разделение проявляется только на понятийном уровне. В действительности ни один из серьезных богословов никогда не шел только одним из этих путей. Лютера, например, мы можем встретить на всех трех путях.

Первый путь есть путь *догматический*. На этом пути человеку, при верном осознании его бедственного положения и вопрошания, при более или менее выраженном следовании Библии и Догме, предлагаются известные христологические, сотериологи-

ческие и эсхатологические представления, которые выводятся из одного тезиса: Бог становится человеком. Вспоминая о проповедях Лютера, я все еще считаю за лучшее идти *этим* путем, если в голову не приходит ничего иного. Это будет лучше, чем возвращаться к тому, чтобы с помощью истории, будь даже это библейская история, вести духовную и благочестивую жизнь и так забывать то, для чего человек в нас не нуждается, но о чем он нас в действительности *спрашивает*, а также забывать о том, что мы как богословы должны говорить о Боге. Можно было бы, конечно, сказать несколько слов против ортодоксии; однако в ней, более чем у иных из ее богословских противников, живет отчетливое понимание того, что является излишним, а что является нужным. Именно благодаря этому, а не только в силу простой привычки и инертности мысли, сохраняется ее непрекращающаяся религиозная, церковная или даже политическая действенность. Заступ заходит просто с той стороны глубже. Далее следует отметить, что даже самый что ни на есть убежденный не-ортодокс иногда, а именно – когда он стремится перейти от своих привычных психологизмов к решительным заявлениям, когда он, даже если почти против воли, желает говорить не о благочестии, а о Боге, – вынужден прибегать к догматическим выражениям. Когда же достигается решающее понимание того, что не обожествление человека, но вочеловечение Бога есть тема богословия, даже если это понимание лишь случайно осеняет богослова, тогда он способен ощутить в Библии и в догме вкус объективности, не сводящейся лишь к психическому процессу. Тогда тот мир, в котором он пребывает и который из-за своей «супранатуральности» раньше казался ему сомнительным и опасным, начинает мало-помалу и почти без труда становиться для него понятным и исполненным смысла, тогда он видит его идеи, так сказать, изнутри или сзади, осознает, что это должно быть написано именно так и никак иначе, вплоть до мельчайших подробностей, об освоении которых он и не мечтал. Тогда он обретает определенную свободу движения в этих непривычных пространствах и возможно заходит в конце концов так далеко, что апостольский символ веры, со всей его черствостью, оказывается для него истиннее, глубже и даже духовнее, по сравнению с тем, чем хотела бы его заменить современная близорукость.

Но, правда: о Боге невозможно говорить также в самых последовательных и жизненно понимаемых супранатурализмах, мы можем здесь также лишь свидетельствовать о том, что нам этого бы хотелось. Слабой стороной ортодоксии является отнюдь не так

называемое супранатуралистическое содержание Библии и догмы – в этом как раз ее сила. Недостаток ортодоксии сводится, пожалуй, к тому обстоятельству, что ни она и ни мы, – поскольку мы все являемся в некоторой степени догматиками, – не преодолеваем супранатурализм, не соотносим это содержание, – будь то лишь слово «Бог», – предметно, объективно, мифологически-прагматически с нами самими и с человеком: вот, теперь я верю! Наверное, мы все сталкивались с этим во многих местах уже у Лютера, когда, к примеру, мы вынуждены просто смиренно склониться перед троическим догматом: вот, дело обстоит именно так, следует снять шляпу и сказать да¹. Тогда мы чувствуем, несмотря на всю готовность умертвить свой продажный разум, что это никуда не годится, и думаем со смущением о том, сколь часто мы, не будучи Лютером, открыто или же, в особенности, тайком уже так поступали. Почему же это никуда не годится? Поскольку здесь вопрошание человека о Боге подавляется ответом. Он не вправе более спрашивать, но должен довольствоваться тем ответом, который занял место вопроса. Но как человек он не может не задаваться вопросом. Ведь он сам, человек, есть вопрос. Он станет ответом, если ответ воспримет его природу, сам станет вопросом. Когда перед человеком что-то поставляется с требованием так верить, то это не означает, что здесь говорится о Боге, даже если то, что поставляется, есть слово «Бог». Ведь человек не может верить в то, что просто *пред* ним предстоит, в то, что как находящееся *там*, не было бы и *здесь*, он не может верить в то, что ему не *открывается*, что не обладает силой и возможностью придти к нему. Просто Бог – это еще не Бог. Он может быть и другим. Только тот Бог есть Бог, который себя открывает. Только тот Бог есть Бог, который становится человеком. А догматист говорит не об этом Боге.

Второй путь есть путь *критический*. Здесь мы встречаемся с очень ясным, пугающе ясным указанием на вочеловечение Бога. Для того чтобы стать причастным Богу, человеку рекомендуется умереть в качестве человека, он должен отказаться от всех своих особеннос-

¹ См., например : *Luther M. Von Jesu Christo eine Predigt zu Hofe zu Torgau gepredigt (1533) // Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]. 37, 40, 17, 24* : «Здесь слово и разум не согласны друг с другом, и разум должен оставить свое умение, не быть судьей или ученым, но снять шляпу и сказать: два есть один, несмотря на то, что я этого не вижу и не понимаю, а верю. Почему? Поскольку это было сказано свыше... И поскольку это раздается с неба, я должен верить тому, что мне говорится, что две, даже все три личности суть лишь один истинный Бог, а не два или три Бога».

тей, от своей самости, от своего я¹, совершенно умолкнуть и сделаться абсолютно простым и непосредственным и, в конце концов, стать настолько восприимчивым, чтобы быть способным ответить, подобно Деве Марии при явлении ей ангела: «Се раба Господня, да будет мне по глаголу твоему (Лк 1. 38)! Бог не есть здесь Это или То, Он не есть вещь, Он не есть Нечто или Противостоящее, Он не Вторичное, но чистое, безкачественное, все исполняющее бытие, на пути которого стоит лишь обособленная человеческая сущность. Если в конце концов падет и она, тогда, несомненно, Бог рождается в душе. Путь мистики также и он поистине заслуживает внимания! Кто посмел бы осудить молодого Лютера, который одно время был восторженным спутником лучших представителей Средних веков?² Заслуживает внимания также и присутствующее здесь представление о том, что разговор о Боге ни в коем случае не должен содействовать человеку в созидании его сущности, как раз наоборот – он должен принципиально содействовать упразднению этой сущности; это означает, что человек действительно вопрошает о том, что *он не* есть. Поэтому я и называю мистический путь, который можно также рассматривать как идеализм, путем критическим, ибо человек поставляет себя здесь в условия суда, отрицания, поскольку здесь со всей ясностью познается: человек как человек есть то, что должно быть преодолено³. Мы все уже были причастны этому пути и никогда не сможем избежать того, чтобы время от времени не сворачивать на него, как и Лютер окончательно никогда не сходил с этого пути. Нужно постоянно напоминать человеку,

¹ См. по поводу этого и дальнейших указаний на позднесредневековую мистику несомненно использованный здесь Бартом труд : *Loofs Fr. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle, 1906. S. 628–633.

² В 1516 г. Лютер издал (сначала частично) писание одного неизвестного священника Тевтонского ордена из местечка Заксенхаузен под Франкфуртом, относящееся к немецкой мистике конца XIII—начала XIV в. (*Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]*. I. 153), содержание которого он оценил как «в духе просвещенного доктора Таулера». В предисловии к более полному изданию 1518 г. этого текста, озаглавленному теперь как «Немецкая теология» (*Eyn deutsch Theologia*) (*Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe*. I, 378), он поясняет, что «ни из какой иной книги, за исключением Библии и писаний св. Августина, я не научился больше касательно того, что есть Бог, Христос, человек и все вещи». См. также письмо Лютера Спалатину от 14 декабря 1516 г. (*Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe*. I, 79, 58–63).

³ Cp. : *Nietzsche F. Also sprach Zarathustra*. IV. 10 // *Nietzsches Werke*. Hrsg. von K. Schlechta. Bd. II. Darmstadt, 1963. S. 279 : «Человек есть нечто, что должно быть преодолено».

который раздулся в своей культуре или бескультурье, который в своей морали и религиозности титанически вытянулся до небес, что он, переходя от упразднения к упразднению, должен учиться ждать, становиться малым и ничтожным, ему нужно постоянно напоминать о том, что он должен умереть. Данное учение о катастрофе человека как такового не лишено истины, его можно обратить также и против мистики, им невозможно безнаказанно пренебрегать. Сильная сторона этого пути сказывается именно там, где догматический путь обнаруживает свою слабость: здесь нечто происходит, мы не склоняемся здесь безучастно перед данностью, здесь мы должны как раз верить, здесь человек подвергается самому что ни на есть серьезному нападению, здесь Бог так активно становится человеком, что от человека, так сказать, совсем ничего не остается. Данное учение, разумеется, несоизмеримо лучше языческого культа духовной жизни и благочестия.

Но и так нельзя говорить о Боге. Хотя мистики, – а вместе с ними и мы все, поскольку мы также являемся немного мистиками, – и *утверждают*, что все выдаваемое здесь за Бога, а именно – то, что стремится исполнить человека, уничтожая его, эта бездна, в которую человек должен ринуться, этот мрак, в который он должен направить свой путь, это Нет, в условия которого он должен себя поставить, – *есть Бог*, однако мы не в состоянии это *показать*. Содержание вести, в котором мы *уверены*, то, что мы можем *показать*, это всегда лишь отрицание, негативность человека. И если мы теперь задумаемся над тем, что человек как раз исходит из этой негативности своего существования, от этого знака вопроса, находящегося по ту сторону всех его жизненных содержаний, то это должно нас озадачить. Получается, что на критическом пути мы делаем нечто иное, как увеличиваем этот знак вопроса до гигантских размеров. Разумеется, нет ничего плохого в том, чтобы объяснить ему, что тот вопрос, с которым он к нам обратился, совсем по-другому является радикальным, чем он воображал себе в случайных затруднениях своей жизни, нет ничего плохого в том, чтобы явить ему его культуру и бескультурье в ослепительном свете бесконечного расстояния между Творцом и творением¹ и так

¹ Ср. : Kierkegaard S. Einübung im Christenrum // Kierkegaard. Gesammelte Werke. Bd. 9. Jena 1912. S. 126: «Если устранить возможность затруднения, как это сделано в христианском сообществе, тогда все христианство станет прямым сообщением, тогда все христианство упразднится, станет легким, поверхностным Нечто, которое и не достаточно удивляет и не спасает, лживой выдумкой простого человеческого сострадания, забывающего о бесконечной качественной

с очевидностью указать ему на то, чего же он собственно желает, когда взывает о Боге из своего бедственного положения. Однако не будем забывать о следующем: никакое отрицание, которое мы можем ему посоветовать (и если бы мы даже посоветовали ему самоубийство!), не столь велико, не так принципиально, как *то* отрицание, к которому только и могут устремляться все отрицания, то отрицание, которое непосредственно исполнено позитивностью Бога. На пути острой критики человека мы не выходим за пределы значительного обострения самого вопроса в качестве вопроса. Это означает лишь обозначить место, даже правильно обозначить то место, на котором только и возможно говорить о Боге, если под вопрос поставлен сам человек. Но это еще не означает говорить о Боге. Нет, это еще не то. Даже нападение Лютера и Кьеркегора на христианство было еще не тем! Да, тем самым водружается Крест, но Воскресение еще не проповедуется, и поэтому тот Крест, который возводится, еще не есть Крест Христов, это какой-то другой Крест. Не нам конечно же впервые возводить Крест Христов! Вопрос так и остался открытым. Получается, что здесь не Бог стал человеком, но сам человек вновь, и только теперь поистине стал человеком, но такое событие не обладает спасительной силой. Теперь поистине человеческая субъективность, подобно обломанной колонне, возносится во всем своем великолепии до небес. Только там, где Бог (в той объективности, о которой ортодоксия только слишком много знает!) становится человеком, со своей *полнотой* вступает в нашу пустоту¹, со своим *Да* в наше Нет, только там говорится о Боге. Мистики и мы вместе с ними говорим не об этом Боге.

Третий путь есть путь *диалектический*. Это намного лучший путь, не только потому, что им следовали Павел и реформаторы, но

разнице между Богом и человеком». S. 114: «Быть единственным человеком или быть отдельным человеком (в определенном смысле все равно, возвышенный этот человек или низкий) означает максимально возможную, бесконечно качественную дистанцию по отношению к бытию Божию, и потому глубочайшее инкогнито». Ср. с разъяснениями Барта в его предисловии к своему комментарию на Послание к римлянам (*Barth K. Der Römerbrief. 2. Bearbeitung. S. XIII*): «Если я и обладаю "системой", то она состоит в том, что я с максимальной настойчивостью сохраняю то, что Кьеркегор называл "бесконечным качественным различием" времени и вечности, в его негативном и позитивном значении» (см. также: *Barth K. Der Römerbrief. 2. Bearbeitung. S. 16, 28, 75, 184, 271, 317, 343, 401*).

¹ Ср. с этой мыслью соответствующие высказывания из комментария Карла Барта на Послание к римлянам (*Barth K. Der Römerbrief. 2. Bearbeitung.*): вера как «пустота» (S. 11, 19, 27, 39, 64, 86, 99); вера как «пустое пространство» (S. 102); вера как «пустой канал» (S. 42, 64); вера как «вакуум» (S. 127, 224).

благодаря своему превосходству по существу. Этот путь своей предпосылкой имеет великие истины догматического и критического путей, но наряду с этим здесь присутствует также и осознание их односторонности, их только лишь относительной достаточности. На этом пути с самого начала со всей серьезностью воспринимается позитивное представление о Боге, с одной стороны, а также критика человека и всего человеческого – с другой, при этом оба эти момента не рассматриваются изолированно друг от друга, но всегда в перспективе их общей предпосылки – живой, не именуемой истины, которая образует центр и сообщает смысл и значимость обоим, как позитивному, так и негативному моментам. То, что Бог (но при этом действительно Бог!) становится человеком (действительно человеком!) соразмерно видится здесь как живое, решающее содержание подлинной речи о Боге. Но как должна теперь осуществляться необходимая связь двух сторон с этим живым центром? Настоящий диалектик знает, что этот центр недоступен для постижения и созерцания, поэтому он постарается по возможности реже увлекаться прямыми высказываниями¹ о нем, прекрасно понимая, что все прямые высказывания об *этом*, будь они позитивные или негативные, не являются высказываниями об *этом*, но непременно оказываются либо догматическими, либо критическими высказываниями. По этому узкому краю скалы можно только идти, не стоять, иначе срываешься вниз – либо вправо, либо влево, но в любом случае – вниз. Единственное, что остается, – ужасное зрелище для всех тех, у кого кружится голова, – *взаимно соотносить* одно с другим, утверждение и отрицание, прояснить Да через Нет и Нет через Да, не останавливаясь более одного мгновения на неподвижном Да или Нет. Так, например, о великолепии Бога в творении (можно вспомнить Рим 8. 19–22) можно говорить только при условии неперменного памятования о том, что Бог пребывает в природе в абсолютной сокрытости от наших глаз. О смерти и тленности можно говорить не иначе, как с воспоминанием о величии совсем другой жизни, которая встречает нас как раз в смерти; об образе Божиим в человеке – ни в коем случае не иначе, как только с ясным раз и навсегда указанием на падшесть того человека, которого мы знаем, с предостережением о том, что о его нищете нам известно гораздо больше, чем о его славе; и, наконец, – говорить о грехе надо обязательно с указанием на то, что мы не познали бы его, если бы он не был нам прощен.

¹ По поводу невозможности «прямого высказывания» ср.: *Kierkegaard S. Einübung im Christenrum. S. 119–131.*

Что же это значит, что Бог оправдывает человека? По Лютеру, это можно объяснить не иначе, как только в смысле *justificatio impii* (Рим 4. 5. Vulg.). *Impius*, зная и слыша, что он представляет собой именно это и ничто другое, должен позволить сказать себе, что он, именно он есть *justus*. Единственно возможный ответ при действительном осознании несовершенства всех человеческих поступков – бодро взяться за работу. И когда мы выполним все, в чем состояла наша обязанность, мы должны говорить: мы рабы ничего не стоящие (Лк 17. 10). Все настоящее обретает смысл только в перспективе вечно-го будущего, славного последнего дня¹. Однако мы заблуждаемся, если думаем, что будущее Господа не стоит непосредственно при дверях уже в нашем настоящем. Христианин свободно надо всем властвует и никому не подчиняется. Христианин – услужливый раб во всем, и он всем подвластен². Нет необходимости продолжать. Кто понимает, тот понимает, что имеется в виду, когда так говорится. Он понимает, что здесь подразумевается: вопрос есть ответ, поскольку ответ есть вопрос. Так он радуется ставшему ему совершенно ясным ответу, чтобы в тот же самый момент еще с большим стремлением снова спросить, ибо он не обладал бы ответом, если бы вновь и вновь не задавался вопросом.

Слушатель, вероятнее всего «житель равнины»³, стоит рядом в некотором замешательстве и ничего не понимает, он сокрушает-

¹ См. письмо Лютера своей жене от 16 июля 1540 г. : *Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 9, 175, 17.

² *Luther M. Von der Freyheyt eynisz Christen menschen* (1540) // *Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 7, 21, 1–4 : «Христианин есть свободный господин над всеми вещами и никому неподвластен. Христианин есть услужливый раб всех вещей и каждому подвластен».

³ См. по поводу последующих указаний : *Foerster E. Marcionitisches Christentum. Der Glaube an den Schöpfergott und der Glaube an den Erlösergott. Vortrag auf der Eisenacher Tagung des Bundes für Gegenwartchristentum am 3. Oktober 1921* // *Catholic world*. Jg. 35. 1921. Sp. 809–827, hier Sp. 819 : «Барт сравнивает перемещение по границе между утверждением и отрицанием культуры с прогулкой по гребню хребта. В самом деле, только с такой прогулкой можно сравнить жизнь в соответствии с этим правилом, с прогулкой по острому как нож гребню хребта, когда каждый неосторожный шаг вправо или влево неизбежно ведет к падению в пропасть, когда нельзя спокойно стоять, лежать или сидеть, можно лишь безостановочно карабкаться дальше. Сыну швейцарских гор этот образ может показаться не таким уж страшным, как миллионам жителей равнин. Они, вероятно, скажут, что испытание христианства в жизни превращается тем самым во что-то виртуозное, сводится к рафинированной технике. Как возможно сохранять равновесие на этом шатком основании?»

ся то о супранатурализме¹, то об атеизме, ему видится то старый Маркион выходит из своей гробницы, то Себастьян Франк², что в самом деле не совсем одно и то же; вспоминается ему даже философия тождества Шеллинга³, он приходит в ужас то от мироотрицания и тогда теряет дар слуха и зрения, то возмущается по поводу того, что именно на этом пути теперь должно быть возможным мироутверждение – раньше ему такое и во сне не могло присниться, – он противится то утверждению, то отрицанию, а затем возмущается и тому «непримиримому противоречию», в котором обе позиции находятся одна по отношению к другой⁴. Что же может возразить ему на это диалектик, по всей вероятности «сын гор», если не следующее: мой друг, ты должен понимать, что если ты

¹ Аллюзия на статью: *Liebe R. Der Gott des heutigen Geschlechts und wir. Vortrag gehalten im Bund für Gegenwartchristentum zu Eisenach am 5. Oktober 1921 // Catholic world. Jg. 35. 1921. Sp. 850–853, 866–868, 883–889. Указание на Барта: Sp. 867 (называет Барта библицистским новым супранатуралистом) и Sp. 888.*

² Подразумеваемый здесь факт, что один из критиков Барта сравнил его богословие с богословием Себастьяна Франка (1499–1542), не нашел своего подтверждения. Возможно, здесь Барт путает Франка с его современником – Каспаром фон Швенкфельдом (1489–1561), которого сравнил с Бартом Иустин (псевдоним W. Köhler'a) (*Justinus. Zur religiösen Lage der Gegenwart // Neue Zürcher Zeitung vom 21.10.1920*): «...у Карла Барта, пастора из Зафенвиля, оживают Цюндель, Швенкфельд и старые мистики...».

³ Вероятно, аллюзия на: *Albers A. Johannes Müller und Karl Barth, was sie uns heute sind // Catholic world. Jg. 35. 1921. Sp. 498–501, hier Sp. 499*: «На Барта очень сильное воздействие оказал друг Ницше Франц Овербек. Оба опираются на лютеранское основание и не чужды немецкой романтики (Фихте, Шеллинг, Кьеркегор). Однако я не хочу сказать, что они “зависимы” от названных личностей. Они представляют собой, даже если и в очень модифицированном виде, противоположный им духовный тип». Ср. также с высказыванием Барта в письме от 22 января 1922 г.: «...просто привыкнуть к тому, что тебя рассматривают как некий “тип” (со стороны Хирша – как религиозного агностика... со стороны Штанге – как сторонника философии тождества и т. д.)». Ср. с высказанным несколько месяцев позднее замечанием Турнейзена от 21 июня 1923 г.: «Я чувствую за его (т. е. Е. Гризельбаха. – Пер.) утверждением, что наше учение представляет собой философию тождества Шеллинга (подобным образом вещает также и Хайм)... его полную неспособность (конечно, часть вины лежит и на наших писаниях) действительно слушать то, что может иметься в виду, когда мы говорим о Боге... Кажется, что уже возникла мода соотносить нас со страшилищем философии тождества».

⁴ Ср.: *Foerster E. Marcionitisches Christentum. Sp. 820*: «Какое невыносимое противоречие. теоретическое отрицание культуры одновременно с практическим утверждением!».

вопрошаешь о Боге, и если сейчас, в самом деле, речь должна идти о Боге, ты не можешь ожидать от меня ничего иного. Я сделал все, что было в моих силах, чтобы обратить твое внимание на то, что мое утверждение, равно как и мое отрицание не претендуют быть истиной Божией, но лишь стремятся *свидетельствовать* об истине Божией, которая располагается в центре, по ту сторону всех Да и Нет. Именно поэтому я никогда не утверждал, одновременно не отрицая, никогда не отрицал, без того, чтобы не утверждать, ибо как одно, так и другое еще не есть то последнее. Если моего *свидетельства* об этом последнем, о том ответе, которого ты ищешь, для тебя недостаточно, мне жаль. Возможно, я еще не в достаточной мере об этом свидетельствовал, то есть я все еще не с достаточной силой упразднил Да через Нет и Нет через Да, чтобы устранить возможность неверного понимания, не настолько сильно, чтобы тебе не осталось ничего другого, как только увидеть, с чем соотносятся Да и Нет, Нет и Да. Могло еще случиться и так, что твой отказ от моего ответа своей причиной имеет то, что ты совсем неправильно *спросил*, неправильно *вопросил* о Боге, иначе мы должны были бы друг друга понять. Так мог бы ответить диалектик, и был бы, по всей вероятности, прав по отношению к слушателю.

Да, *возможно*, но, *возможно*, и *нет*¹, *возможно*, даже и не по отношению к слушателю! Ибо также и диалектическая речь страдает от одного недостатка, затрагивающего самое существо дела. Он проявляется в том, что для диалектика необходимо, если он хочет быть убедительным, чтобы к нему со стороны собеседника уже *был обращен* вопрос о Боге. Если бы он и в самом деле говорил о Боге, то есть если бы он давал тот ответ, который одновременно является и вопросом, тогда не получалось бы так, что он оставляет на долю своего собеседника лишь с покорностью кивать головой, это означает, что подлинного вопроса у него еще нет. Он бы лучше сам кивал головой, соглашаясь с тем, что у *него*, очевидно, еще нет правильного *ответа*, того ответа, который был бы также вопросом собеседника. Его речь своей основой имела бы тогда очень серьезную предпосылку, а именно предпосылку той живой изна-

¹ Возможно, Барт намекает здесь на один анекдот, относящийся ко времени его пастырского служения в Зафенвиле, который он пересказывает Е. Турнейзену в письме от 30 мая 1921 г.: «Знаешь, в среде наших друзей... ходил следующий анекдот: однажды мы провели с тобой вместе, куря, весь вечер. После часа молчания я сказал: пожалуй!! И еще после одного часа, проведенного в тишине, говоришь *ты*: пожалуй, также и нет!!! В этом состоял весь наш разговор, и он в концентрированном виде передал содержание нашей системы!»

чальной истины там, в центре. Сама его речь не была бы полаганием этой предпосылки – такого не может и не должно быть – она была бы утверждением и отрицанием, которое хотя и соотносится с этой предпосылкой и с этим источником, но сперва даже и это только в форме *утверждения*, что это так. Однозначно звучало бы утверждение справа, однозначно звучало бы оно слева, и *двусмысленно*, очень двусмысленно звучало бы сводное утверждение, что утверждением слева и утверждением справа в итоге утверждается одно и то же. Как это так получается, что человеческая речь необходимым, принудительным образом становится значительной, обретает способность свидетельствовать? – эта проблема становится особенно актуальной на почве диалектического метода, ибо здесь используются все возможные средства для того, чтобы человеческая речь стала значительной и обрела способность свидетельствовать. Ибо если диалектическая речь и оказывалась значимой и обладающей силой свидетельства, – кажется, так было в некоторых беседах Платона, Павла и реформаторов, – то не в силу того, что делал диалектик и на что он был способен, не на основании его утверждения, которое в действительности является сомнительным – еще более сомнительным, чем думает о том возмущенный зритель подобного художества, – но на основании того, что в его постоянно однозначном и двусмысленном утверждении утверждала себя пребывающая в центре живая истина, сама реальность Божия, она порождала тот вопрос, от которого это зависит, давала тот ответ, которого он искал, поскольку она была ими обоими – и подлинным вопросом и верным ответом.

Однако эта возможность, возможность того, что Бог сам говорит там, где о Нем говорится, не свойственна диалектическому пути как таковому, но скорее возникает лишь в том месте, где этот путь обрывается. Оказывается, утверждений диалектика можно избежать. Диалектик как таковой здесь не лучше, чем догматик или критик. Их собственные недостатки, их неспособность действительно говорить о *Боге*, то обстоятельство, что они всегда оказываются вынуждены говорить о чем-то другом, – все это проявляется у диалектика и даже еще в большей степени: как раз *потому*, что он *все* говорит и *все* говорит в виду самой живой истины, то неминуемое *отсутствие* этой живой истины в его говорении осознается им еще болезненнее. И также если то, что только и сообщает всему смысл и истину, должно осуществиться теперь по ту сторону его говорения, если даже теперь сам Бог скажет своему собеседнику то одно, свое собственное слово, то и тогда, и *именно* тогда он, диа-

лектик, как таковой оказывается неправ и может только исповедать: мы не можем говорить о Боге. Ибо обстоятельство «говорит сам Бог» может осуществляться также и по ту сторону того, что говорят другие – догматик, критик или какие-нибудь более примитивные мастера говорить о Боге. Непонятно, почему именно диалектическое богословие обладает таким *преимуществом* – способностью непосредственно подводить к этим, только изнутри открываемым воротам. Если бы оно вообразило себе, что представляет собой нечто особенно возвышенное, по меньшей мере, своего рода приуготовление к тому, что совершает Бог, то ему следовало бы указать – одно простое прямое слово веры и смирения может сослужить *для этого* ту же службу, что и оно со своими парадоксами. В сопоставлении с царством Божиим любая педагогика может оказаться хорошей и любая плохой, – скамейка может оказаться достаточно высокой и самая длинная лестница слишком короткой, – для завоевания царства небесного.

И если кто теперь осознал бы все это, испробовал бы возможности всех этих путей (я назвал только те, которые заслуживают серьезного к себе отношения), – отчетливо или нет, но в какой-то мере каждый богослов обладает таким пониманием и опытом, – разве не оказался бы он тогда в бедственном положении?

IV

Мое третье высказывание гласит: *мы должны осознавать как нашу задачу – говорить о Боге, так и нашу неспособность это делать, и как раз этим воздавать честь Богу.* По поводу этого высказывания можно сказать лишь немного. Оно играет роль последнего штриха и указывает, что все обстоит именно так, как о том было сказано.

Слово Божие есть настолько же необходимая, насколько и невозможная задача богословия. В этом состоит результат предыдущего изложения. В нем я уже высказал все, что должен был сказать на эту тему. И что же теперь делать, ввиду этих результатов? Возвратиться опять в низину, туда, где можно лишь по видимости быть богословом, на самом же деле являться тем, кем могут быть также и все другие люди? В таком случае они в нас в принципе не нуждаются. Я опасаясь, что даже если бы мы и оказались способны к подобному акту насилия, то в силу самой логики предмета мы вынуждены были бы вскоре вернуться в то положение, в котором мы сейчас находимся. Или для разнообразия перейти от

словесного служения к служению *безмолвному*? Как будто легче и возможней молчать о Боге (действительно о *Боге*), чем говорить о Нем! В чем же решение? Или же распрощаться с богословием, вообще отказаться от этой профессии и выбрать какую-нибудь другую, следуя примеру остальных счастливых? Но разве эти другие счастливы? Были бы они счастливы, мне не пришлось бы сейчас все это говорить. Бедственное состояние нашего служения лишь обнаруживает то бедственное состояние, которому подвержены все человеческие служения. Если и не мы, то другие богословы неизбежно оказались бы в подобных же обстоятельствах. Так, женщина не может убежать от своих детей, а сапожник отказаться от своих гвоздей, и мы можем быть уверены, что диалектика детской комнаты является в не меньшей мере наступательной, чем диалектика нашего богословского кабинета. Забросить богословие настолько же бессмысленно, как и покончить с собой; с этим не изменится ничего, ровным счетом ничего. Следовательно, нужно держаться, ничего другого не остается. Итак, мы должны *осознать* одновременно необходимость и невозможность нашей задачи. Что же это означает?

Мы должны внимательно и настойчиво присмотреться к тому, что от нас ожидают, ведь зачем-то нас поместили туда, где мы находимся. Что из этого выйдет, и будут ли нами довольны, это уже не вопрос. Только в том случае мы сможем понять, какое место подобает нашему предназначению во всей совокупности человеческой жизни, в природе и культуре, если мы зададимся вопросом о том, как эта целостность, со своей стороны, вписывается в мир и творение Божие. Со стороны человека этот вопрос всегда остается только вопросом. Следовательно, наше предназначение можно включить в эту целостность только как неподдающееся включению. Потому та логика, тот категорический императив предметности¹, который свойственен нашей профессии в такой же мере, как и всякой другой, обретает теперь в отношении нашей профессии *это* содержание. От нас не могут требовать больше того, чтобы мы настойчиво смотрели на этот императив, как, к примеру, вынужден поступать каждый служащий железной дороги. Но этого уж от нас *требуют*.

¹ Понятие «предметности» выходит у Барта на первый план несколько позже, в его первых лекциях по догматике: *Barth K. Unterricht in der christlichen Religion. Bd. I. Prolegomena* (1924). Hrsg. von H. Reiffen. Zürich, 1985. См. указатель понятий: S. 398.

И точно так же следует задуматься о следующем обстоятельстве, имеющем решающее значение для понимания нашей задачи: говорить о Боге может только Сам Бог. Задача богословия есть Слово Божие. Это значит – верное *поражение всего* богословия и *всех* богословов. Также и здесь справедливо: не следует отводить глаза от того, что нужно видеть, не нужно глазеть налево или направо, высматривая один из многих более или менее возвышенных покровов и масок реального положения вещей, которые, однако, возможны. Мы должны отдавать себе отчет в том, что если бы мы даже были Лютером и Кальвином, и какой бы путь мы ни выбрали, нам не удастся достигнуть цели, как и Моисей не достиг обетованной земли (Втор 34. 4). Несомненно, мы должны идти какой-то дорогой, а также понятно, что нужно быть очень разборчивым и не идти первой попавшейся дорогой. Мы должны понимать, что наша цель заключается в том, чтобы Бог Сам говорил. Поэтому не будем удивляться, если в самом конце пути, после того, как мы исполнили наше дело самым что ни на есть наилучшим образом, наши уста сомкнутся.

В заключение мне хотелось бы отметить следующие три момента.

1. Хотя я в это почти не верю, но тем не менее сохраняю надежду, что потом никто ко мне не придет и не спросит: что же нам теперь делать? Как ты себе это представляешь, что же могло такое произойти в Церкви и в университете, что сложилась *такая* ситуация? Я бы не предложил им тогда ни реформы института пастырства, ни реформы богословского образования. Здесь речь идет не об *этом*. Мне кажется, что мы должны говорить не о том, что нужно сделать *в условиях* сложившейся ситуации, но скорее о том, желаем ли мы принять нашу ситуацию *такой*, какова она есть, какой она была здесь представлена. Тогда, в свете этого признания, возможно, и изменится что-нибудь в Церкви и в университете по отношению к тому, как обстоит дело сейчас. А возможно, и нет. Только на основе такого признания разговор об этом стал бы возможным и полезным. Но еще раз: сейчас вопрос не в *этом*.

2. Наше бедственное положение является одновременно и нашим обетованием. Это высказывание в *моих* устах превращается в диалектическое высказывание. А мы теперь знаем, как обстоит дело с диалектикой. Каждый может сказать: я благодарю за то обетование, которое я могу пережить не иначе как бедственное положение! И я не могу ему возразить. Но может так случиться, что это не только я говорю о том, что наше бедственное положение

является одновременно и нашим обетованием. Может так оказаться, что это живая истина, превосходящая Да и Нет, божественная действительность, не подвластная моему диалектическому обращению, которая действует согласно своей собственной власти и любви. Может так оказаться, что обетование вошло в наше бедственное положение, что слово, Слово Божие, которого нам никогда не произнести, восприняло нашу немощь и извращенность; что *наше* немощное и извращенное слово обрело силу стать, по меньшей мере, вместилищем или глиняным сосудом Слова Божия. Могло так оказаться, говорю я. А если бы это действительно было так, нам следовало бы не плакаться о нашем бедственном положении, но громко кричать о надежде, о сокровенном великолепии нашего служения.

3. Хотя я и коснулся несколько раз *непосредственной* темы моего изложения, но пока что не назвал ее со всей ясностью. Все мои размышления вращаются вокруг одного пункта, который именуется в Новом Завете Иисусом Христом. Кто говорит «Иисус Христос», тот не может сказать «это могло бы быть», но непременно: *это есть*. Но кто из нас в состоянии сказать «Иисус Христос»? Мы, наверное, должны довольствоваться тем, что его первые свидетели уже *сказали* «Иисус Христос». Тогда нашей задачей было бы верить по их свидетельству в обетование и быть свидетелями их свидетельства, то есть богословами *Писания*. Мой доклад по своему характеру является ветхозаветным и реформатским. Моя обязанность как реформатора – и, как я думаю, не только поэтому – состоит в том, чтобы соблюдать определенную *дистанцию*, как по отношению к лютеровскому *est*¹, так и по отношению к лютеровскому представлению об *уверенности в спасении*². Способно ли и должно ли богословие через *Prolegomena* перейти к христологии? Может так оказаться, что этими *Prolegomena* *все* уже сказано.

¹ См. сообщения о марбургском диспуте о религии в 1529 г., например Озиандера: *Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 30/ III. 147. 15–17.

² См., например: *Gottschick J.* Die Heilsgewissheit des evangelischen Christen, im Anschluss an Luther dargestellt // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Jg. 13. 1903. S. 349–435; *Holl K.* Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit (1910) // *Holl K.* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. Tübingen, 1932. S. 111–154; см. также главу «Gottesgewissheit als Heilsgewissheit» из книги: *Leese K.* Die Prinzipienlehre der neuen systematischen Theologie im Lichte der Kritik Feuerbachs. Leipzig, 1912. По поводу критики представления об «уверенности в спасении» см.: *Barth K.* Der Römerbrief. 2. Bearbeitung. S. 398.

ПАУЛЬ ТИЛЛИХ (1886–1965)



Немецко-американский богослов и философ Пауль Тиллих родился 20 августа 1886 г. в местечке Штарцеддель (неподалеку от Губена) в семье лютеранского пастора. В период с 1904 по 1909 г. он изучает богословие и философию в университетах Берлина, Тюбингена и Галле. В Галле Тиллих становится учеником профессора систематического богословия Мартина Келера. Приверженность Тиллиха консервативно настроенному Келеру с самого начала привела его в оппозицию к либеральной теологии. На развитие мысли Тиллиха в этот период значительное влияние оказывают также идеи немецкого идеа-

лизма, представления Фихте и Шеллинга. В 1910 г. Тиллих защищает в Бреслау диссертацию о позитивной философии Шеллинга, благодаря чему получает ученую степень доктора философии, а двумя годами позже становится в университете Галле доктором богословия с работой «Мистика и сознание вины в философской эволюции Шеллинга». Вторую богословскую диссертацию «Понятие сверхъестественного, его диалектический характер и принцип тождества в супранатуралистическом богословии до Шлейермахера» Тиллих защищает в 1915 г. в Галле.

На протяжении десяти лет (1908–1918) Тиллих исполняет также пастырское служение – сначала в приходской общине на окраине Берлина, а затем – в годы Первой мировой войны – в качестве военного проповедника в различных регионах Западного фронта. Опыт войны очень сильно отразился на внутреннем мире Тиллиха и привел его к переоценке и обновлению оснований своего богословия. В этот период его интересуют главным образом проблемы философии религии, а также вопросы религиозного социализма. С 1919 по 1924 г. Тиллих преподает в качестве приват-доцента на кафедре систематического богословия в Берлинском университете. На это время приходится его выступление 16 апреля 1919 г. в Берлинском Кантовском обществе с докладом «Об идее богословия культуры». Данное выступление заслуживает особого внимания.

поскольку в этом докладе Тиллих в краткой, чрезвычайно сжатой форме изложил программу целого ряда своих позднейших исследований, посвященных проблемам т. н. богословия культуры. В 1923 г. Тиллих издает свою первую крупную философскую работу – «Система наук в соответствии с предметами и методами», в которой исследует место богословия как науки в системе всех прочих наук.

В период с 1924 по 1929 г. Тиллих преподает в качестве экстраординарного профессора систематического богословия в университетах Марбурга и Дрездена. Наиболее значимой работой этого времени является написанная в 1925 г. «Философия религии». В середине 20-х гг. философский лексикон Тиллиха обогащается понятием «верующего реализма», которое возникает в контексте характерных для этого периода размышлений Тиллиха о природе религиозного символа. Итог этим размышлениям Тиллих подводит в небольшой работе 1928 г. «Религиозный символ». Следующим важным этапом жизненного пути Тиллиха является его деятельность на кафедре философии и социологии Франкфуртского университета (1929–1933). Здесь в центре размышлений философа вновь оказывается тема религиозного социализма. Религиозное социалистическое движение он понимает как протест против секуляризованного, закрытого по отношению к трансцендентности буржуазного общества. Результаты своих размышлений Тиллих изложил в написанной в 1932 г. книге «Социалистическое решение». Сразу же после опубликования в начале 1933 г. книга подвергается властями запрету и осуждается на сожжение. 13 апреля 1933 г. Тиллих был отстранен от должности национал-социалистским правительством.

По приглашению Р. Нибура Тиллих эмигрирует в США, где в период с 1933 по 1955 г. преподает в Объединенной богословской семинарии Нью-Йорка, а затем в Гарвардском университете (до 1962 г.) и в Чикаго (1962–1965). Главным трудом этого времени является трехтомная «Систематическая теология», завершенная к 1963 г. Умер Пауль Тиллих 22 октября 1965 г.

В настоящую хрестоматию включены следующие работы:

- *Tillich Paul. Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919) // Gesammelte Werke. Bd. 9. Stuttgart, 1967. S. 13–31.*
- *Tillich Paul. Kirche und Kultur (1924) // Gesammelte Werke. Bd. 9. Stuttgart, 1967. S. 32–46.*

Богословие культуры Пауля Тиллиха

Публикуемая ниже программная работа Тиллиха «Об идее богословия культуры» представляет собой доклад молодого преподавателя Берлинского университета, прочитанный им 16 апреля 1919 г. на заседании берлинского отделения Кантовского общества. По свидетельству биографов Тиллиха, данная речь имела успех и сразу же принесла известность автору. В этой чрезвычайно насыщенной по содержанию работе предвосхищаются многие идеи, ставшие определяющими для всего творческого пути Тиллиха, а также рождается своеобразный понятийный лексикон мыслителя. Именно в этом докладе впервые встречаются и объясняются такие важные для понимания философии Тиллиха понятия, как «форма», «содержимое» и «содержание», последнее из которых синонимично понятию «субстанция», а также представление об автономии, гетерономии и теонии культурных функций. С точки зрения творческой эволюции философа заслуживает внимания присутствующее в данной работе указание на то, что понятийная триада содержание-содержимое-форма возникла под впечатлением экспрессионистской живописи. Кроме того, мы встречаемся здесь с элементами анализа структуры смыслового акта, с так называемой теорией смысла, подробно разработанной Тиллихом в произведениях зрелого периода.

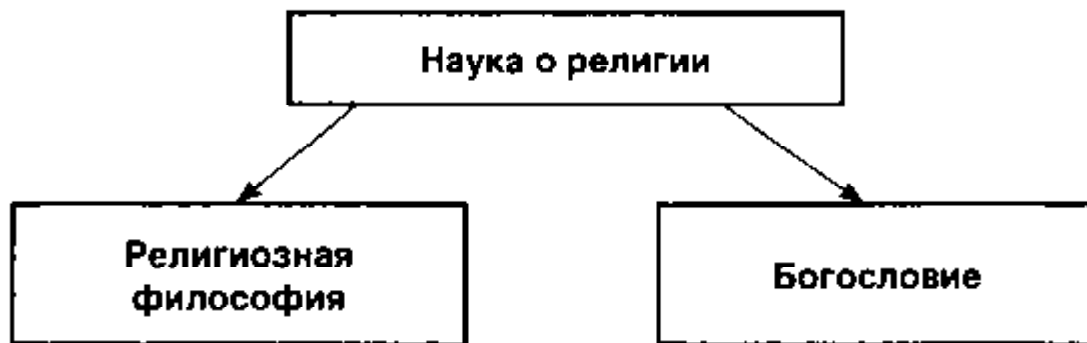
1. Свое изложение Тиллих начинает с того, что проводит разделение между эмпирической, основывающейся на опыте внешней действительности, наукой и наукой о культуре, в которой позиция исследователя сама является моментом развития науки. Этим объясняется своеобразие науки о культуре: ее невозможно построить на пути абстракции, ибо абстракция уничтожает конститутивный элемент этой науки — конкретность формы. То есть наука о культуре предполагает наличие синтеза общей формы и конкретного содержания, а три ее типа — философия культуры, историческая философия культурных ценностей и нормативная наука о культуре — возникают в силу различной направленности науки, а именно благодаря ее обращенности к общим формам, к переходной стадии от общих форм к конкретному содержанию или же собственно к конкретному содержанию соответственно. Схематично можно изобразить сказанное следующим образом:



общая форма

конкретное содержание

Данное общее представление о науке можно применить к различным специальным наукам о культуре, как, например, к эстетике или к этике. Если его применить по аналогии к науке о религии, также являющейся специальным видом науки о культуре, то мы получаем разделение на религиозную философию и богословие, при этом религиозная философия занимается разработкой общего и априорного, а богословие обращено к анализу частного, содержательного, конкретного и занимается разработкой «конкретно-нормативной» религиозной системы:



общая форма

конкретное содержание

2. В первой части своей работы Тиллих рассматривает в области наук о культуре этику и науку о религии как различные науки о культуре. И тогда возникает вопрос, как можно объяснить существование богословской этики? Действительно, почему наряду с общей философской этикой существует еще особая богословская этика? Для ответа на этот вопрос Тиллих развивает своеобразное представление о соотношении культуры и религии.

Но прежде чем разрешить вопрос о соотношении культуры и религии, необходимо понять, что имеет в виду Тиллих, когда он говорит о культуре или о религии. Культура, по Тиллиху, есть результат определенных деятельностей духа — культурных функций. Причем культурные функции можно разделить на две области. Если дух в своей деятельности воспринимает объект в себя, то мы имеем дело с теоретическими культурными функциями (интеллектуальными и эстетическими). Если же, напротив, дух в своей деятельности стремится проникнуть в объект и оформить его в соответствии с собой, то мы имеем дело с практическими культурными функциями (социально-этическими).

Религия, по мысли Тиллиха, не есть одна из культурных функций человека, то есть религия не может быть помещена ни в сферу теоретического, ни в сферу практического — она, с одной стороны, индифферентна по отношению к культурным проявлениям, а с другой — может актуализироваться только в связи с теоретическим или практическим отношением. Чтобы пояснить это, Тиллих проводит различие между религиозной потенциальностью и религиозным актом. Религиозная потенциальность — это определенное качество сознания, а религиозный акт — теоретический или практический процесс, обладающий этим религиозным качеством.

Теперь становится понятным соотношение религии и культуры. Религиозная область возникает благодаря соединению религиозной функции или, как говорит Тиллих, религиозного принципа с той или иной культурной сферой. То есть религия существует не наряду с культурой — с этикой, эстетикой или познанием, — но актуализируется именно за счет самих этих религиозных функций, а потому оказываются возможными религиозная этика, религиозная эстетика и религиозное познание.

Но тогда мы сталкиваемся с новой проблемой. Получается, что в каждой области культурной жизни возникает также особая область религиозного, порожденная религиозным принципом, и этот религиозный принцип может вступить в противоречие с естественной для данной области культурной функцией. Это значит, что появляется двойственность в пределах каждой из культурных функций — двойная истина, двойная мораль, двойное право. Для описания соотношения между сферой влияния религиозного и сферой влияния соответствующей культурной функции, что, собственно, и является задачей богословия культуры, Тиллих вводит понятия автономии, гетерономии и теономии, следуя при этом, вероятно, Канту, который также использует понятия автономии и гетерономии в своей философии морали.

Прежде чем перейти к более подробному рассмотрению этих понятий, необходимо еще раз задаться вопросом о том, что здесь понимается под религией, поскольку выше так и не было сформулировано положительного определения. Тиллих дает следующую дефиницию: «Религия есть опыт безусловного, и это означает опыт безусловной реальности». Интересно, что во втором издании рассматриваемой статьи (1921 г.) Тиллих уточняет свою мысль и несколько изменяет формулировку: «Религия есть направленность на безусловное». Именно это определение стало впоследствии для Тиллиха традиционным.

Некоторого разъяснения требует понятие безусловного. Хотя здесь и говорится о некоей безусловной реальности, но Тиллих подчеркивает, что речь идет не о некоей реальности более высокого порядка, но о том, что находится по ту сторону бытия и небытия. Безусловное, сверхбытие есть такая реальность, которая определяет бытие или небытие. Акцент в определении должен ставиться на слове «направленность», ибо здесь имеется в виду не бытийная, а смысловая действительность.

Итак, на пути более глубокого раскрытия понятия религии Тиллих приходит к тому, что религиозная функция не только не может быть поставлена в один ряд с культурными функциями, но вообще уводит нас за пределы бытия. А это означает, что не может быть речи об особых религиозных культурных сферах. Точнее, следует говорить не об особых религиозных культурных сферах, а об открытии религиозной глубины самих культурных сфер, хотя подобная терминология еще не встречается в рассматриваемой работе Тиллиха.

Для понимания сказанного, а также дальнейшего построения, необходимо определить вводимые здесь Тиллихом без специального комментария понятия автономии, гетерономии и теономии. Пока для нас не имеет значения, с какой предметной областью соотносятся эти понятия, сейчас важно выяснить только их функциональное значение. Это можно сделать, обратившись к разъяснениям Тиллиха, которые встречаются в других его работах, и прежде всего в его главном труде – трехтомном «Систематическом богословии». Так, рассуждая о структуре разума в первом томе, Тиллих определяет автономию разума следующим образом: «Разум, который утверждает и актуализирует свою структуру безотносительно к своей глубине, – автономен»¹. То есть автономия того или иного предмета, в данном случае разума, означает следование естественному закону, естественной структуре или, иначе, природе данного предмета. Если говорить об автономии индивида, то она не означает произвола, свободы индивида быть законом для са-

¹ Тиллих П. Систематическое богословие. СПб., 1998. С. 94.

мого себя. «Автономия означает подчинение индивида закону разума, который он находит внутри себя, будучи разумным существом»¹. О гетерономии Тиллих говорит так: «Гетерономия навязывает чуждый закон одной или всем функциям разума»². То есть гетерономия означает следование чуждому по отношению к естественной природе данного предмета закону. При этом, по мысли Тиллиха, источник этого чуждого закона находится не вне рассматриваемого предмета, а коренится в его же «глубине», в «основании бытия». И тогда состояние гетерономии есть состояние конфликта между законом «глубины» и естественным законом. Ситуация теономии означает снятие, разрешение этого конфликта. Теономия не есть принятие божественного закона, то есть закона основания бытия или закона глубины. Такая теономия была бы гетерономией. Но теономия означает, если речь идет о структуре разума, «автономный разум, объединенный со своей глубиной». То есть ситуация теономии предполагает бесконфликтную актуализацию данного предмета в соответствии с законом своей природы и в соответствии с законом своего бытийного основания одновременно.

Вернемся теперь к рассмотрению понятий автономии, гетерономии и теономии в контексте соотношения культуры и религии. В области культуры мы имеем дело, с одной стороны, с естественными культурными функциями, а с другой – с религиозной функцией. В ситуации автономии, говорит Тиллих, культурные функции без остатка завоевывают автономию. Если же господствует религиозная функция, то культурные функции удерживаются в состоянии гетерономии. Теономия же означает такую ситуацию, когда при полном сохранении автономии культурных функций они помещаются в условия фундаментального религиозного опыта, иначе говоря – открывается религиозный характер, религиозная глубина самих естественных культурных функций. Исследование сферы культуры на предмет явления в ней фундаментального религиозного опыта есть задача богословия культуры.

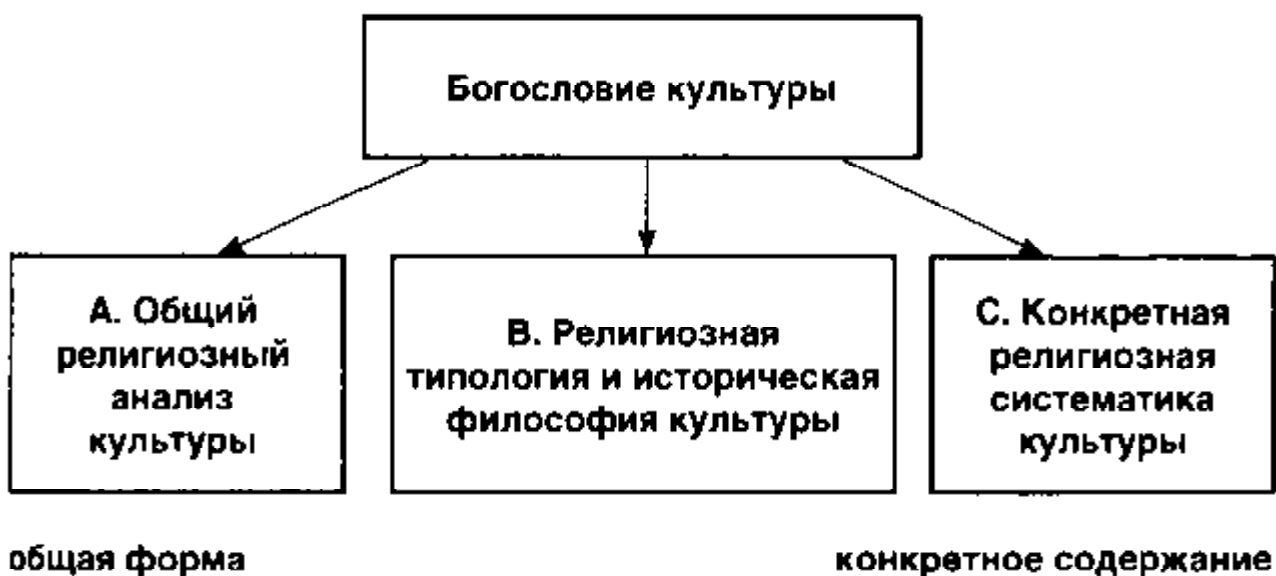
3. На пути к построению богословия культуры Тиллих соотносит понятия автономии, гетерономии и теономии с уже упоминавшимися в первой части категориями формы и содержания: автономия культурных функций основывается на их форме, а теономия коренится в содержании. Благодаря этому теперь становится ясно, что имеется в виду под осуществляющимся в состоянии теономии открытием религиозной глубины автономного состояния: не что иное, как явление.

¹ Тиллих П. Указ. соч. С. 94.

² Там же.

раскрытие содержания в форме. Состояние гетерономии в данном контексте означает постижение содержания в отрыве от естественной, автономной формы, ибо тогда возникает новая форма, вступающая в состояние конфликта с автономной формой.

Только теперь Тиллих подходит к основному понятию своей работы — богословию культуры. Он вводит это понятие тем, что определяет задачу богословия культуры по аналогии с рассмотренной в первой части задачей науки о культуре. Если наука о культуре, в том числе и наука о религии, занимается исследованием синтеза общей формы и конкретного содержания во всех областях культуры с точки зрения формы, то богословие культуры занимается этим исследованием с точки зрения содержания. Таким образом, наряду с наукой о религии или, как здесь не вполне корректно выражается Тиллих, с богословием возникает отдельная область богословия культуры. Если наука о религии (богословие есть ее частный случай), как это было показано в первой части, своей задачей имеет систематическое представление конкретной религиозной позиции на основе религиозно-философского построения понятий, то есть с точки зрения формы, то богословие культуры, наоборот, осуществляет общий религиозный анализ творений культуры с точки зрения реализовавшегося в них содержания:



Далее в своем изложении Тиллих последовательно останавливается на каждой из трех задач богословия культуры. Для разработки первой из них — общего религиозного анализа культуры — важную роль играют конститутивные для этого анализа понятия содержания или субстанции, содержимого и формы.

3.1. В своем определении понятия религии во второй части работы Тиллих использует понятие безусловного. При этом он подчеркивает, что речь здесь идет не о бытийной, а о смысловой действительности. В этих словах предвосхищается развитая в произведениях зрелого периода так называемая теория смысла. Согласно этой теории, каждый культурный акт и каждый религиозный акт являются прежде всего смысловым актом. Религия и культура есть выражение одного и того же действия, которое характеризуется соответственно разной интенциональностью. Структуру смыслового акта, по Тиллиху, образуют три элемента: содержание, содержимое и форма. Соотношение между этими элементами он описывает в рассматриваемой работе так: «Под содержимым мы понимаем предметное в его простом конкретном бытии, которое через форму возводится в духовно-культурную сферу. Под содержанием же следует понимать смысл, духовную субстанциальность, которая только и сообщает форме ее значение. Можно, следовательно, сказать так: содержание в некотором содержимом постигается и выражается посредством формы. Содержимое есть случайное, содержание — существенное, форма же — посредствующее».

Из этого отрывка следует, что понятие содержания в представлении Тиллиха синонимично понятию субстанции. В третьем томе основного труда Тиллиха «Систематическое богословие» мы находим подтверждение этой мысли: «Другой всеобщей характеристикой культуры <...> является триада элементов культурной созидательности — материал, форма и субстанция»¹. В этом высказывании содержимое называется также материалом. Этот материал (содержимое) совместно с формой образуют один из полюсов анализируемой структуры, на другом же полюсе находится содержание, или субстанция. При этом избыток содержания может делать материал несущественным, что означает утрату формой ее необходимой связи с материалом.

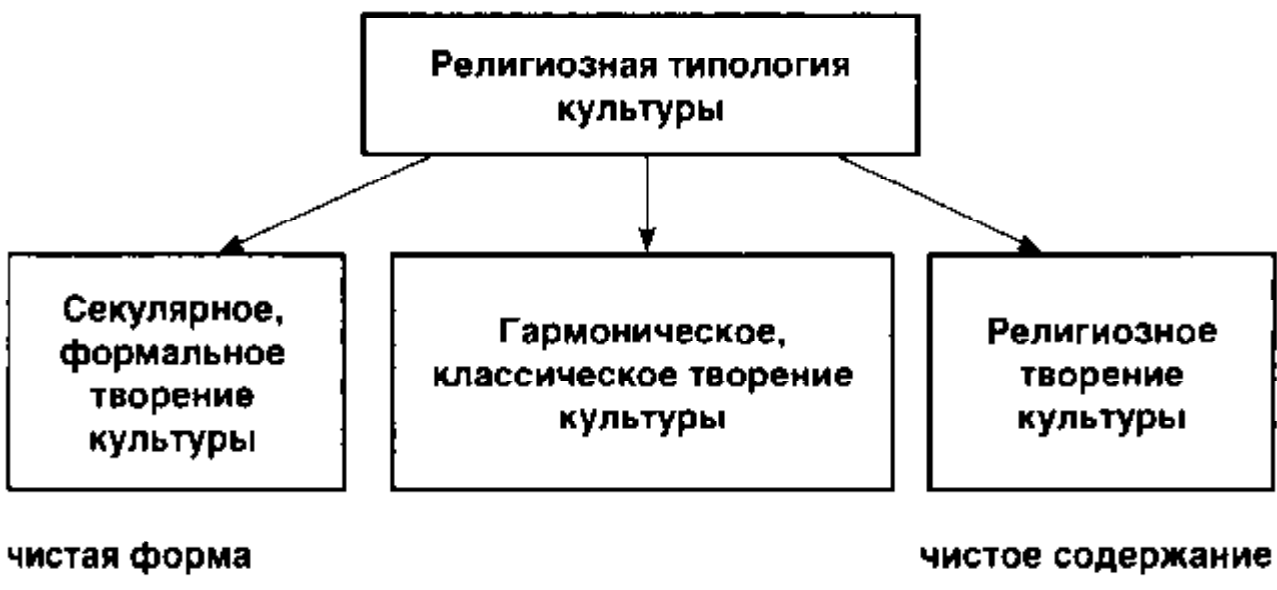
Ключ к пониманию соотношения религии и культуры кроется в понимании структуры смыслового акта, то есть соотношения формы и содержания. В своей более поздней работе «Церковь и культура» Тиллих так формулирует связь между понятийными парами религия-культура и форма-содержание: «Религия является несущим *содержанием культуры*, а культура есть необходимая *форма религии*» (курсив и выделения. — К. У.).

Итак, первая задача богословия культуры — общий религиозный анализ культуры — сводится к исследованию структуры определя-

¹ Тиллих П. Систематическое богословие. Т. 3. М.; СПб., 2000. С. 59.

ющих всю сферу культуры смысловых актов, то есть соотношения формы (совместно с содержимым) и содержания. Понятия «форма» и «содержание» помогают увидеть, что религиозность культуры определяется не ее предметом, а интенциональной направленностью деятельности духа. Всякая форма — это прежде всего смысловая форма. Благодаря наличию безусловного смысла в смысловой сфере возникает возможность религиозного действия. Любые смысловые формы с необходимостью выражают содержание, то есть несут в себе религиозный элемент.

3.2. Второй задачей богословия культуры является религиозная типология и историческая философия культуры. Каждое творение культуры должно быть осмыслено с точки зрения соотношения элементов формы (+содержимое) и содержания, которое может быть различно. Для описания этого отношения Тиллих использует образ линии, концами которой являются соответственно чистое содержание и чистая форма. Каждая точка на этой линии предполагает единство формы и содержания, однако возможны состояния преобладания формы над содержанием, преобладания содержания над формой или же их «равновесия». В соответствии с этим представлением возможны три основных типа творений культуры: формальное или секулярное творение культуры, религиозное творение культуры и гармоническое творение культуры. Так решается задача типологии. В системе координат (чистая форма, чистое содержание) ее можно схематично изобразить следующим образом:



Если соотнести эту типологию с историей, то можно построить историко-философскую классификацию творений культуры.

Представление о линии, соединяющей полюс формы и полюс содержания, с которым мы встречаемся в рассматриваемой работе, задает статическое соотношение между формой и содержанием. В более поздних работах Тиллиха, как, например, «Основные черты религиозного социализма» или «Система наук в соответствии с предметами и методами», соотношение между формой и содержанием рассматривается более динамично. При этом понятия формы и содержания приобретают более общее онтологическое звучание. Все действительное, по мысли Тиллиха, представляет собой «индивидуальный творческий синтез» формы и содержания¹. Форма обозначает «рациональный, образующий элемент», а содержание — «иррациональный, живой, бесконечный элемент», «глубину» и «творческую силу всего действительного»². То есть форма приобретает общее онтологическое значение принципа индивидуализации, а содержание — принципа жизни всего существующего. Для обозначения индивидуально-творческого единства формы и содержания Тиллих использует понятие *Gestalt* (форма, образ, вид): «полностью оформленное и замкнутое в себе бытие мы называем *Gestalt*»³.

3.3. Третьей задачей богословия культуры является, по мысли Тиллиха, конкретная систематизация культуры по религиозному принципу, то есть построение религиозной системы культуры. Это построение осуществляется не с точки зрения формы, а с точки зрения содержания. При этом Тиллих замечает, что богослов культуры не создает систему культуры, то есть не является творцом культуры. Его задача состоит в том, чтобы на основании единства содержания выявлять те связи, которые ведут от одного явления культуры к другому.

4. В четвертой части своей работы Тиллих поясняет изложенные общие представления на конкретных примерах из области искусства и философии науки (сфера теоретических культурных функций), а также из области этики и учения о государстве (сфера практических культурных функций).

На примере экспрессионистской живописи Тиллих пытается показать, как материал, содержащее культурного произведения утрачи-

¹ *Tillich P. Grundlinien des religiösen Sozialismus* (цит. по : Jahr H. *Theologie als Gestaltmetaphysik: die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*. Berlin; N. Y., 1989. S. 57).

² *Tillich P. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden // Tillich P. Gesammelte Werke. Bd. I. Stuttgart, 1959. S. 123.*

³ Там же. S. 125.

вает свое значение, и религиозное содержание преодолевает форму. Обращаясь к области философии науки, Тиллих указывает, что если в неокантианской школе мы встречаемся с превосходством формы в ущерб религиозному содержанию, то в идеалистической философии и метафизике содержание преодолевает и даже разрушает форму в стремлении охватить безусловное.

В области индивидуальной этики примером преодоления индивидуально-этической формы во имя переживания реальности личности для Тиллиха служит на первый взгляд антирелигиозная этика Ницше. Однако в этой кажущейся антирелигиозности скрывается более глубокое понимание личности по сравнению с «формальным» представлением. Превалирующее содержание устраняет значимость этической формы. Аналогично и в области учения о государстве богословие государства призвано распознать содержащееся в различных государственных формах содержание. В автономном государстве форма государства подавляет содержание и ведет к оторванному от общества государству. Противоположным примером оказывается идеалистический анархизм, отождествляемый Тиллихом также с Церковью, когда в общественном образовании превалирует религиозное содержание.

5. После создания общей теоретической конструкции и пояснения ее на конкретных примерах Тиллих в заключение своей работы задается вопросом, как следует относиться к сферам культуры, претендующим на особую религиозную значимость, то есть к тому, что собственно и считается религиозной культурой, как то Церковь, религиозный культ, предметы религиозного культа, догматическое вероучение, специфически религиозное искусство. Такой вопрос возникает по той причине, что, согласно Тиллиху, религиозной значимостью в той или иной степени обладают все сферы культуры, и правомерность существования «особой сферы святого» нужно еще обосновать.

В попытке дать такое обоснование Тиллих обращает внимание на то, что мы не смогли бы распознать религиозное измерение в государстве, искусстве, науке, если бы уже до этого не существовала специфически религиозная сфера — Церковь, культ, догма. В этом заключается логическое обоснование существования особой религиозной культурной сферы. Кроме того, Тиллих говорит о том, что культура «ради сохранения и повышения своего религиозного качества» выделяет из себя специфически религиозную сферу, она собирает живые религиозные элементы, концентрирует их в теории и практике, превращает их в мощный направляющий культурный фактор. В этом состоит теле-

ологическая, то есть целевая значимость специфически религиозной сферы.

В данном новом контексте Тиллих вновь обращается к проблеме соотношения богословия культуры и церковного богословия. Как было показано в третьей части работы, богословие культуры и собственно богословие полностью совпадают по своему предмету, а отличие сводится к интенциональной направленности исследования. Та и другая наука исследует синтез общей формы и конкретного содержания, только одна осуществляет этот анализ с точки зрения формы, а другая — с точки зрения содержания. Теперь же Тиллих показывает, что существование особой специфически религиозной сферы — Церкви может приводить к неправильным с его точки зрения позициям церковного богослова по отношению к культуре. Тиллих называет две такие неверные позиции, причем эти позиции следует рассматривать как некие характеристические обобщения культурно-исторической действительности. Первой из них является типично католическая установка, когда культура решительно противопоставляется религиозной сфере. Понятно, что в условиях такого противопоставления сложно решать задачу выявления религиозного содержания в культурных формах. Вторая позиция — старопротестантская, и она, по сути, лишает религиозную сферу ее подлинной значимости, редуцируя ее на область гносеологии, которая, в свою очередь, будучи лишена своего основания, оказывается не в состоянии заменить собой всю религиозную сферу.

Избежать указанных крайностей как раз и призвана изложенная в рассматриваемой работе концепция богословия культуры, основное открытие которой заключается в осознании различия между религиозной потенциальностью и актуальностью, то есть религиозным принципом и религиозной культурой.

ОБ ИДЕЕ БОГОСЛОВИЯ КУЛЬТУРЫ (1919)¹

I. Богословие и философия религии

В опытных науках позиция исследователя является тем, что должно быть преодолено. Действительность является критерием правильности, действительность же только одна. Из двух противоречащих позиций только одна может быть верной либо обе должны быть ложными. Определяющим является прогресс научного опыта. Он привел к установлению того, что Земля есть вращающееся тело, а не плавающее блюдо, что пять книг Моисея происходят из различных источников, а не от Моисея. Противоречащие позиции скрывают в себе заблуждение. Научный прогресс еще не привел к установлению того, кто является автором Послания к Евреям. Из различных допущений правильно только одно либо все ложны.

По-другому дело обстоит в систематических науках о культуре: в них позиция исследователя-систематика принадлежит самому предмету, она есть момент в истории развития самой культуры, представляет собой определенное, конкретно-историческое осуществление некой культурной идеи, она является не только культурно-познавательной, но также и культуротворческой. Здесь альтернатива «верное-ложное» теряет свою силу, ибо отношения духа к действительности разнообразны: существует готическая и барочная эстетика, католическая и современная протестантская догматика; невозможно однозначно сказать о романтической и пуританской этике, что одна является верной, а другая – ложной. По этой же причине невозможно образовать конструктивные общие понятия относительно культурных идей. На пути абстракции нельзя узнать, что такое религия и искусство: абстракция уничтожает самое существенное, конкретные формы, и оставляет без внимания все дальнейшие конкретии. Всякое общее понятие в науках о культуре либо является непригодным, либо представляет собой скрытое нормативное понятие²; оно является либо описанием того, что не существует, либо выражением некоторой позиции; либо бесполезной оболочкой, либо творческим образо-

¹ Работа переведена мной по изданию: *Tillich P. Über die Idee einer Theologie der Kultur // Tillich P. Gesammelte Werke. Bd. 9. Stuttgart, 1967. S. 13–31.*

² То есть не общее, а конкретное понятие. — *Примеч. пер.*

ванием. Позиция высказывается кем-то одним, однако если она есть нечто большее, чем просто индивидуальный произвол, если она представляет собой творческое образование, то она является одновременно – в большей или меньшей степени – творением того окружения, в котором пребывает этот индивид; и поскольку это окружение и присущая ему духовность не свободны от обнимающих его культурных сфер, а также от тех творений прошлого, на которых оно основывается, то даже самая индивидуальная позиция оказывается прочно укорененной в почве объективного духа, в материнском лоне всякого творения культуры. Из этого лона конкретная позиция черпает общие формы духовного; при этом через все более сужающиеся, если смотреть с той стороны, сферы и исторические запасы конкретной духовности, она обретает свое собственное конкретное оформление и, в конце концов, в творческом самополагании создает новый индивидуальный и уникальный синтез общей формы и конкретного содержания. Этому процессу соответствуют три формы неэмпирической науки о культуре: философия культуры, обращенная к общим формам, к *a priori* всякой культуры, историческая философия культурных ценностей, реализующая через многообразие конкретных осуществлений переход от общих форм к собственной индивидуальной позиции и тем самым оправдывающая ее, и, наконец, нормативная наука о культуре, выражающая в систематической форме конкретную позицию.

Таким образом, следует различать, с одной стороны, философию искусства, то есть феноменологическое и аксиологическое описание сущности или ценности «искусства», а с другой стороны, эстетику – систематически-нормативное описание того, что должно считаться прекрасным. Следует различать также философию морали, задающуюся вопросом: что есть нравственное? и нормативную этику, которая спрашивает: что нравственно? Таким же образом следует различать, с одной стороны, религиозную философию, а с другой – богословие. Богословие есть конкретно-нормативная наука о религии. Понятие богословия мыслится применительно к рассматриваемой проблематике именно в таком смысле, и только в этом смысле, на мой взгляд, оно может претендовать на научную пригодность. Тем самым вводятся следующие два ограничения: во-первых, богословие не есть наука, занимающаяся исследованием некоторого определенного объекта наряду с другими, объекта, который мы называем Богом; критика разума положила конец такой науке. Она и богословие низвела с небес на

землю. Богословие является частью науки о религии, а именно ее систематико-нормативной частью. Во-вторых, богословие не есть научное описание какой-то особой сферы Откровения. Такая позиция предполагает супранатуралистически-авторитарное представление об Откровении, которое было преодолено благодаря ряду религиозно-исторических размышлений, а также логической и религиозной критике отвлеченного супранатурализма.

Задача богословия, следовательно, заключается в том, чтобы исходя из некоторой конкретной позиции, на основе религиозно-философских категорий, в условиях укорененности индивидуальной позиции в конфессиональной, всеобщей религиозно-исторической и, шире, культурно-исторической сфере создать набросок нормативной религиозной системы. Здесь отсутствует скрытый рационализм, ибо предполагается признание конкретной религиозной позиции, здесь нет также и скрытого супранатурализма в том виде, как он все еще встречается в нашей историко-критической школе, поскольку мы имеем здесь дело с историко-философским преодолением всех авторитарных ограничений индивидуальной позиции. Настоящее представление ориентируется на ницшеанское понимание «творческого» в контексте гегелевского учения об «объективно-историческом духе».

Еще одно замечание по поводу соотношения философии культуры и нормативной систематики культуры. Они связаны друг с другом и находятся во взаимодействии. Не только богословие ориентируется на философию религии, но и наоборот. Как уже было сказано в начале, каждое общее философское понятие пусто, если оно одновременно не постигается как нормативное понятие на конкретном основании. Не в этом, следовательно, заключается различие между философией и нормативной наукой – оно состоит в различной направленности исследования. Философия занимается разработкой общего, априорного, категориального на основе обширнейшей эмпирии и в систематической взаимосвязи с другими ценностными и сущностными понятиями. Нормативные науки разрабатывают частное, содержательное, действующее с необходимостью в виде специальных систем для каждой науки о культуре.

Благодаря силе конкретного, творческого осуществления самое отвлеченное общее понятие обретает свою содержательную и формальную жизненность; из обобщающей полноты отвлеченного общего понятия нормативная система воспринимает свою объективную научную значимость: за каждым пригодным для употреб-

ления общим понятием скрывается нормативное понятие, и в каждом творческом нормативном понятии содержится общее понятие. Такова диалектика систематической науки о культуре.

II. Культура и религия

Испокон веку в систематическом богословии наряду с догматикой существует также и богословская этика. В богословии Нового времени богословская система распадается, как правило, на апологетику, догматику и этику. Что же это за особая область знания, существующая наряду с общей философской этикой под именем этики богословской? На этот вопрос можно дать разные ответы. Можно сказать, что философская этика занимается не нормами морали, а ее сущностью; тогда различие между дисциплинами заключается в том, что одна представляет собой философию морали, а вторая – нормативную этику; однако почему нормативная этика должна быть богословской? Философия, или, лучше сказать, наука о культуре, не может отказаться от того, чтобы и со своей стороны не создать нормативную этику. Если допустить, что обе дисциплины выступают с законными притязаниями, то мы, по сути, согласились с существованием в области этики старой двойной истины. Можно ответить и так: моральная жизнь тоже стремится стать конкретной, поэтому и в этике должна существовать такая позиция, которая не является позицией одиночки, но произрастает из конкретной этической общности с историческими взаимосвязями. Таковую общность представляет собой Церковь.

Этот ответ является правильным в том случае, если Церковь является всеохватывающей культурной общностью, если существует руководимая Церковью культура, когда не только этика, но и наука, искусство и общественная жизнь направляются, подвергаются цензуре, удерживаются в пределах и систематизируются Церковью. Однако Церковь на протестантской земле от этого притязания уже давно отказалась. Она исходит из признания некой внецерковной всеохватывающей культурной общности, в которой индивидуальная позиция глубоко коренится в имеющейся позиции культурной общности вообще. Тогда остается столь же мало места для собственно богословской, как и для немецкой, арийской или буржуазной этики, эстетики, науки, общественного, несмотря на то что эти конкретии играют, разумеется, большую роль в фактическом оформлении индивидуальной позиции. Как только Церковь принципиально признает сущес-

твование некой мировой культуры, существование богословской этики станет столь же невозможным, как и существование богословской логики, эстетики и социологии.

Теперь я утверждаю следующее: то, к чему в конечном счете устремляется богословская этика, может найти свое осуществление только в богословии культуры, затрагивающей не только этику, но также и все культурные функции. Не богословская этика, но богословие культуры. Это утверждение нуждается прежде всего в некоторых разъяснениях касательно соотношения культуры и религии. Своеобразие религии состоит в том, что она не может быть подведена ни под одну из отдельных психических функций; представления Гегеля, Канта, Шлейермахера, помещающие религию, соответственно, в сфере теоретического, практического или в области чувства, не могут быть признаны верными. Последнее представление наиболее близко к истине, поскольку в нем выражается индифферентность специфически религиозного по отношению к его культурным проявлениям. Но чувство сопровождает любое культурное переживание, которое вовсе не обязательно должно быть по этой причине религиозным. Однако если здесь имеется в виду некое определенное чувство, то вместе с этой определенностью дается уже некий теоретический или практический момент. Религия не есть чувство – она есть поведение духа, в котором практическое, теоретическое и относящееся к области чувства связаны в комплексном единстве. Если мы теперь проведем верную, на мой взгляд, систематизацию и разделим общие культурные функции на такие, через которые дух воспринимает объект в себя, то есть интеллектуальные и эстетические, которые обобщенно можно назвать теоретическими в смысле теории или созерцания, и такие, через которые дух стремится проникнуть в объект и оформить его в соответствии с собой, то есть индивидуально- и социально-этические (включая право и общество) и, следовательно, практические, то применительно к религии вывод будет таков, что она может актуализироваться только в связи с теоретическим или практическим поведением. Необходимо отличать религиозную потенцию, то есть определенное качество сознания, от религиозного акта – самостоятельного теоретического или практического процесса, обладающего этим качеством. Благодаря соединению религиозного принципа и культурной функции теперь может возникнуть специфическая религиозная культурная сфера, а именно: религиозное познание (миф или догма), область религиозной эстетики (культ), религиозное формирование

личности (освящение), религиозная форма общества (Церковь со своим особым церковным правом и особой общинной этикой). В таких формах религия оказывается актуальной, религиозный принцип обретает существование только в соединении с нерелигиозными культурными функциями. Религиозное не образует в жизни духа какого-то одного принципа наряду с другими; абсолютистский характер всякого религиозного сознания хотел бы разрушить подобного рода границы. Но религиозное актуально во всех областях жизни духа. Однако создается впечатление, что сказанным задается некое новое ограничение. В каждой области жизни духа существует особый круг, особая сфера влияния религиозного. Как можно очертить эти сферы? В действительности именно здесь коренится причина тех больших культурных конфликтов между Церковью и государством, религиозной общиной и обществом, искусством и культовой формой, наукой и догмой, которые наполняли собой первые века Нового времени и не утихли вполне и по сию пору. Конфликт невозможен, пока культурные функции удерживаются религией в гетерономии. Конфликт оказывается преодоленным, если культурные функции без остатка завоевали свою автономию. Но где же тогда остается место для религии? До тех пор, пока в какой-либо форме наряду с наукой существует догма, наряду с обществом некая «община», наряду с государством Церковь, которые претендуют на заполнение собою определенных сфер, автономия жизни духа находится под угрозой, если не совсем уничтожается. Ибо благодаря этому появляются двойная истина, двойная мораль, двойное право, возникающие не в закономерном соответствии с природой соответствующей культурной функции, но из некой чуждой законности, которую порождает религия. Эта двойственность в любом случае должна быть преодолена; стоит ей проникнуть в сознание, она становится непереносимой, ибо она разрушает сознание.

Решение можно найти только в рассмотрении понятия религии. Без всякого обоснования – поскольку это означало бы вкратце изложить целую религиозную философию – я хотел бы представить предполагаемое здесь понятие религии. Религия есть опыт безусловного, и это означает опыт безусловной реальности на основе опыта безусловной ничтожности; имеется в виду переживание ничтожности сущего, ничтожности ценностей, ничтожности личной жизни; когда этот опыт приводит к абсолютному, радикальному Нет, он превращается в такой же абсолютный опыт реальности, в радикальное Да. Речь здесь идет не о некой новой

реальности наряду с прочими вещами или поверх них – такая реальность была бы просто вещью более высокого порядка, которая опять-таки подпадала бы под это Нет. Но сквозь вещи нам навязывается такая реальность, которая является относительно вещей одновременно и Нет, и Да; она не есть сущее, она не есть субстанция или тотальность сущего; используя мистическую формулу, можно сказать, что это сверхсущее, которое в безусловной мере есть ничто и нечто одновременно. Однако даже предикат «есть» скрывает от нас подлинное положение вещей, поскольку речь здесь идет не о бытийной, но о смысловой действительности, и именно о последней, глубочайшей, все потрясающей и все вновь созидающей смысловой действительности.

Теперь становится совершенно ясно, что об особых религиозных культурных областях в собственном смысле слова не может быть и речи. Если отрицание и осуществляемое через отрицание утверждение всей сферы познания принадлежит к сущности фундаментального религиозного опыта, то не остается больше места для особого религиозного познания, для особого религиозного предмета или особых методов религиозного познания. Конфликт между догмой и наукой оказывается преодоленным. При этом полностью сохраняется автономия науки, устраняется всякой религиозной гетерономии, но зато наука как целое помещается в условия «теономии» парадоксального религиозного фундаментального опыта. Точно так же и в этике: не может больше существовать особая, базирующаяся на религиозной предметности личная или общественная этика наряду с этикой индивидуальной или социальной. И этика также обладает совершенной автономией, она свободна и независима от всякой религиозной гетерономии и, однако, в своей целостности является «теономной» в смысле религиозного фундаментального опыта; возможности конфликта полностью исключены. Тем самым принципиально прояснилось соотношение религии и культуры. Специфически религиозные культурные сферы принципиально устранены. Понимание того, какое значение могло бы все же быть за ними признано, может быть достигнуто только после ответа на вопрос о смысле богословия культуры.

III. Богословие культуры

В предшествующих рассуждениях речь неоднократно заходила об автономии и теономии культурных ценностей. Это должно стать предметом дальнейшего рассмотрения; а именно я хотел бы

высказать положение, согласно которому автономия культурных функций имеет своим основанием их форму, законы их применения, теонмия же коренится в их содержании, в той реальности, которая проявляется или осуществляется посредством этих законов. Теперь можно сформулировать следующий закон: чем больше формы, тем больше автономии, чем больше содержания, тем больше теонмии. При этом одно не может существовать без другого; ничего не оформляющая форма так же невозможна, как и содержание, не пребывающее в некоторой форме. Стремление к восприятию содержания в отрыве от формы означало бы впадение в наихудшую гетеронмию; тогда сразу же образовалась бы новая форма, вступающая в противоречие с автономной формой и блокирующая ее в ее автономности. Соотношение содержания и формы должно мыслиться по образу линии, один конец которой означает чистую форму, а другой – чистое содержание. На самой же линии форма и содержание постоянно находятся в единстве. Обнаружение преобладающего содержания состоит в том, что форма оказывается все в большей мере недостаточной, и реальность в преисполняющем изобилии разрушает ту форму, в которой она должна находиться; и все же само это изливание и разрушение остается формой.

Задача богословия культуры состоит в исследовании этого процесса во всех областях и творениях культуры, а также в его выражении. Однако не с позиции формы – это было бы задачей соответствующей науки о культуре, – но с позиции содержания. Тогда мы имеем дело с богословием культуры, а не с систематикой культуры. Задача богословия культуры заключается в том, чтобы выявить и представить конкретные религиозные переживания, скрывающиеся во всех крупных явлениях культуры. Так наряду с богословием как нормативной религиозной наукой возникает необходимость богословского метода, подобно тому, как наряду с систематической психологией существует психологический метод, наряду с социологией – социологический и т. д. Эти методы универсальны, применимы к любому предмету, но вместе с тем обладают своей родиной, той конкретной наукой, в лоне которой они возникли. То же самое можно сказать и о богословском методе, который заключается в универсальном применении богословской постановки вопроса ко всем культурным сферам.

Мы поставили перед богословием следующую задачу: на основе общего религиозно-философского построения понятий и путем

историко-философской классификации представить в систематическом виде конкретную религиозную позицию. Этому соответствует задача богословия культуры. Оно осуществляет общий религиозный анализ всех творений культуры, дает историко-философскую и типологическую классификацию значимых творений культуры с точки зрения реализованного в них религиозного содержания и, исходя из своей конкретной религиозной позиции, создает идеальный набросок религиозно наполненной культуры. Такова, следовательно, триада задач, выпадающих на долю богословия культуры в соответствии с тройственностью систематических наук о культуре вообще и систематической науки о религии в частности: общий религиозный анализ культуры; религиозная типология и историческая философия культуры; конкретная религиозная систематизация культуры.

В процессе культурно-богословского анализа необходимо принимать во внимание два обстоятельства; прежде всего соотношение формы и содержания (Gehalt). Содержание – нечто совсем иное, чем содержимое (Inhalt). Под содержимым мы понимаем предметное в его простом конкретном бытии, которое через форму возводится в духовно-культурную сферу. Под содержанием же следует понимать смысл, духовную субстанциальность, которая только и сообщает форме ее значение. Можно, следовательно, сказать так: содержание в некотором содержимом постигается и выражается посредством формы. Содержимое есть случайное, содержание – существенное, форма же – посредствующее. Форма должна быть адекватной содержимому, поэтому культура формы (Formkultur) и культура содержимого (Inhaltskultur) не образуют противоречия; скорее наоборот, они находятся на одном полюсе, на другом же находится культура содержания (Gehaltskultur). Разрушение формы через содержание тождественно тому, что содержимое становится несущественным. Форма утрачивает свою необходимую отнесенность к содержимому, ибо содержимое исчезает благодаря преобладающему избытку содержания. Благодаря этому форма обретает независимость и свободу, она находится теперь в непосредственном отношении к содержанию; она утрачивает естественное и необходимое отношение к содержимому; она становится формой в парадоксальном смысле, позволяя посредством содержания разрушить себя в своей естественности. Это первое, на что стоит обратить внимание; поскольку именно в содержании как раз и проявляется религиозная реальность со своими Да и Нет

относительно вещей. А вот второе: взаимные отношения между Нет и Да, та соотнесенность и сила, в которых проявляется одно или другое. Благодаря бесконечному богатству связей и взаимных отношений здесь существует бесконечное множество возможностей.

Однако есть еще одно ограничение; и это приводит нас ко второй задаче богословия культуры: к задаче типологии и историко-философского осмысления. Ограничение задается образом линии, соединяющей формальный и содержательный полюса – об этом уже было сказано выше. Этот образ ведет к трем решающим пунктам, а в соответствии с ними – к трем основным типам: два полюса и центр, в котором форма и содержание находятся в равновесии. Так в типологии возникает следующая классификация: типично профанное и формальное творение культуры, типично религиозное творение культуры, то есть произведение с преобладанием содержания, а также типично уравновешенное, гармоничное или классическое творение культуры. Эта общая типология оставляет пространство для промежуточных ступеней и переходных состояний и становится чрезвычайно обширной благодаря тем различным конкретным религиозным формам, которые под нее подпадают. Если соотнести эту типологию с современностью и привести в систематическую связь с прошлым, то возникнет историко-философская классификация, которая непосредственно подводит к третьей, собственно систематической задаче богословия культуры.

В какой мере богослов культуры может быть религиозным систематизатором культуры? На этот вопрос следует сначала ответить с негативной стороны: он не может быть таковым, если исходит в своем исследовании из формы культурных функций; это было бы непозволительным посягательством на культуру и гетерономией культуры. Он может быть систематизатором культуры, только отталкиваясь от содержания; но содержание обретает культурную определенность только в форме. В связи с этим следует сказать: богослов культуры не является непосредственно культурано-творящим. Богослов культуры как таковой не продуктивен ни в научной, ни в моральной, ни в правовой, ни в художественной сферах. Однако, исходя из своей конкретной богословской позиции, он высказывает критическое, негативное и утвердительное суждение об автономных произведениях; разделяя и объединяя имеющийся материал в соответствии со своим богословским принципом, он проектирует религиозную систему

культуры. Он может также и превосходить имеющийся материал, однако только в притязании, а не в осуществлении; он может упрекать существующую культуру в отсутствии в ее творениях того, что он мог бы признать выражением живущего в нем¹ содержания; он может в самых общих чертах указать то направление, в котором он видит осуществление подлинно религиозной системы культуры, но создать систему он сам не в состоянии. Если же он попытается это сделать, он перестанет быть богословом культуры и в одном или в нескольких отношениях превратится в творца культуры. Однако тем самым он перейдет к полностью автономной критике культурных форм, суверенная сила которой часто будет приводить его к совершенно иным целям, нежели те, к достижению которых он стремился. В этом заключается ограничение систематической задачи богослова культуры. Но именно этим определяется и его универсальное значение. Богослов культуры, отталкиваясь от содержания и не ограничиваясь определенной областью, может выразить преодолевающее границы единство культурных функций, он может указать те связи, которые ведут от одного явления культуры к другому, благодаря субстанциальному единству выраженного в них содержания; тем самым он может помочь осуществлению единства культуры с точки зрения содержания точно так же, как это делает философ, исходя из чистых форм и категорий.

Задачи богословия культуры часто ставились и решались богословскими, философскими, литературными и политическими аналитиками культуры (например, Зиммелем²); однако задача как таковая не была осмыслена и познана в ее систематическом значении. Не было осознано, что здесь речь идет о культурном синтезе грандиозной значимости, о синтезе, который не только сводит воедино различные культурные функции, но также преодолевает разрушительное для культуры противоречие религии и культуры. Это преодоление достигается посредством такой модели религиозной системы культуры, в которой на место противоречия науки и догмы заступает религиозная сама по себе наука, на место различения искусства и культовой формы – религиозное само по себе искусство, на место дуализма государства и Церкви – религиозная сама по себе государственная форма и

¹ То есть в богослове культуры. – *Примеч. пер.*

² Имеется в виду немецкий философ-неокантианец Георг Зиммель (1858–1918). – *Примеч. пер.*

т. д. Только в такой целевой перспективе осмысливается задача богословия культуры. Прояснить это и указать дальнейший путь должны некоторые примеры.

IV. Культурно-богословские исследования

В дальнейшем мне хотелось бы в большей мере ограничиться первой, аналитической частью культурно-богословского исследования и лишь по случаю обращаться ко второй, типологической части. Тем самым мне удалось бы избежать введения конкретного богословского принципа без достаточного на то основания; введение такого принципа было бы, однако, необходимо для выполнения историко-философской и систематической задачи богословия культуры. И все-таки некоторые намеки на систематику будут просвечивать сквозь анализ.

Я начну с культурно-богословского рассмотрения искусства, а точнее, экспрессионистского направления в живописи, поскольку оно представляется мне особенно выразительным примером обозначенного выше соотношения формы и содержания, и поскольку сами эти понятия образованы под впечатлением экспрессионистской живописи.

Прежде всего ясно, что содержимое – а именно содержимое в смысле внешней предметности вещей и процессов – здесь в высшей степени утратило свое значение. Природа сбросила свой видимый покров, и теперь зрится ее основа. Но в основании всего живого, как говорит Шеллинг, живет ужас, и именно этот ужас веет на нас с картин экспрессионистов. В этих картинах чувствуется желание чего-то большего, чем простое уничтожение формы ради потока жизни, как полагает Зиммель. В них разрывающее форму религиозное содержание скорее стремится обрести форму, что для большинства является непонятным и возмутительным парадоксом. И этот ужас, как мне кажется, становится еще глубже из-за чувства вины, не этической вины в собственном смысле, а вины космической, вины одного только существования – искушение же заключается в переходе единичного существования в другое, в стирании индивидуальной заостренности, в любовной мистике соединения со всем живым.

В этом искусстве находят свое глубинное выражение Нет и Да; при этом Нет, формоотрицающее начало, на мой взгляд, обладает несомненным приоритетом, даже если и не в том заключалось намерение художников с живущей в них страстной волей к новому, безусловному Да.

Из многочисленных высказываний этих художников можно убедиться, что здесь стремится к выражению сильное религиозное чувство. И неслучайно, что в оживленных дебатах, которые ведутся по поводу этих картин, восторженные представители экспрессионизма постоянно апеллируют к мировоззрению, религии и даже к Библии. Создатели этого искусства вполне сознательно указывают на его религиозное значение.

Один пример из области науки: в неокантианской школе автономные формы науки доведены до совершенной ясности. Здесь мы имеем дело действительно с научной и нерелигиозной философией. Форма обладает абсолютной властью. Современность стремится уйти от этого, однако ни в одной области ей не будет это сделать так тяжело, как здесь; в идеалистический период содержание, то есть переживание реальности, преодолело форму слишком беспощадно, но этим дело не ограничилось, и оно создало себе новую форму, которая во имя интуиции выступила против автономной научной формы. Это была не борьба внутри науки, но старое противоборство собственно религиозного и профанного способов познания; это элемент гетерономии, на который наука должна была отреагировать, и на который она правомерно и со всей остротой ответила. И если теперь, после полного окончания борьбы также и против брошенной идеализмом материалистической тени, вновь дает о себе знать новое движение за интуицию, недоверие науки является хотя и понятным, но не необходимым, ибо новый интуитивный метод ни в коем случае не может стремиться к конкуренции с автономными научными методами; она может возникнуть лишь в том случае, если само содержание разрушает форму этих методов и открывает себе путь к метафизике. Метафизика представляет собой не что иное, как парадоксальную попытку заключить в форму то, что не вмещается ни в какую форму, переживание безусловного; и если мы с этих позиций обратимся к Гегелю, – в современности пока еще не существует великой метафизики, – то мы обнаружим у него одно из глубочайших постижений единства Нет и Да, правда, с подчеркнутым оптимистическим превосходством Да. Ему недостает переживания ужаса, которое столь глубоко представлено у Шеллинга и Шопенгауэра и которое должно присутствовать во всякой современной метафизике.

Мы переходим в область практических ценностей и, прежде всего, к индивидуальной этике. В качестве блестящего и характерного примера из этой области для богословия культуры можно было

бы указать на Ницше. Его, по-видимому, всецело антирелигиозная ориентация сообщает богословскому анализу учения Ницше о формировании личности особый интерес. Следует подчеркнуть, что для провозвестия Ницше характерен антагонизм между этикой добродетели и этикой благодати и что со времен борьбы Иисуса против фарисеев и борьбы Лютера против Рима нам едва ли известно более дерзновенное сокрушение лично-этических форм посредством содержания. «В чем то самое высокое, что можете вы пережить? Час, когда вы говорите: в чем моя добродетель? Она еще не заставила меня безумствовать!»¹ Но добродетель, которая заставляет безумствовать, находится по ту сторону добродетели и греха. Богословский приговор к уничтожению властно произнесен над каждым: «Надо, чтобы ты сжег себя в своем собственном пламени: как же мог бы ты обновиться, не сделавшись сперва пеплом!»² И одновременно возвышается с неслыханным рвением и страстью Да, будь то в проповеди о сверхчеловеке или в гимне брачному кольцу колец, кольцу вечного возвращения. Это переживание реальности, которое свойственно Ницше в отношении личности, настолько превосходит индивидуально-этическую форму, что он мог именовать себя антимиралистом κατ' ἐξοχήν, так же как и Лютер должен был быть клеймен как либертинист всеми, кто мыслит в категориях добродетель-воздаяние.

С позиции формы кажется совершенно парадоксальным, что превалирующее метафизическое содержание устраняет значимость этического содержимого, разрушает соответствующую ему форму и в то же время в этой разрушенной форме уже само в свою очередь являет более высокую степень личности, по сравнению с той, которая могла бы воплотиться в этих формах. Если рассматривать личность, находящуюся, согласно Ницше, по ту сторону добра и зла с абсолютной точки зрения, то она окажется «лучше» «доброго и праведного человека», с точки же зрения относительной, формально-этической она оказывается «хуже» него. Эта личность «благочестива», тогда как праведник «неблагочестив».

В области социальной этики можно указать на повсеместно дающую о себе знать в последнее время мистику любви, которая означает теонимное преодоление автономной этической формы

¹ Цитата из работы Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» (перевод Ю. М. Антоновского). — *Примеч. пер.*

² Там же.

и не впадает при этом в гетерономию специфически религиозной общности любви. В речах ли идеалистических социалистов и коммунистов, в поэзии ли Рильке и Верфеля, или же в новом провозглашении Нагорной проповеди у Толстого – повсюду преодолеваются границы ориентированной на Канта формальной этики разума и гуманности. Созданные Кантом формулы этической автономии, его требование поступать хорошо ради самого добра, его формальный закон общезначимости представляют собой непререкаемые основания автономной этики, и никакое восприятие этики как Божией заповеди или любви как преодоления закона не смеет поколебать этих основных положений; однако содержимое того, что есть любовь, неистощимым потоком переливается через края узкого сосуда этой формы. Мир в его простом наличном существовании, расколотый на единичности, уничтожается, переживается, как пустая, нереальная оболочка. Кто исходит в своей мысли из единичности, никогда не достигнет любви, ибо любовь находится по ту сторону единичностей; кто мыслит в перспективе целесообразности, не знает, что такое любовь, ибо любовь есть переживание чистого бытия, переживание чистой реальности. Кто пытается установить какие-либо границы или условия для любви, тот не знает, что она универсальна и космична, и именно потому, что обнимает собой и утверждает все реальное в качестве реального.

Рассмотрим теперь богословие государства: оно вскрывает содержащееся в различных государственных формах содержание, оно показывает, как это содержание перерастает форму государства или же наоборот – как форма государства подавляет содержание. Рациональные теории государства, основываясь на которых возникло в борьбе против теократии автономное государство, вели к абстрактному, оторванному от общества государству, которое в «Заратустре» названо «самым холодным из всех холодных чудовищ». «Народ создают вера и любовь. Государство же – меч и сотня вождельний» – такова блестящая характеристика нерелигиозного государства силы и пользы. И ничуть не лучше и то, когда это абстрактное, автономное государство обвешивается всеми функциями культуры, как это происходит у Гегеля, и становится богом на земле, ибо в этом случае сам дух превращается в предмет силы или пользы. Религиозное содержание взрывает автономную форму государства, и в этом заключается глубочайший смысл идеалистического «анархизма», однако не ради возникновения новой теократии, но ради теонии – такого образования, которое стро-

ится, исходя из самих общностей и их духовного содержания; оно все еще остается формой общества, государством, но оно является таковым благодаря отрицанию, через разрушение автономной формы государственного, и сама эта парадоксальность представляет собой форму «анархизма». Такое, построенное из культурных общностей «государство», именуемое так в парадоксальном смысле, представляет собой то, что на языке богословия культуры можно назвать «церковью»: универсальное, построенное из духовных общностей, несущее в себе все культурные функции и их религиозное содержание человеческое общество, в котором учителями являются великие творческие философы, священниками – художники, пророками – провидцы новой этики личности и общества, епископами – вожди к новым целям общества, а диаконами и попечителями о бедных – руководители и творцы экономического процесса. Ибо в силу содержания религиозной мистики любви даже экономика может освободиться от своей чистой автономии и самодостаточности. Она производит не ради самого производства, но для человека и, однако же, не урезает гетерономным образом производственный процесс, а теономно руководит им, как универсальная форма существовавшего прежде специфически церковного института опеки над бедными, который на социалистической почве упразднен вместе с самим понятием «бедный».

На этом мы завершим ряд примеров; он разросся почти до размеров проекта целой системы богословия культуры. Эти примеры способны, по крайней мере, показать, о чем здесь идет речь. Здесь можно было бы поставить вопрос, почему вся работа ограничивается анализом культуры, почему не принимается во внимание природа (или техника). Ответ в том, что природа может стать для нас предметом вообще только через культуру; природа обретает для нас смысл только посредством функций духа, в качестве высшего проявления которых как в субъективном, так и в объективном смысле мы воспринимаем культуру. «В себе» природы совершенно недостижимо и никогда не постигается в такой степени, чтобы мы были способны позитивно говорить о нем. И если природа обретает для нас реальность только через культуру, то вполне оправданно говорить исключительно о «богословии культуры» и отказаться от понятия «богословия природы». Всякое религиозное содержание, которое может находиться в природе, всецело заключено в культурных функциях, в той мере, в какой эти функции затрагивают природу. Религиозное содержание какого-нибудь «ландшафта» представляет собой религиозно-эстетический

феномен, религиозное же содержание некоторого астрономического закона – религиозно-научный феномен; техника может оказывать религиозное воздействие через эстетическое, социально-этическое и правовое ее восприятие; но в любом случае речь идет о богословии культуры. Оно естественно охватывает всю природу и технику. Собственно богословие природы предполагало бы мифологию «природы в себе», что немыслимо.

V. Богословие культуры и богословие Церкви

Один вопрос, который уже неоднократно откладывался, все же ждет своего разрешения: что будет со специфически религиозной культурой: с догмой, культом, освящением, общиной, Церковью? В какой мере можно еще говорить о существовании особой сферы священного? Ответить следует исходя из соотношения полярности, существующего между профанным и религиозным моментом на линии культуры: в действительности они никогда не отделены друг от друга, но их можно различать *in abstracto*, и это различие является выражением психологической необходимости самого общего вида. Мы постоянно вынуждены разделять для нашего сознания вещи, которые в реальности находятся одна в другой. Это делается для того, чтобы что-нибудь вообще могло быть опытно пережито. Для того чтобы мы могли опытно познавать в культуре религиозные ценности, чтобы мы могли заниматься богословием культуры, чтобы мы могли различать и именовать религиозные элементы, должна уже заранее существовать специфически религиозная культура. Чтобы мы могли воспринимать государство как Церковь, искусство как культ, науку как вероучение, должны уже предсуществовать Церковь, культ, догма – и не только предсуществовать. Для того чтобы мы могли опытно переживать священное некоторым образом отдельно от профанного, мы должны выделить его и заключить в особую сферу познания, поклонения, любви, организации. Профанный полюс культуры – точная наука, формально эстетическое, формальная этика, чисто государственное и экономическое – полностью поглощает нас, если противоположный полюс не обладает по отношению к нему противовесом; всеобщая профанизация жизни, лишение ее священного были бы неизбежны, если бы сфера священного не утверждала себя в качестве противоположности и антагонизма. Этот антагонизм непреодолим, пока нам приходится различать форму и содержимое, пока мы вынуждены жить в сфере рефлексии, а не интуиции; он

принадлежит к глубочайшим трагическим противоречиям культурной жизни. Однако великим достижением развития последних столетий является то, что мы научились видеть подлинную природу этого противоречия и лишили его реального, основополагающего значения – благодаря этому оно утратило свою крайнюю остроту.

Отсюда проясняется и отношение богословия культуры к церковному богословию. Отправной точкой всего нашего изложения являются культура и ее формы. Было показано, как благодаря проникновению содержания в форму культура в себе и для себя обретает религиозное качество и как, в итоге, ради сохранения и повышения своего религиозного качества она выделяет из себя особую религиозную культурную сферу, обладающую самостоятельной не логической, но телеологической значимостью. Для церковного богослова эта сфера является выражением определенной религиозной конкретности; она не создана из культуры только сейчас, но имеет свою самостоятельную историю, уходящую далеко за пределы истории большинства культурных творений; она образовала свои собственные формы, каждая из которых имеет свою собственную историю и обладает самостоятельностью и непрерывностью, несмотря на все влияние автономных культурных форм. Да, она сама оказала наибольшее влияние на становление этих форм. Все это правильно; но сказанное пока не разрешает вопроса об установке по отношению к богословию культуры.

Для церковного богослова возможны три установки по отношению к культуре: он может обобщить культуру в понятии «мира» и противопоставить ее реализовавшемуся в Церкви «царству Божию». Отсюда следует, что специфически религиозные культурные функции, в силу того, что их осуществляет Церковь, причастны абсолютности религиозного принципа, а потому существуют абсолютные наука, форма искусства, нравственность и т. д., а именно те, которые реализовались в Церкви, в церковной догме, в церковном культе и т. д. На основе этой типично католической установки невозможно прийти к построению богословия культуры.

Вторая установка – старо-протестантская, согласно которой Церковь, культ и этика обладают свободой и воспринимаются в своей относительности. Однако при этом удерживается гносеологический стержень – абсолютная наука как сверхъестественное откровение. Со времени богословия эпохи Просвещения эта установка из-за своей принципиальной непоследовательности утратила свою значимость; преимущество интеллектуальной сферы

не могло больше сохраняться на законных основаниях, после того как Церковь – ее единственно возможный носитель – была лишена абсолютного статуса.

В поиске третьей установки состоит задача современного и будущего протестантского богословия. С одной стороны, она будет строго сохранять различие между религиозной потенциальностью и актуальностью, религиозным принципом и религиозной культурой, она будет придавать характер абсолютности исключительно только религиозному принципу, а не единичному, в том числе и исторически основополагающему моменту религиозной культуры; с другой стороны, она будет постигать свой религиозный принцип не только абстрактно, предоставляя его конкретное осуществление всяческой моде культурного развития, но будет стремиться к сохранению и выявлению непрерывности своей конкретной религиозной позиции. Только на основании такой установки возможно позитивное соотношение богословия культуры и церковного богословия.

Церковный богослов в этом соотношении принципиально консервативен, избирателен, он обращен не только вперед, но и назад. «Реформация продолжается» – таков его принцип, однако это именно реформация, а не революция; поскольку сохраняется субстанция его конкретной позиции, и образование новых форм во всех областях должно осуществляться в соответствии со старыми формами.

Богослов культуры не связан всеми этими соображениями; он свободен в живом культурном движении, он открыт не только для всякой другой формы, но также и для всякого нового духа. Хотя и он также живет на почве определенной конкретности; ибо жить можно только в чем-то конкретном; однако он всегда готов расширить, изменить эту конкретность; будучи богословом культуры, он не заинтересован в какой-либо церковной непрерывности; вместе с тем он оказывается и в худшем положении по сравнению с церковным богословом, ибо он находится в опасности стать сиюминутным религиозным пророком неуверенного в себе и противоречивого культурного развития.

Таким образом, оба этих богослова обречены на то, чтобы находиться в отношении взаимного дополнения. Лучше всего это достигается через персональную унию, которая, правда, желательна не при любых обстоятельствах, поскольку типы должны иметь возможность свободно развиваться. В любом случае, здесь больше невозможно говорить о действительном противоречии, если богослов культуры признает необходимость конкретной позиции в ее

непрерывности, а церковный богослов признает относительность каждой конкретной формы в свете исключительной абсолютности самого религиозного принципа.

Все же сам культурно-богословский идеал выходит за пределы различия между богословием культуры и церковным богословием: согласно этому идеалу, должна существовать такая культура, в которой хотя и не пропадает различие между профанным и священным полюсами, – это невозможно в мире рефлексии и абстракции, – но в которой единое содержание, непосредственная духовная субстанция осуществляет все культурное движение и тем самым делает его выражением всеобъемлющего религиозного духа, чья непрерывность едина с непрерывностью самой культуры; в этом случае пропадает само противоречие между богословием культуры и церковным богословием, ибо оно есть лишь выражение раздвоенности культуры на содержание и смысл.

Но и в новой единой культуре богослову можно было бы доверить обработку преимущественно религиозных элементов культуры, и именно на основе некой особой религиозной общности, реально не отличающейся от культурной общности за ее пределами. Но подобно тому, как пиетисты называли свои общества *ecclesiola in ecclesia*, так же и Церковь в смысле богословия культуры должна быть *ecclesiola* в *ecclesia* культурной общности вообще. Церковь есть в известной степени такая область, назначение которой в идеале заключается в том, чтобы путем создания специфически религиозной сферы лишать элемента случайности живые религиозные элементы культурной общности, а также в том, чтобы собирать их, теоретически и практически концентрировать и тем самым превращать их в мощный, даже самый мощный из всех возможных, несущий все в себе культурный фактор.

В заключение несколько слов о важнейших исполнителях культурно-богословской работы – о богословских факультетах: в чем смысл богословских факультетов, и какое значение обретают они в контексте наших рассуждений? Недоверие науки по отношению к ним является оправданным при двух условиях: во-первых, если богословие определяется как научное познание Бога в смысле особого объекта наряду с другими; во-вторых, если богословие понимается как притязание на безусловность представление определенной ограниченной конфессии. В обоих случаях под угрозой находится автономия других функций, даже если с внешней стороны они и видятся независимыми друг от друга. *Universitas litterarum*, мыслимое как систематическое

единство, в таком случае оказывается невозможным. Подобные опасения сразу же исчезают, если богословие определяется как нормативная наука о религии, стоящая в одном ряду с нормативной этикой, эстетикой и т. д., и одновременно разъясняется, каким значением в науках о культуре обладает «позиция» – как мы показали это в самом начале. Однако если подходить к вопросу с позиции богословия культуры, то богословские факультеты получают не только равную с другими факультетами обоснованность, но и приобретают, подобно специальным философским факультетам, огромное общекультурное значение. В этом случае богословские факультеты осуществляют внутри культуры одну из величайших и наиболее творческих задач. В эпоху либерализма, в эпоху индивидуалистической и антитеистической культуры было выдвинуто требование о закрытии богословских факультетов. Социализм по инерции перенял это требование из-за своей вражды против существующих церквей. Это требование противоречит сущности социализма, ибо его сущность в единстве культуры. Конечно, в социализме нет места для иерархии, теократии или гегерономии религиозного; но, возможно, для своего собственного осуществления он испытывает необходимость во всеобъемлющем религиозном содержании, которое одно только и может посредством теонии избавить автономию единичного, как и автономию отдельной культурной функции, от самоистребляющего обособления. И поэтому для новой, возникающей на социалистической почве единой культуры мы нуждаемся в богословских факультетах, первой и основополагающей задачей которых является богословие культуры. Богословие, которое было вынуждено на протяжении почти 200 лет в злополучной, но необходимой роли защитника, обороняющего в конечном счете непригодную для обороны позицию, отступать шаг за шагом, должно вновь перейти в наступление, после того, как оно утратило последние остатки своей непригодной, культурно-гегерономной позиции. Оно должно бороться под знаменем теонии и оно одержит победу под этим знаменем, но не над автономией культуры, а над профанизацией, выхолащиванием и распадом культуры, происходившими в предшествующую эпоху. Оно победит, ибо религия, по слову Гегеля, есть начало и конец всего, но также и средоточие, все оживляющее, одушевляющее и одухотворяющее.

Теория смысла в религиозной философии Пауля Тиллиха

Лекция Тиллиха «Церковь и культура», прочитанная им в июле 1924 г. студентам Тюбингенского университета, является наряду с докладом «Об идее богословия культуры» (1919) одной из наиболее значимых работ с точки зрения развития его богословия культуры. Именно в этой работе впервые встречается ставшая впоследствии известной формула Тиллиха: «Религия является несущим содержанием культуры, а культура есть необходимая форма религии». Кроме того, здесь он в краткой форме излагает свою так называемую теорию смысла, более подробно представленную в крупных произведениях «Система наук в соответствии с предметами и методами» (1923)¹ и «Религиозная философия» (1925)².

Свои рассуждения в работе «Церковь и культура» Тиллих начинает с того, что пытается осмыслить корректность самой постановки вопроса о соотношении *Церкви и культуры*. В более ранней работе «Об идее богословия культуры» он показал, что логичнее задаваться вопросом о связи *религии и культуры*, если *культура* понимается как результат воспринимающей или оформляющей деятельности духа в его встрече с наличной действительностью, а *религия* — как направленность духа на безусловное. Нетрудно увидеть, что в соотнесенности религии и культуры Тиллих дает фундаментальное бинарное отношение, являющееся определяющим, структурообразующим для всех областей жизни духа, в том числе и для социальной действительности. В социальной сфере проблема соотношения религии и культуры сводится к вопросу о связи *Церкви и общества* (в ограниченном смысле — *государства*). Если говорить еще более обобщенно, то за соотнесенностью религии и культуры, равно как и за корреляцией Церкви и общества кроется фундаментальная оппозиция *священного и секулярного* (или *профанного* — в терминологии Тиллиха). Развиваемая далее Тиллихом *теория смысла* как раз и призвана вскрыть структуру *акта сознания*, а тем самым и сущностную соотнесенность *профанного и священного*.

Тиллих обращает внимание на то, что священное и профанное не образуют действительного противоречия, ибо оппозиционная со-

¹ *Tillich P. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden // Tillich P. Frühe Hauptwerke (Gesammelte Werke. Bd. I). S. 109–294.*

² *Tillich P. Religionsphilosophie // Tillich P. Frühe Hauptwerke (Gesammelte Werke. Bd. I). S. 295–364.*

отнесенность предполагает постановку членов оппозиции на один уровень. Здесь он соглашается с утверждением Карла Барта и «*диалектической теологии*», что «*священное может находиться всегда только в негативном и никогда в полярном отношении к профанному*». Вместе с тем для Тиллиха неприемлем крайний радикализм позиции Барта, принципиально отрицающего возможность позитивного богословского осмысления парадокса божественного и мирского, священного и профанного: «Богословие и религиозная философия не есть пророчество. Их формы с необходимостью являются объективирующими <...>. Если даже богословие имеет своей темой парадокс и ничто иное, оно не должно говорить об этом только парадоксально». В этих словах дает о себе знать разногласие Тиллиха с бартнианским богословием, с особой остротой обнаружившееся в его печатном споре с Бартом и Гогартемом в 1923 г., то есть незадолго до появления рассматриваемой работы¹.

Построение своей теории смысла Тиллих начинает с утверждения², что любой акт человеческого духа является смысловым актом, вне зависимости от того, как при этом мыслится субъект-объектное отношение. Это может быть смысло-воспринимающий акт реалистической гносеологии или же смыслообразующий акт идеалистической гносеологии. Духовный акт остается смысловым актом также вне зависимости от того, относится он к теоретической или практической сфере духа. Именно это имеет в виду Тиллих, когда говорит, что духовная действительность является прежде всего смысловой действительностью.

В каждом *акте сознания*, теоретическом или практическом, говорит далее Тиллих, присутствует, с одной стороны, определенный *конкретный смысл*, а с другой — осмысленность целого, единство всех возможных смысловых осуществленностей. То есть каждый отдельный смысл обязательно предполагает отношение с другими смыслами и существует всегда только как смысловая связь. Более того, каждый акт сознания предполагает также наличие *безусловного смысла*. Точнее говоря,

¹ Этому печатному спору предшествовали устные дискуссии Тиллиха с Бартом в 1922 г., о которых Тиллих сообщает в своем письме Альфреду Фрицу. В печати же были опубликованы следующие работы: *Tillich P. Kritisches und positives Paradox: Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten* // *Tillich P. Gesammelte Werke*. Bd. VII. S. 216—225; *Barth K. Von der Paradoxie des «positiven Paradoxes»*: Antworten und Fragen an Paul Tillich // *Tillich P. Gesammelte Werke*. Bd. VII. S. 226—239; *Tillich P. Antwort an Karl Barth* // *Tillich P. Gesammelte Werke*. Bd. VII. S. 240—243.

² См.: *Tillich P. Religionsphilosophie*. S. 318.

каждый конкретный смысловой акт направлен на *безусловный смысл*, который, в свою очередь, сообщает основание всякому единичному смыслу и несет в себе смысл целого. В своей более поздней работе «Религиозная философия» Тиллих так описывает структуру смыслового сознания: «В каждом смысловом сознании содержится следующая триада: во-первых, сознание *смысловой взаимосвязи*, в которой находится каждый отдельный смысл и без которой он стал бы бессмысленным; во-вторых, осознание осмысленности смысловой взаимосвязи, а тем самым и всякого отдельного смысла, то есть осознание *безусловного смысла*, присутствующего в каждом отдельном смысле; в-третьих, осознание того *требования*, под которым находится каждый отдельный смысл, — требования исполнения безусловного смысла»¹.

Представление о *смысловом основании* Тиллих поясняет в «Религиозной философии» следующим образом: «Осмысленность совокупности смысла не является само собой разумеющейся, она могла бы, равно как и каждый отдельный смысл, исчезнуть в бездне бессмысленности, если бы в каждом смысловом акте не жила бы предпосылка безусловной осмысленности. Эта безусловность смысла есть, однако, не смысл, но смысловое основание»².

В данном контексте Тиллих вводит также понятия *смысловой формы* и *смыслового содержания*: «Если мы назовем все специфические черты отдельного смысла и всех смысловых взаимосвязей вплоть до универсальной смысловой взаимосвязи *смысловыми формами*, тогда в соотнесенности с ними можно обозначить безусловный смысл как *смысловое содержание*. Под смысловым содержанием, следовательно, мы понимаем не семантическое содержание отдельного смыслового осуществления, но осмысленность, сообщающую каждому отдельному смыслу реальность, значение и сущностность. Отдельное содержание в этом контексте тождественно смысловой форме»³.

Далее, в работе «Церковь и культура» Тиллих обращается к рассмотрению совокупности всех возможных смысловых связностей и называет ее с точки зрения объекта — *миром*, с точки же зрения субъекта — *культурой*. *Безусловный смысл* трансцендентен по отношению к любому единичному смыслу. Тиллих называет его *Богом*, а направленность духа, обращенную к нему, — *религией*. В рамках рассматриваемой здесь теории сознания *Бог* представляет собой не некую сущность *над* миром или *наряду* с миром, а является безуслов-

¹ См.: *Tillich P. Religionsphilosophie. S. 318.*

² См.: *Ibid. S. 319.*

³ См.: *Ibid.*

ной смысловой действительностью. Причем эта безусловная смысловая действительность не есть лишь основание каждого отдельного смысла, но как трансцендентная по отношению к нему реальность бесконечно превосходит все постигаемое и является, по выражению Тиллиха, смысловой бездной: «Осмысленность всех смыслов есть основание, но вместе с тем и бездна всякого смысла, также и безусловной смысловой формы»¹.

Если теперь вернуться к вопросу о соотношенности *священного* и *профанного*, то его разрешение достигается на пути анализа интенциональности действия духа. *Профанное* или *секулярное* действие духа характеризуется тем, что оно направлено на единичный смысл, предполагающий также общую смысловую соотношенность, а *священное* или *религиозное* действие направлено к самому безусловному смысловому основанию, минуя при этом единичные смысловые *формы* и их связи. В случае *религиозного* действия единичные смыслы являются лишь посредниками или, как говорит Тиллих, *символами* безусловного смысла. Таким образом, различие *профанного* и *священного* обусловлено только различной направленностью в сущности одного и того же действия духа.

Как *священное*, так и *профанное* действия являются, по Тиллиху, несовершенными и находятся по отношению друг к другу в состоянии противоречия. Это несовершенство и противоречивость неслучайны, а обусловлены самой природой *священного* и *профанного* акта. *Профанное* действие ориентируется преимущественно на единичные смысловые *формы* и рискует при этом утратить религиозное *содержание*. *Религиозное* же действие, напротив, в своей направленности на смысловое основание испытывает нехватку *формы*. Такова действительность, несовершенная по своей сути. Тиллих использует здесь для описания ситуации противоречия понятия *формы* и *содержания*, значение которых он раскрыл в приведенной выше работе «Об идее богословия культуры».

Теперь естественно возникает вопрос о преодолении описанной противоречивости. Она достигается не путем исполнения одного акта – *священного* или *профанного* – за счет другого, ибо это означало бы впадение в состояние *гетерономии*, по терминологии Тиллиха. Снятие противоречия осуществляется, по мысли Тиллиха, посредством *откровения* или *действия Бога*, которое наполняет *профанные формы содержанием священного*, а *содержание священного* выражает в *профаных формах*.

¹ См.: Tillich P. Religionsphilosophie. S. 319

В своей «Религиозной философии» Тиллих воспроизводит описанные только что смысловые соотношенности культуры и религии, Бога и мира, профанного и священного несколько подробнее с использованием более сложного понятийного аппарата: «Если сознание направлено на единичные смысловые формы и их единство, то мы имеем дело с культурой; если же оно направлено на безусловный смысл, на смысловое содержание, то мы имеем дело с религией. Религия есть направленность на безусловное, культура есть направленность на условные формы и их единство — это наиболее общее и наиболее формальное определение философии религии и философии культуры»¹.

В данном определении понятийная пара (культура—религия) соотносится с другой понятийной парой (безусловное смысловое содержание—условная смысловая форма): культура есть направленность сознания на условные формы, а религия — направленность сознания на безусловное содержание. Однако, по мысли Тиллиха, понятия формы и содержания неотделимы одно от другого. Каждый культурный акт, несмотря на то что по своей структуре он есть направленность на условные формы, содержит в себе также и безусловный смысл. Это связано с тем, что культурный акт представляет собой смысловой акт, и как таковой он имеет своей основой смысловое основание. То есть культурный акт, не будучи религиозным интенционально, является религиозным актом субстанционально. Также и религиозный акт, хотя он по своей структуре и направлен на безусловный смысл, но осуществляет эту направленность через единство смысловых форм. Здесь проявляется фундаментальная структура смыслового акта вообще, заключающаяся в неотделимости содержания от формы: содержание без формы не может стать предметом смыслового акта. Таким образом, религиозный акт, не будучи культурным интенционально, является таковым формально. Тиллих заключает сказанное в следующую формулу: «Религиозное в культурном акте субстанционально; культурное в религиозном акте формально. Культура есть совокупность всех духовных актов, направленных на исполнение отдельных смысловых форм и их единство. Религия есть совокупность всех духовных актов, направленных на постижение безусловного смыслового содержания через исполнение смыслового единства»².

Общим для религии и культуры является направленность на смысловое единство. В каждом смысловом акте, либо культурном, либо религиозном, присутствует смысловое единство. Потому в рамках

¹ См.: Tillich P. Religionsphilosophie. S. 320.

² Ibid.

представленных здесь теоретических построений неверно говорить о противоположности, субординации или несопоставимости *религии* и *культуры*. С другой стороны, недопустимо низводить *религию* на уровень *культуры*, отождествлять *религию* и *культуру*, что является неизбежным следствием отказа от представления о *безусловном смысле* и рассмотрения *религии* как диалектического процесса в сфере условных форм. Тиллих так формулирует общий результат *теории смысла*: «Религия есть направленность духа на безусловный смысл, культура есть направленность на условные формы. Общей для религии и культуры является устремленность к осуществленному единству смысловых форм, которое для культуры есть итог, для религии же — символ, одновременно утверждаемый и отрицаемый с позиции безусловного»¹.

Получается, что религия не есть некая смысловая функция наряду с другими, но основа всех смысловых функций. Смысловые функции обретают смысловое осуществление только в направленности на безусловный смысл, а значит религиозная интенционность является предпосылкой смыслового осуществления всех смысловых функций.

Двойственности *религии* и *культуры* в сфере объективности соответствует двойственность *Бога* и *мира*. В рамках используемого Тиллихом метода религиозной философии о *Боге* можно говорить только как об объекте религиозного акта. *Бог* есть объект религиозной веры и ничто иное. Однако это отнюдь не означает, что объект религиозной веры есть продукт субъекта, то есть что Бог превращается в творение религиозной веры. Наоборот, вера, по мысли Тиллиха, определяется силой своей направленности на безусловное. Реальность безусловного обладает здесь приоритетом. Теперь возникает вопрос о соотношении *Бога* и *безусловной реальности*.

Акт веры реализуется в теоретическом и практическом актах, причем оба акта предполагают некий объект своей направленности. *Безусловное*, по Тиллиху, не может быть объектом, но может им только символизироваться. То есть объект веры с необходимостью обладает *символическим характером*. Главное свойство символа заключается в том, что он больше своего выражения, а потому вера в своей направленности на этот объект-символ простирается за его пределы. Итак, *Бог есть символ безусловного*, равно как и вера является символическим актом. Согласно Тиллиху, в каждой сущности присутствует безусловное смысловое содержание, а потому каждая сущность может стать *символом безусловного*.

¹ См.: Tillich P. Religionsphilosophie. S. 329.

Миром Тиллих называет единство, совокупность всего условного. *Синтез форм мира* имеет своим основанием *безусловное смысловое основание* и *смысловую бездну*, то есть сознание мира является производным от сознания Бога и зависимым от него. Недопустимо превращать основание и бездну действительности в некую отдельную действительность над миром. В этом случае Бог становится неким *миром наряду с миром*, безусловное наделяется качеством мира, предметностью и становится особой формой наряду с миром. С другой стороны, недопустимо также отождествлять совокупность форм мира с Богом, ибо в этом случае упраздняется бездна действительности и оппозиционность безусловного по отношению к синтезу условных форм. По мысли Тиллиха, *основание* и *бездна мира* постигаются через синтез форм мира. Основание и бездна мыслятся не *внутри* мира или *над* миром, но как прорывающие осуществленную форму мира и не превращающиеся при этом в особую форму наряду с формой мира.

В заключение обратимся к рассмотрению наиболее общей двойственности духовного акта — фундаментальной оппозиции *священного* и *секулярного (профанного)*. Смыслоисполняющий духовный акт или смысловая предметность называются *священными*, если они являются носителями безусловного смысла, и *профанными*, если они не выражают безусловный смысл. Тиллих вводит понятие идеальной *теономии* или осуществившегося Царства Божия, в котором всякая смысловая действительность и всякий смысловой акт являются священными. Однако ситуация идеальной *теономии* есть символ, а не реальность. Реальность же характеризуется напряженностью между *священным* и *профанным*: в ней существует особая *священная* сфера, которой противостоит сфера *профанного*.

Понимание природы *священного* достигается на пути анализа соотношенности безусловного смысла и условных смыслов. В природе каждой *священной* сущности, по мысли Тиллиха, сосуществуют *утверждение* и *отрицание* этой сущности с позиции безусловного: «Утверждение — в том смысле, что сущность в своей глубине несет содержание, абсолютно превосходящим всякую отдельную действительность, из которого она черпает реальность, сущностность, смысл, значимость; и одновременно отрицание — в том смысле, что эта сущность не есть такое явление этого содержания, которое сообщает ему это качество, но что его явление, равно как и явление всего действительного, совершенно отрицается с позиции священного»¹.

¹ См.: *Tillich P. Religionsphilosophie. S. 337.*

То есть *священная предметность* никогда не является таковой сама по себе, но всегда только через отрицание себя самой. В ней проявляется двойственность абсолютного смыслового исполнения и абсолютной смысловой бездны. При этом то и другое противостоит непосредственному бытию этой предметности как особой формы в общей взаимосвязи условных форм. Получается, что *священное* прорывает непосредственную форму существующего и потому обладает экстатическим качеством. По Тиллиху, всякое священное бытие есть *экстатическое бытие*, то есть бытие, в акте внутренней самотрансценденции превосходящее свою формальную, культурную данность. Такова общая природа *священного*. В *субъективной сфере* ему соответствует *акт религиозной веры*, который, как следует из сказанного выше, по своей сущности является экстатическим актом. В *объективной же сфере священное* всегда обладает *символической природой*.

Продолжая свои теоретические построения дальше, Тиллих обнаруживает в области самого *священного* противостояние между *божественным* и *демоническим*: «*Демоническое* есть священное со знаком отрицания, священное противобожественное»¹.

Возможность демонического объясняется своеобразным соотношением *формы, материала (содержимого) и содержания*². Неисчерпаемость смыслового *содержания* сообщает не только осмысленность *смысловой форме*, но, с другой стороны, является также причиной бесконечного противостояния *материала и формы*. Противостояние *материала* в акте смыслового исполнения Тиллих называет *грехом* или *смысловой враждебностью*. *Демоническое* возникает в том случае, если *материал* во враждебном стремлении сам воспринимает качество священного. То же самое в принципе происходит и в *священном акте*. Однако если *священное* или божественное преодоление формы осуществляется при условии признания *формы*, в условиях утверждения *безусловной формы*, то *демоническое* не подчиняется *безусловной форме*. *Демоническое* обладает всеми формами выражения *священного*, только со знаком минус по отношению к *безусловной форме*. *Демоническое*, по мысли Тиллиха, характеризуется утратой *безусловной формы*.

¹ Tillich P. Religionsphilosophie. S. 338.

² Данную понятийную триаду Тиллих вводит и объясняет в приведенной выше работе «Об идее богословия культуры».

ЦЕРКОВЬ И КУЛЬТУРА

За вопросом о соотношении Церкви и культуры, являющимся нашей темой, скрываются два других вопроса, сформулировать которые можно по-разному. Если исходить из субъекта, из человеческой духовной жизни, то вопрос формулируется как проблема соотношения религии и культуры, если же исходить из объекта, на который направлен человеческий дух, то вопрос сводится к проблеме соотношения Бога и мира. Религия и культура, Бог и мир – вот две оппозиции, которые скрываются за оппозицией «Церковь-культура». Но как только эта подоплека осознается, в формулировке нашей темы появляется определенное несоответствие: Бог и мир, религия и культура – это очевидные корреляты. Но соотношение Церкви и культуры не обладает такой же ясностью. Если Церковь есть такая социологическая группа, которая имеет дело с религией, то в качестве соответствия ей нужно искать социологическую группу, являющуюся носителем культуры. И здесь, прежде всего, напрашивается понятие государства. Однако на протяжении долгого времени в качестве носителя культурной жизни государству противостояло общество. Хотя оно и передавало государству как общности, являющейся субъектом права, некую полноту культурных задач, однако дело обстоит вовсе не так, что государство может считать себя абсолютным носителем культурной жизни. Поэтому понятие государства является коррелятом к понятию Церкви лишь в ограниченной мере. Для нашего рассмотрения таким понятием является общество, однако не в смысле социологической действительности вообще, но в смысле общества, являющегося внецерковным носителем культуры.

Но мы должны сделать еще один шаг дальше. В основе всех названных парных соотношений лежит коренная оппозиция священного и профанного. Если мы обратимся к нашей теме, отталкиваясь от этой последней полярности, этого фундамента всякой философии религии и философии культуры, то мы можем определить Церковь как такую социологическую действительность, в которой должно выявиться священное, а общество – как такую, в которой являет себя профанное. И тогда наш вопрос сводился бы к соотношению священного и профанного общества.

Но если вопрос ставится так, то еще прежде всяких дальнейших рассуждений появляются возражения против самой его постановки. Можно признать ее логическую последовательность, но ее сущностная правомерность является спорной. Не является ли

это простое подлеполагание священного и профанного, Церкви и общества, уже неким упразднением одного из членов оппозиции, а именно священного, низведением его на уровень профанного? Вызывает возражения сама допустимость рассмотрения в подобном духе Церкви как общего понятия и человеческой величины. Ущерб священному видится уже в том, что оно ставится на один уровень с профанным. Это возражение исходит со стороны возникшей под влиянием Кьеркегора диалектической теологии, согласно которой священное может находиться всегда только в негативном и никогда в полярном отношении к профанному. Справедливость этого возражения не может быть подвергнута сомнению. Никакое богословие и никакая религиозная философия не могут пройти мимо него. В этой борьбе за безусловность божественного часто присутствует не просто диалектическая, а пророческая сила и настойчивость. Но богословие и религиозная философия не есть пророчество. Их форма с необходимостью является объективирующей, а потому ограничивающей и нивелирующей. Даже если богословие имеет своей темой только парадокс и ничто иное, оно не должно говорить об этом только парадоксально. В противном случае может так случиться, что через догматизирование этой формы богословие как раз и утратит подлинный парадокс.

Мы построим наше изложение таким образом, что сначала проясним сущность смыслового соотношения профанного и священного, затем произведем культурно-исторический обзор тех больших направлений, в которых это соотношение осуществилось, и, наконец, подойдем к собственному конкретному решению, которое вытекает из сущностного анализа и культурно-исторического рассмотрения.

I. Сущностное соотношение профанного и священного

1.

Всякая жизнь, превосходящая непосредственность чисто биологического, психического и социологического, есть жизнь в некоем смысловом осуществлении. В каждом из наших логических, эстетических, правовых и социальных действий присутствует смысловая соотнесенность. Но в каждом смысловом осуществлении молчаливо предполагается осмысленность целого, единство всех возможных смысловых осуществлений, то есть вера в смысл жизни вообще. Если мы хотим определить это более точно, то мы должны сказать: в каждом смысловом акте, который мы осущест-

вляем в теоретической или практической области, присутствует определенный конкретный смысл и одновременно как предмет некой молчаливой веры – смысл безусловный, или осмысленность целого. То, что дело обстоит именно так, становится особенно ясным, когда существует угроза потери всякого смысла и мир погружается в бездну Ничто и бессмысленности. – Рассмотрим обе стороны более пристально: единичный смысл, который познается и осуществляется, всегда находится в некоем отношении с другими смыслами; без этого он превратился бы в бессмысленный афоризм. Смысл всегда есть смысловая связь. Совокупность всех возможных смысловых связей мы называем, выражаясь объективно, *миром*, выражаясь субъективно, – *культурой*. Однако безусловный смысл, на который в молчаливой вере направлен каждый смысловой акт и который является носителем целого, удерживая его от падения в Ничто бессмысленности, двойственен: он несет в себе смысл каждого единичного смысла и одновременно смысл целого. Это означает, что он является смысловым основанием. Но как таковой он никогда не может быть постигнут ни в одном смысловом акте. Он трансцендентен по отношению к любому единичному смыслу. Поэтому о безусловном мы можем одновременно говорить и как о смысловом основании (Grund), и как о смысловой бездне (Abgrund). Мы называем этот объект молчаливой веры в осмысленность всех смыслов, это превосходящее все, что доступно постижению и упорядочению, основание и бездну смысла Богом. И мы называем направленность духа, обращенную к Нему, религией.

2.

Теперь, при более подробном анализе этого отношения, важно уклониться от двух ложных путей: во-первых, безусловный смысл нельзя ставить в один ряд с условными смысловыми осуществлениями или же в один ряд со всей совокупностью смысловых связей. В этом случае Бог рассматривается *наряду* с миром, религия – *наряду* с культурой. То, что находится «наряду», именно благодаря этому своему положению есть единичный, конечный смысл, для которого вновь нужно искать смысловое основание, Бога сверх Бога, религию сверх религии. Никакая превосходная степень не может оградить такого Бога, даже если он находится очень высоко над миром, от низведения на уровень мирского существа, поскольку в каждом «сверх» содержится «наряду». То же самое справедливо и в отношении религии. Включить ее в некий ряд ценностей, в кото-

ром она должна занять положение над всеми другими ценностями, означает лишить ее значения обращенности к самому смысловому основанию и сделать ее особым смысловым актом, нуждающимся в защите от смыслового опустошения. – Но, подобно полаганию «наряду» или «сверх», невозможным является и отождествление: отличительным признаком безусловного смысла является неисчерпаемость. Если бы он позволил исчерпать себя в какой-либо тотальности, в некоем мире миров, некоей культуре культур, то это целое вновь превратилось бы в единичный, конечный смысл, для которого пришлось бы искать новое смысловое основание. Несостоятельность всех пантеистических и монистических попыток отождествить Бога с миром, религию с культурой состоит в том, что они утрачивают бездну и тем самым делают смысловое основание плоским, они утрачивают неисчерпаемость и тем самым лишают творение его ужаса и глубины. – Нужно преодолеть еще и третью опасность: понятие смысла может быть истолковано интеллектуально, и тогда все наше изложение может подвергнуться упреку в интеллектуализме. В противоположность этому следует отметить, что понятие «смысл» должно выражать то, что является общим для всех смысловых функций и, следовательно, оно относится в равной степени как к практической, так и к теоретической сфере. Смысловое основание является основанием личности и общества точно так же, как и бытия и значения; оно есть также и их бездна. Оно является основанием и бездной личности и общества не только в силу того, что они существуют (это относится к теоретической сфере), но, главным образом, в силу того, что они несут в себе долженствование. Только благодаря этому направленность на смысловую бездну, на *«tremendum et fascinosum»* по выражению Рудольфа Отто, становится чем-то большим, нежели некое мистически-эстетическое потрясение. Здесь возникает страх перед Тем, «Кто может и душу и тело погубить в геенне», то есть Тем, Кто разрушает смысл и само-смысл личности перед Безусловно-Личным, перед Божественным величием. Только в этой двойственности бытия-смысла и долженствования-смысла следует понимать безусловный смысл. Только таким образом безусловное не будет вытеснено и тем самым лишено своей силы и своего содержания.

3.

Но пока еще ничего не было сказано об оппозиции священное-профанное. В каждом смысловом акте присутствует молчаливая вера в безусловный смысл, и в то же время из неисчерпае-

мости смыслового основания следует, что всякий акт веры может осуществиться всегда только в некотором единичном смысловом акте. С точки зрения сказанного не существует различия между профанным и священным, но существует возможность возникновения такого различия. Можно обратиться к единичному смысловому акту и совокупности смысла таким образом, что сущностно присутствующий при этом акт веры окажется в сознании исключенным. Тогда мы имеем дело с профанной, неверующей, мирской позицией; точно так же возможно обратиться к безусловному смысловому основанию, исключая при этом единичные смысловые формы и их связи. Тогда это будет священная, верующая, религиозная позиция. Первая направлена на единичный смысл и его осуществление в общем смысле мира, при второй – единичный смысл является только посредником, символом, вместилищем безусловного смысла, и всякое теоретическое и практическое смысловое осуществление направлено исключительно на этот безусловный смысл. Таким образом, мы утверждаем сущностное единство профанной и священной сферы, допуская при этом возможность интенционального различия. Невозможно по существу быть профанным, но это возможно на уровне установки сознания. Невозможно по существу быть священным, но это возможно на уровне установки сознания. Но поскольку устремляться исключительно к одному или к другому противоестественно, каждая из этих двух позиций ведет, в конце концов, к отчаянию. Отчаяние профанной позиции заключается в отсутствии смысла, а отчаяние священной позиции заключается в отсутствии формы. Однако в обеих формах отчаяния проявляется сущностное отношение. В отчаянии общества проявляется его предназначение быть Церковью, а в отчаянии Церкви – ее предназначенность к тому, чтобы объять собой все общество. Отчаяние общества свидетельствует о том, что оно не являет собой безусловной общности, что оно не есть Царство Божие, а отчаяние Церкви – о том, что она не может стать универсальной общностью, царством земли.

Следовательно, священное и священная общность не являются тем, посредством чего профанное и профанная общность могут быть спасены. Церковь не может спасти общество. И, однако, профанное не может оставаться в отчаянии неспасенности. Но оно также не может само спасти себя посредством творения форм и осуществления смысловой целостности. Еще в меньшей степени оно способно спасти Церковь. Оба нуждаются в спасении – профанное и священное, общество и Церковь. Необходи-

мость спасения задается самим состоянием противоречия, ибо оно противоестественно. Но это состояние действительно, поскольку действительность отделена от сущности. Существует Церковь и существует общество, и чем серьезнее они себя воспринимают, тем вернее идут навстречу отчаянию – в этом состоит великое откровение противоестественности мира.

4.

Описанная ситуация совершенно позитивна и невыводима в том смысле, что если бы ее можно было вывести из сущности смыслового основания и его отношения к смысловым формам, то смысловое основание не было бы для мышления также и бездной. По крайней мере в мышлении мы были бы едины с Богом. Но то, что мы не можем мыслить грех и все же должны его мыслить, что мы не можем понять его ни как случайность, ни как необходимость, – это есть являющая себя в мышлении глубина божественной бездны. – Тем самым, однако, и смысловое основание обретает новую глубину. Оно должно теперь характеризоваться не только как творящее и сообщающее смысл, но также и как спасающее и исполняющее смысл. То, что отчаяние еще не погубило нас, что Церковь и общество еще живы, что они еще могут жить, обосновано тем, что в состоянии смысловой противоречивости они испытали и могут испытывать исполнение смысла. – Ввиду этого в нашей проблеме происходит некая перемена, поворот, подготовленный уже вводными рассуждениями: существует такое значение священного, в котором исчезают его подлеполагание и полярность по отношению к профанному. Священное в религии и Церкви обретает некий трансцендентный смысл, но именно поэтому такой смысл, который в культуре и обществе является одновременно действенным и для профанного. Священное перестает быть интенцией, волей к такой святости, которая находится в оппозиции к профанному. Это та святость, которая не принадлежит ни одной из этих сфер и потому способна спасти обе эти сферы. Священное означает теперь деяние Божие, Откровение, находящееся в оппозиции как к религии, так и к культуре, как к Церкви, так и к обществу. И быть священным – значит находиться в этом напряжении, в религии сверх религии, в культуре сверх культуры, и благодаря этому положению «сверх» исполнять и ту, и другую спасительных сил, наполнять профанные формы содержанием священного, а содержание священного выражать в профанных формах.

Итак, мы теперь знаем: с точки зрения Бога Церковь не обладает никакими преимуществами по отношению к обществу. То, что она существует, существует как Церковь, существует как священная сфера, есть уже тот суд, перед которым она предстоит. Но точно так же и профанная культура, и общество не обладают никакими преимуществами по отношению к Церкви. То, что общество находится в оппозиции к Церкви, что оно в профанной автономии оторвалось от безусловного смысла, есть тот суд, перед которым оно уже предстоит. И тогда оказывается, что Церковь всегда является больной совестью общества, а общество – больной совестью Церкви.

5.

И все же из сказанного следует, что в полярности религии и культуры необходимы обе стороны. Церковь в своем чистом бытии стремится превратить все наши смысловые акты в символы. В теоретической сфере все познание разрешилось бы в миф, в практической – все действия превратились бы в культ. Каждая священная сфера имеет такую внутреннюю тенденцию. Всякая Церковь стремится разрешить действительность в формах выражения, в прозрачности безусловного смысла; в этом ее внутренняя судьба, которой она никогда не может избежать. В этом ее сила, которую никогда не сломить; и в этом все-таки и ее неправда. Ибо для того, чтобы быть правой, она должна была бы быть Царством Божиим. И хотя она так себя именует, она таковым не является. Ибо наряду с ней существует также и общество, и она не может существовать, не воспринимая форм общества. Наряду с ней существует и государство, и она не может существовать, не воспринимая форм государства. Будучи земным обществом, Церковь должна жить в этих воспринятых формах. Если она рассматривает их как безусловные и именует себя Царством Божиим, то впадает тем самым в *hybris*¹ и в демонической гетерономии совершает насилие над культурой и обществом.

Противоположной является задача профанного, внецерковного общества. Его дело заключается в том, чтобы осуществить единичные смысловые формы и включить их во всеохватную смысловую связь. Ибо священное одновременно есть и правильное и праведное; и Бог лишь постольку является смысловым основанием и смысловой бездной, поскольку Он есть Тот, кто требует. Но значе-

¹ Дерзость (греч.). – Пер.

ние профанного, значение автономной культуры и свободного общества состоит в том, что оно следует внутреннему, собственному смыслу логических, правовых, эстетических и социальных законов, что оно постигает законы бытия и осуществляет их в природе и обществе. Так, согласно с повелением выдвигающего требования смыслового основания, из мифа проистекают наука и искусство, а из культа – право и этос. И поскольку становление этой профанной культуры является требованием смыслового основания, она обладает божественной силой и божественным правом. Против гетерономии священного восстает автономия профанного. – Однако в этой оппозиции одновременно заключена и неправота профанной культуры: из-за своего противостояния священному она как раз утрачивает связь с тем смысловым основанием, которое только и сообщило ей право. И в то время как Церковь осуществляет демоническое насилие, общество приходит к профанному выхолащиванию, чтобы затем самому пасть жертвой других демонических сил. Так Церковь и общество подвержены одному и тому же суду и нуждаются в одном и том же спасении. Спасение же проистекает не из Церкви и не из общества, а есть дело Божие, от которого оба могут отречься и о котором оба могут свидетельствовать.

II. К истории культуры и современной ситуации

1.

Если всеобщие категории приложить к конкретному многообразию истории, то принципиальные размышления преобразуются в культурно-историческое рассмотрение соотношения Церкви и общества. Разработанные в предшествующем изложении понятия являются конститутивными. Они касаются сущностного соотношения профанного и священного, а потому действительны для любого явления. Однако они никогда и нигде не осуществляются в чистом виде. Отсюда происходит необычайное многообразие возможных и исторически действительных соотношений. И все же на некотором глубинном уровне все и повсюду вращается около установленной основной проблемы, и можно выделить те основные направления, в которых в исторической жизни достигается ее решение.

Если мы окинем взглядом историю человечества, то в подавляющем большинстве человеческих обществ мы сталкиваемся с такой культурной ситуацией, которую можно обозначить как сакра-

ментальную. Она характеризуется тем, что формы общественной жизни обладают мистически-культовым, то есть церковным смыслом, которому они обязаны своей священностью и силой. Здесь Церковь и общество по существу едины. Такая позиция вовсе не означает, что в познании и деятельности отрицаются рациональные, восприимчивые к форме элементы. Напротив, эти элементы могут быть в высшей степени развиты. Но рациональность здесь не развита принципиально. Она не свободна и потому имеет вполне определенные границы. Кто переступает эти освященные границы, тот совершает святотатство. Здесь тоже имеют место напряженности, но они не ведут к разрыву. На этом пути можно достигнуть высот индийской спекуляции или китайской бытовой этики, но не свободного развития рационального принципа. Антирациональные элементы продолжают присутствовать в каких-то очень существенных пунктах. Миф и культ освящают неправильное и несправедливое. Но это означает, что в сакраментальной культурной ситуации не достигается сущностного единства профанного и священного, Церкви и общества. Ибо профанное, общество, направленность на смысловые формы и их единство, не обретают действительного осуществления.

Но ныне профанное, истинное и праведное также является сущностным требованием безусловного. И может так случиться, что само Божество возьмет на себя удовлетворение этого требования и обратит его на борьбу против святых неправильностей, и прежде всего против святых несправедливостей. Такую борьбу можно назвать теократической, не в смысле господства священников, но в смысле господства Бога, являющегося носителем безусловного требования. Теократия стремится во имя Бога подвергнуть общество этому требованию. Она не собирается учреждать никакой новой и прежде всего никакой сакраментальной иерархии; поэтому она сводит миф к божественному закону, а культ – к повиновению (профетизм, пуританизм). – Но теократия – это еще не автономия. Какие-то элементы сакраментальной культурной ситуации еще сохраняются, и они порождают такие миф и культ, которые хотя и не имеют больше самостоятельного значения, а должны лишь служить возведению божественного закона, однако иногда все же действуют с нерушимой сакраментальной силой. Единство Церкви и общества не исчезло, но, напротив, осуществилось еще более энергично и подавляюще.

До полного раскрытия автономии доходит только в том случае, когда исчезают и эти остатки нарушающих границы связей,

и разум в полной мере утверждается только на себе самом, то есть на единичном носителе. Однажды это произошло основополагающим и радикальным образом, а именно в греческой истории. Именно по этой причине она является характеристичной и определяющей для развития автономии вообще. Сначала во имя спекулятивного понятия Бога автономия обращается против священных безнравственностей и неправильностей народной религии. Эта религия ставится в положение защищающегося, что препятствует ее значительному культурному развитию. Наиболее целесообразно и основательно это происходит там, где автономия официально преклоняется перед народной религией. Автономия сама стремится осуществить очищенную форму священного и подходит очень близко к теократической позиции, с той лишь разницей, что она исходит из единичного и его свободного познания, в то время как теократическая позиция утверждается на вере общности. В этом заключаются точки соприкосновения и, одновременно, различия между стоицизмом и поздним иудейством. В первом случае антисакраментальный протест исходит от автономной, рациональной формы, обладающей божественным освящением; а во втором – от Бога, который, будучи Святым-Праведным, все в большей мере приближается к автономной форме. Дело обстоит так, что в автономной культурной ситуации, в отличие от теократической, общество все в большей степени профанизируется, и религиозные функции становятся функциями государственными, как это происходит в первую очередь в позднем Риме. Если прежде священное сообщало обществу и его жизни силу и субстанцию, то теперь оно превращается во второстепенную функцию общественной жизни. В действительности это означает его исчезновение. Самостоятельные религиозные сферы с непубличным культом и мифом существуют наряду с профанизированной государственной религией. Коренная народная религия сохраняется только в нижних слоях. Церковь и общество расходятся друг с другом.

Но автономное общество с необходимостью обречено на выхолащивание. Оно ориентировано на смысловые формы и их рациональное единство и утрачивает при этом смысловое основание и смысловую бездну. Чтобы обрести их вновь, религиозный дух в конце концов отбрасывает все оказывающиеся для него выхолащенными формы, как профанные, так и священные, и приходит к превосходящей мир мистике: Церковь и общество отрицаются в равной мере.

Однако это Нет невозможно без Да. Желание стать единым с божественной бездной без созерцания при этом Бога как основания всего действительного нежизненно. И поэтому получилось так, что завершающим этапом стала не мистика, а некое новое соединение священного и профанного, Церкви и общества, с которым мы встречаемся в эпоху высокого Средневековья. Оно является единственным в своем роде и, несмотря на всю борьбу и напряженности, внутренне завершенным сущностным воплощением соотношения профанного и священного. Но оно не смогло сохраниться, поскольку, с одной стороны, оно постоянно впадало в гетерономно-сакраментальное состояние, а с другой – воспринятые им греческо-рациональные элементы стремились к обособлению и становились в антисакраментальную оппозицию. Эта оппозиция добилась победы не своими собственными силами, но с помощью протестантизма, то есть с помощью великой теократической борьбы против укрепления средневекового единства Церкви и общества. Только вследствие ставшего непреодолимым в ходе этой борьбы распада возникла новая автономия западных народов. Она привела к образованию профанного гражданского общества и к вытеснению церкви на периферию в далеко превосходящем закат эпохи Древнего мира масштабе.

2.

На этом завершим культурно-историческое рассмотрение. Оно показывает меняющиеся взаимоотношения профанной и священной сфер, Церкви и общества. Но именно в силу этого подлеполагания оно является, в сущности, профанным рассмотрением, которое хотя и проникает глубже эмпирического, однако оказывается поверхностным по сравнению с метафизическим и обращенным к Откровению историческим взглядом. Именно эту принципиальную оппозицию, которая возникает в перспективе безусловного всякий раз, когда создается впечатление, что священное и профанное поставляются на один уровень, мы и должны теперь рассмотреть. Откровение присутствует повсюду, где прорывается Божественное, не как религия, но как снятие религии, как снятие противоречия между культурой и религией. Но это происходит там, где некая совершенно новая реальность одновременно и возникает, и, как никогда не могущая возникнуть, становится предметом обетования. Этими откровениями и прорывами и живут религия и культура, Церковь и общество. Они живут тем, что снимает их противостояние, то есть Божественным. Однако они

осуществляют Божественное именно в своем противостоянии. Ибо это противостояние непреодолимо, и оно не было преодолено даже там, где появлялись такие могущественные единения, как это было в эпохи раннего и высокого Средневековья. Царство Божие находится не только по ту сторону оппозиции автономии и гегерономии, но также и по ту сторону временного, а потому всегда только частичного и преходящего преодоления этого противостояния, которое мы именуем теонимией. Ибо и теонимия также не есть Царство Божие, но только указание на него, хотя в качестве такого указания она образует смысл и цель истории духа.

Решающий прорыв, само Откровение, может произойти только в том случае, когда указанная оппозиция Откровения в равной мере созерцается по отношению к культуре и религии. Поэтому решающий прорыв не может представляться ни как новая религия, ни как новое единство культуры и религии, но только как снятие всякой конечной формы, то есть как слово о Кресте. Слово о Кресте также стало религией в то мгновение, когда оно было произнесено, и стало культурой в то мгновение, когда оно было воспринято. Но в том и заключается его величие и свидетельство его откровенной безусловности, что ту религию и культуру, которая о нём говорит, оно вновь и вновь отрицает и в себе самом снимает. Община, знающая о своем само-снятии, находится по ту сторону Церкви и общества, но эта община невидима. Она не тождественна ни с христианской Церковью, ни с гражданским обществом. Она также не тождественна с теонимным единством профанного и священного, как он было осуществлено в прошлом или будет осуществлено в будущем. Поэтому она не ограничена христианской церковной историей или христианской культурной историей. Ее можно искать, не находя при этом, повсюду, где прорывается безусловность Божественного в своей оппозиции по отношению к религии и культуре. Чем сильнее и очевиднее это происходит, тем сильнее оказывается религиозная и культурная творческая сила Откровения. Но это созидание одновременно означает и вступление Откровения в состояние ограниченности и распада, в нечто такое, чему оно само должно снова противостоять. Это есть подлинная глубина истории, скрывающаяся за историей духа и эмпирической историей.

3.

Итак, результат нашего культурно-исторического рассмотрения заключается в следующем. По существу Церковь и общество

едины; ибо религия является несущим содержанием культуры, а культура есть необходимая форма религии. В исторической же действительности они существуют наряду друг с другом или в противоречии друг с другом, хотя сущностная соотнесенность вновь и вновь предпринимает попытки осуществить единство, преодолеть противостояние автономного общества и гетерономной Церкви через теономную общность. Однако по ту сторону всех этих напряжений и борьбы, прорывая их, находится деяние Божие, которое в равной мере обращается против Церкви и общества и создает невидимую общину. Дело Божие является творческим и несущим на самом глубоком уровне культурной и религиозной истории. Но лишь только оно вступает в конечную форму, вновь возникают Церковь, общество и отчаяние их раздвоенности, – дабы ни Церковь, ни общество не имели основания для самопревозношения.

Что означает этот результат для нашей ситуации? Он означает, что мы свободны, принципиально свободны от Церкви, но не через антитезу, которой является общество, а через Откровение Божие. И это означает далее, что мы свободны, принципиально свободны от общества, тогда как оно является гнетущим господином нашего времени. Мы свободны от него, но не через антитезу, которой является Церковь, а через Откровение Божие. И поскольку мы свободны от одного и другого, мы свободны и для одного и другого, для служения одному и другому. – Для Церкви, ибо мы знаем, что в служении ей мы не вступаем в противоречие с обществом, но только символически возвещаем ему то смысловое основание, на котором и оно покоится, а также то требование стать Царством Божиим, которому и оно также подвержено. – Для общества, ибо мы знаем, что в служении ему мы не вступаем в противоречие с Церковью, но только послушно возвещаем Церкви смысловые формы, к которым и она также привязана. – Для одного и другого, в стремлении преодолеть их оппозицию и в борьбе за теономное единство, в котором они могут быть если и не Царством Божиим, то совершенным символом Царства Божия.

То, что в этой свободе мы противостояим Церкви, отличает нас в последнем основании от католицизма, который не распространяет на самого себя тот суд, который он постоянно вершит над культурой и обществом. То, что, напротив, мы осознаем сущностное единство Церкви и общества, делает для нас тот католицизм, который был еще не гетерономным, а теономным, полным значения символом для нашей будущей работы,

для борьбы не за старую, но за новую, возрастающую на нашей почве теологию.

Также и на протестантской почве возможна абсолютная, гетерономная по отношению к обществу церковность. Также и в борьбе против католицизма, то есть против утверждающей себя в качестве абсолюта религии, может возникнуть новая абсолютная религия, будь то абсолютная религия Библии или же абсолютная религия Христа или Иисуса. Однако именно это обозначение «абсолютный» означает, что сам протестантизм, то есть протест против подмены Божьего человеческого, оказывается забытым. Протестантская Церковь, выступающая с такими притязаниями против общества, на самом деле представляет собой ослабленную форму Католической Церкви.

4.

Протестантская Церковь с притязаниями на абсолютность в какой-либо области, даже в области учения, является противоречием в самом себе. Создается впечатление, что так уничтожается сама возможность Церкви, и священная общность разрешается в переменчивые профанные общества. Говоря по-человечески, это настолько же верно, насколько верно и другое, а именно то, что профанные общества неуклонно и с необходимостью возвращаются к священной общности. С точки зрения Откровения, однако, Протестантская Церковь может существовать как общность тех, кто стремится внимать Откровению, возвещать и осуществлять его, при этом совершенно все равно, с религиозной или с культурной стороны. Следовательно, во времена распада Протестантская Церковь простирается за границы собственно религиозной сферы. Она выходит за пределы самой себя и вмещает в себя все то, что по-своему свидетельствует в обществе об Откровении. Но именно благодаря тому, что она выходит за пределы самой себя, что ее противостояние по отношению к профанному обществу одновременно есть и оппозиция по отношению к себе самой как священному обществу, она уничтожает расколотость и создает зародыш нового единства, новой теологии. Только так и никак иначе должна вести себя Церковь, осознающая божественность божественного. Такое поведение является, по сути, самоустранением, которое, однако, именно в силу этого есть творение в широчайшем смысле и новое творение в духе теологии.

Такая установка по отношению ко всем сторонам культуры и общественной жизни означает вместе с тем преодоление односто-

ронного представления о возвещении Слова. Слово присутствует не только там, где говорят и воспринимают, но также и там, где являют и действуют обладающими силой воздействия символами. *Verbum* больше, чем *oratio*. Об этом протестантизм основательно забыл. *Verbum*, слово Откровения, может присутствовать во всем, в чем выражает себя Дух, даже в молчащих символах искусства и в делах общества и права. И потому Церковь должна уметь говорить во всех этих формах. Они все должны сделаться символами для слова Откровения. И это означает не что иное, как то, что всей жизни общества во всех ее проявлениях определено стать символически-действенной для Бога. Церковь и общество предопределены к тому, чтобы прийти к единству.

Такой Церковью, таким обществом мы не обладаем. Возможно, у нас и есть Церковь, в писании и традиции которой еще звучит отголосок слова Откровения, возможно, у нас есть общество, в котором во всех областях чистой формы мысли и действия осуществляется служение познанию и справедливости. Однако символы Церкви утратили свою силу. В ее речах не слышится больше «Слова». Общество больше не понимает ее. И наоборот, дело общества стало пустым, в его пустое пространство вторглись силы богоборческого, неистинного и несправедливого, то есть всего того, чего оно хотело бы избежать. Его символы являются скорее демоническими, нежели божественными. Весь ужас нашего положения в том, что Церковь не в состоянии сообщить смысл и глубину обществу и его жизни, что она не может символически-действенно говорить о том, что находится по ту сторону Церкви и культуры, и что общество в свою очередь не предоставляет Церкви наполненных и живых форм, в которых могли бы найти выражение божественная истина и божественная праведность. Но уже в том, что мы знаем об этой беде и больше не верим в возможность спасения культуры через Церковь или Церкви через культуру, содержится первый и важнейший признак выздоровления.

5.

И теперь возникает вопрос, что же делать? Из религии не рождается новая религия, из культуры – новая культура, а из обеих – новое единство обеих. Но это новое рождение и новое единство, вероятно, совершается через Откровение. По этой причине стремление к новой Церкви или к новому обществу является нерелигиозным и некультурным. Новая Церковь и новая культура, так же как и единство обеих, вырастают из нового Откровения или,

точнее, – поскольку всегда и везде существует лишь одно Откровение – из нового прорыва слова Откровения. Однако новый прорыв не может быть создан, он может быть только воспринят. И в первую очередь и принципиально это означает следующее: мы не можем ничего сделать. – Стремление к созданию новых символов в культуре и религии в равной мере наивно и невозможно. Ибо и символы вырастают, а не создаются. И опыт показывает, что они с наибольшей творческой силой вырастают там, где имеет место прорыв Откровения. Наиболее значимые символы творятся пророческими личностями, а не священниками религии и не вождями культуры. Стремление создать с помощью новых символов новую Церковь или новую культуру представляет собой попытку проигнорировать слово Откровения.

Самого главного, следовательно, мы не можем сделать. Что в наших силах, так это подготовить путь. Так было всегда и так должно оставаться во всякое время, жаждущее Откровения. Церковь может подготовить путь, подвергая себя и свои формы суду старого слова Откровения, освобождаясь от всех тех форм, которые утратили символическую силу и, становясь открытой для дела того закона, который произвела в послушании культура. И культура может подготовить путь тем, что во всех своих функциях, в науке и технике, в искусстве и философии, в праве и экономике, в социальной и личностной сфере, в обществе и в государстве она осознает пустоту голых форм и служения закону, и тем самым окажется в состоянии прислушаться к слову Откровения и наполнить себя живым содержанием преодолевающей закон благодати. Есть многие в обществе и некоторые в Церкви, кто служит устройению этого пути. Если их стало достаточно, если их ожидание и действия стали в должной мере глубокими, то это значит, что наступил новый *kairos*, новая полнота времен. Мы все находимся в этом становлении, кто-то ближе к Церкви, кто-то – к обществу, но никто не оказывается полностью сторонним по отношению к одному или другому. Поэтому мы все в ответе как за Церковь, так и за общество. За Церковь, – чтобы она освободилась от себя и стала открытой к слову Откровения. За общество, – чтобы оно исполнялось живым содержанием, и было способно к созданию символов на службе слову Откровения. Но и то, и другое – не ради их самих, но ради того, что превосходит культуру и религию, и о чем они обе свидетельствуют.

ЭМИЛЬ БРУННЕР

(1889–1966)

Эмиль Бруннер родился 23 декабря 1889 г. в швейцарском городе Винтертур. Богословское образование он получил на теологических факультетах университетов Цюриха и Берлина. Особое влияние на богословское становление Бруннера оказали Леонард Рагац, Герман Куттер и Адольф фон Гарнак. За учебой последовала защита диссертации на тему «Символическое в религиозном познании». В 1913 г. Бруннер покидает Швейцарию и становится учителем гимназии в Англии. После прохождения викариата в Цюрихе Эмиль Бруннер служит пастором в швейцарских городах Обсталден и Фильцбах. В период своего пасторского служения он не оставляет и научной работы. В 1922 г. Бруннер защищает докторскую диссертацию и в 1923 г. становится приват-доцентом, а с 1924 г. профессором по кафедрам систематического и практического богословия в Цюрихском университете.



Эмиль Бруннер известен прежде всего как один из основателей направления «диалектической теологии» (наряду с Карлом Бартом, Фридрихом Гогартеном и Рудольфом Бультманом). Самостоятельное развитие идей диалектической теологии приводит его к разрыву с Карлом Бартом. Основанием для этого разрыва явилась дискуссия о так называемой естественной теологии. В написанной им в 1934 г. работе «Природа и благодать» Бруннер говорит о человеческой «способности к слову и ответственности» как об образе Божиим в человеке, пусть даже только формальном. Этот образ Божий сохраняется у человека и после грехопадения и представляет собой «точку привязки» для Божественной благодати. Карл Барт в своей работе «Нет! Ответ Эмилю Бруннеру» (1934) категорически отвергает подобные представления.

Эмиль Бруннер принимал активное участие в экуменическом движении, что принесло ему известность за пределами Германии, главным образом в англоязычной и азиатской среде.

В настоящую хрестоматию включена следующая работа:

- *Brunner Emil. Natur und Gnade* // «Dialektische Theologie» in Scheidung und Bewährung, 1933–1936. Hg. von W. Fürst. Theologische Bibliothek. Bd. 34. München, 1966. S. 169–207.

Другие важные работы Эмиля Бруннера:

- *Brunner Emil. Dogmatik*. Bd. I–III. Zürich; Stuttgart, 1960.
- *Brunner Emil. Offenbarung und Vernunft*. Stuttgart; Zürich, 1961.

Характерные черты богословия Эмиля Бруннера

Эмиль Бруннер, один из основателей направления «диалектической теологии», друг и соратник Карла Барта, на раннем этапе становления этого движения, разделяет с последним идею радикального богословия Откровения. Это означает, что первейшая догматическая задача богословия состоит в осмыслении Божественного откровения, данного в Иисусе Христе. Поскольку, однако, Слово Божие обращено к человеку, то другая, не менее важная задача богословия заключается в прояснении условий и возможностей понимания Слова Божия со стороны человека. Для обозначения этой задачи богословия Бруннер вводит даже особый термин – «эристика» (искусство диалога)¹. В работе «Природа и благодать» (1934)², перевод которой приводится ниже, Бруннеру удалось в попытке разграничения своей богословской позиции от позиции Карла Барта в краткой форме обозначить основные принципы своего богословия, выявить свойственные этому богословию проблемы и наметить пути их решения.

Основу представления Бруннера о человеке образует различие формального и материального образа Божия (*imago Dei*). Сущностное определение человека как творения Божия заключается в его подобии Богу, которое Бруннер описывает как бытие человека в качестве субъекта: Бог есть прообраз этого субъекта, а человек — отражение прообраза. Основными характеристиками субъективного бытия человека Бруннер считает его способность к слову и ответственность. Бытие

¹ См.: *Zwischen der Zeiten*, 1929. № 7. S. 260.

Brunner E. Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth (1934) // «Dialektische Theologie» in Scheidung und Bewährung / W. Fürst, hrsg. München, 1966. S. 169–207.

человека в качестве субъекта образует *Humanum* — то, что определяет особое положение и достоинство человека в царстве творения. Формальное *imago Dei* как раз и обуславливает достоинство человека, грех не в силах его уничтожить. Тем не менее грех повреждает природу человека полностью, до самых ее корней, так что не остается никакого «остатка», неподвергшегося извращению. Полное повреждение природы человека описывается в рамках рассматриваемой модели как утрата материального *imago Dei*. Однако также и в поврежденном состоянии человек не превращается, по образному выражению Бруннера, в камень или чурбан, но остается сущностью, обладающей способностью к слову и ответственностью, он остается личностью, хотя и «противоличностной личностью»¹.

Сохранение формального *imago Dei* при утрате материального означает, что даже та противоречивая ситуация, в которой находится человек, не закрывает для него возможности быть объектом божественного Откровения: существует *формальная точка соприкосновения* (знаменитый термин Бруннера *formaler Anknüpfungspunkt*) для спасительной вести Евангелия. «Не Слово Божие созидает способность человека к слову. Он никогда ее не утрачивал, она представляет собой предпосылку способности человека слышать Слово Божие. Однако Слово Божие творит способность человека верить Слову Божию, то есть способность так слышать это Слово, как это возможно, только веруя»². Провозвестие Евангелия обращено на человека в его данности, однако поскольку человек закрыл себя для Бога, то функция Евангелия заключается также «в полном разрушении этой данности. Содержание Евангелия характеризуются тем, что оно не только исправляет предшествующую пониманию данность, но решительнейшим образом отрицает ее»³. Несколько лет спустя после написания статьи «Природа и благодать» Бруннер развивает в рамках заданной здесь антропологической модели «христианское учение об истинном и действительном человеке»⁴ в своей книге «Человек в противоречии» (1937), привлекая при этом обширный материал из небогословских наук о человеке.

Данное представление о человеке предполагает в богословии Бруннера соответствующее понимание творения. В мире как творении Божиим, несмотря на его повреждение и помрачение, проявля-

¹ Brunner E. Natur und Gnade. S. 176.

² Ibid. S. 184.

³ Zwischen der Zeiten. 1932. № 10. S. 510.

⁴ См. его книги: Brunner E. Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. Berlin, 1937.

ется Божия действительность. «Что бы ни совершал Бог, он сообщает тому, что он совершает, печать своей сущности. Поэтому творение мира является вместе с тем Откровением, самораскрытием Бога». Это не языческая мудрость, но «фундаментальное положение христианства»¹. Если даже это откровение в природе, в истории, в совести человека и не является достаточным, невозможно сомневаться в том, утверждает Бруннер, что Откровение Божие носит двойственный характер: есть откровение в творении и есть откровение во Христе. Богословие призвано прояснить взаимную соотнесенность этих двух форм откровения². Проблематику двойственного откровения Бруннер затрагивает уже в своей ранней фундаментальной монографии по христологии «Посредник» (1927)³. Этой же теме посвящена книга «Откровение и разум» (1941)⁴. В этой философской по своему характеру работе Бруннер обращается к тем проблемам, которые проистекают из учения о двойственном откровении для христианского учения о познании.

Несмотря на то что откровение творения раскрывается в своей последней истине и глубине только в перспективе откровения во Христе, человек, по учению Бруннера, даже без знания о Христе находится под водительством так называемой «общей благодати». Общая благодать присуща творению как таковому. Действие благодати Божией в творении как таковом проявляется в том, что Бог устанавливает определенные порядки (*порядки творения* — как, например, брак), а также удерживает их от хаотического разрушения грешным человеком посредством так называемых *порядков сохранения*, к которым относится, например, государство. В своей книге «Заповедь и установления» (1932), представляющей собой «набросок протестантской богословской этики»⁵, Бруннер показывает, что христианская нравственность не вступает в противоречие с этими порядками и не устраняет их, но действует и утверждает себя на их основании.

¹ Brunner. Natur und Gnade. S. 177.

² Ibid. S. 178.

³ Brunner E. Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. Tübingen, 1927. S. 12–21.

⁴ Brunner E. Offenbarung und Vernunft: die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. Zürich, 1941.

⁵ Brunner E. Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tübingen, 1932.

ПРИРОДА И БЛАГОДАТЬ (К РАЗГОВОРУ С КАРЛОМ БАРТОМ)

В последние месяцы мне уже неоднократно давали понять, что настало время написать полемическое сочинение против Карла Барта. И не без причин. Еще прежде устроенной им большой чистки, жертвой которой пал такой ценный журнал, как «Между времён», он представлял меня своим читателям совершенно неблагонадежным богословом, предательски склоняющимся то на сторону томизма, то на сторону неопротестантизма. Это вызвало у многих, кто верил в нашу надежную боевую сплоченность, неприятное замешательство¹. Моим хорошим друзьям за границей, привыкшим произносить мое имя на одном дыхании с именем Барта, пришлось выслушать нечто еще более удивительное. В его письме об отречении, адресованном, говоря коротко, всем другим богословам, анафема Барта постигла также и меня². Я принадлежу теперь к неблагонадежной категории посредников, которые не холодны и не горячи, которые не говорят полностью ни да, ни нет.

Со мной самим при этом случилось нечто странное. Разумеется, мне не было приятно то, что писал обо мне мой друг Барт, но я ни в коем случае не мог по этому поводу на него сердиться. И вовсе не по той причине, что я такой хороший христианин, который благословляет хулящего его, а просто потому, что то, что вообще-то делал и писал Барт, вопреки всему и прежде всего возбуждало во мне столь большую радость, что я смирился – немного ворча, конечно, – с тем, что он писал против меня. Кроме того, я так сильно ощущал себя союзником Барта именно в тех упреках, которые, по его мнению, должны были быть направлены против меня, что мне не составляло труда не обращать внимания на это недоразумение. Барт казался мне похожим на верного солдата на ночном посту, который в соответствии с приказом застреливает каждого, кто не произносит пароль, а потому случайно может убить даже и лучшего друга, чей пароль он в своем усердии либо не слышит, либо понимает неверно. Поскольку его выстрелы, направленные в меня, шли мимо цели, я не могу обижаться на его стремление попасть в меня, ибо не вижу в нем никакой злонамеренности.

¹ Так уже со всей отчетливостью в статье «Das erste Gebot als theologisches Axiom» // *Zwischen den Zeiten*. 1933. S. 311 f. Несколько менее резко в предисловии к английскому изданию *Römerbrief* и в *Kirchliche Dogmatik* (S. 25 ff.).

² *Zwischen den Zeiten*, letztes Heft. См. также: *Theologische Existenz heute*. 1934. № 7. S. 33.

По этой причине мне не приходит в голову писать полемическое сочинение, что само по себе – как некоторым известно – не является для меня таким уж непривычным занятием. Мне скорее хотелось раскрыть в этой статье следующие три вещи: что то, к чему Барт, собственно, стремится, что он имеет в виду и за что он так отважно и осмотрительно боролся в этот решающий последний год, является тем же, к чему и я стремлюсь, что и я имею в виду, на защиту чего и я стараюсь выступать с моими более скромными силами; что он, однако, делает ложные выводы из того, к чему он справедливо стремится и что он справедливо полагает, и что, в-третьих, тех, кто не соглашается вместе с ним делать такие выводы, он несправедливо обвиняет в предательстве по отношению к главному пункту. После того, как мне самому, несмотря на мои долгие и честные усилия, не удалось убедить моего друга в правильности моих положений, я вынужден прибегнуть к публичной дискуссии. Я должен вступить в эту дискуссию еще и потому, что речь здесь идет не только о смывании тех пятен, которыми Барт заклеил мое богословие. Необходимо прежде всего помочь преодолеть состояние застоя и оцепенения в ложных антитезах, угрожающих богословскому диалогу по причине односторонностей Барта.

І. О чем идет речь у Карла Барта и у меня

Карлу Барту можно безусловно и, если можно так выразиться, вне конкуренции, поставить в заслугу то, что он вновь вернул протестантскому богословию его тему, его предмет. Не в том смысле, что до него и отчасти рядом с ним не было людей, которые также знали об этой теме и об этом предмете. Такие мужи, как Адольф Шлаттер и прежде всего Мартин Келер¹, не желали ничего иного, как в чистоте и полноте воплотить в учении Церкви весть Библии. Однако им не удалось прорвать фронт богословского модер-

¹ Необходимо упомянуть здесь (я делаю это также и в моей этике) забытого значительнейшего представителя подлинно лютеранского богословия в XIX в. А. фон Эттингена, а также его трехтомную «Лютеранскую догматику», которая отличается от эрлангенского лютеранства полной свободой от влияния Шлейермахера, а от саксонско-прусского – гораздо большей духовной динамикой. Но и Келера я также должен отнести к числу действительно верных Библии богословов, которые основательно подготовили почву для диалектической теологии. В рассматриваемом здесь вопросе я ощущаю себя ближе Келеру, чем Шлаттеру, как и вообще Келер предвосхитил большинство из занимающих нас сегодня вопросов.

низма. Для этого необходима была бóльшая духовная сила, и она дарована была Карлу Барту. За немногие годы он полностью изменил образ протестантского богословия. Сильное влияние Барта сказалось даже там, где его не признают. Борьба сегодня идет не за «религию», как 15 лет назад, но за Слово Божие, не за *deus in nobis*¹, но за Откровение в Иисусе Христе. Одним словом: она ведется не вокруг тем эпохи Просвещения, но вокруг темы самой Библии. Именно Барт открыл нам всем глаза, всем до одного, кто помогал ему в этой борьбе, даже если некоторые из нас никогда и не высказали ему ни единого слова открытой признательности.

Однако вести речь о библейском или реформаторском провозвестии, как это снова делается сегодня, еще недостаточно. Серьезность профессиональной богословской этики Барта обнаруживается в том, что он не удовлетворился этой первой победой, но еще более мобилизовал все силы. Последние события показали, как он был прав, когда указывал не просто на бесполезность, но на большую опасность всеобщих разговоров о реформаторском богословии, всеобщей апелляции к Лютеру. Речь идет не о Лютере или лютеранстве, но о жесткой, столь неприятной для мысли нашего времени истине и проповеди Лютера о *sola gratia*², о распятом Христе как единственном спасении мира и об оправдании только верой. Речь идет об учении, согласно которому судьей во всех вопросах церковного провозвестия является только Писание. Речь идет о возведении суверенной, свободно избирающей благодати Бога, дарующего человеку, который своими силами ничего не может сделать для своего спасения, человеку, чья воля не свободна, а порабощена, спасение по свободной милости в Кресте Христовом и через Святого Духа и превращающего это слово о Кресте в живое знание. Речь поэтому идет также и о свободе Церкви, которая исключительно лишь в этом Божественном событии Откровения имеет свое основание и оправдание, свой закон и свою возможность; которая поэтому свободна от всех национальных и государственных привязанностей, которая выше всех народов и государств и никоим образом не может им позволить предписывать ей законы или возлагать на нее поручения. Речь идет о том, что провозвестие Церкви имеет не два источника и нормы – Откровение и разум, Слово Божие и историю, а церковная или христианская деятельность имеет не две нормы – заповедь и установления.

¹ Бог в нас (лат.). — Пер.

² Одной благодатью (лат.). — Пер.

Борьба против *этого* «и»¹ есть борьба Илии на горе Кармил против хромоты на обе ноги, а потому борьба за честь истинного Бога. Во всем этом нет никакого расхождения во мнениях между мной и Бартом, кроме утверждения самого Барта, что такое расхождение есть. Я могу только сказать: нет, его не существует. Если и создается впечатление, что название моей книги «Заповедь и установления» говорит против этого, то это именно только видимость, означающая так же мало, как и в случае названия написанной на аналогичную тему известной статьи Барта: Церковь и культура. Здесь имеется в виду «и» проблематики, того соотношения, которое необходимо рассмотреть, а не «и» координации. На то, что здесь все же присутствует серьезная проблема, напомним пока лишь ссылкой на высказывание Лютера на Рейхстаге в Вормсе: если я не буду опровергнут «свидетельствами из Писания или ясными аргументами» (*ratione evidente*), я не отрекусь от сказанного. Что существует *проблема* христианства и культуры, заповеди и установлений, разума и Откровения, и что эта проблема требует основательной богословской работы не может оспорить даже Карл Барт.

II. Ложные выводы Барта

Я неоднократно отмечал, что большая часть всякой богословской работы вызвана тем, что лжеучители твердят слова истинной веры, понимают же при этом нечто совсем иное, по сравнению с тем, что можно вывести из прямого смысла слов². Не открытая, но скрытая ересь представляет действительную опасность для Церкви; это внутренний враг, который всегда более опасен, чем враг внешний. Исходя из этого, становится понятным, что недоверие относится, так сказать, к профессиональным добродетелям хоро-

¹ В уже упомянутом сочинении о первой заповеди, понимая выражение «и разум» просто в смысле некоторого дополнительного, независимого от библейского Откровения богословского источника познания, Барт делает свою полемику со мною, а в данном случае также и с Гогартеном и Бультманом, слишком уж легкой. Основная мысль моей книги — как будет показано ниже — абсолютно реформаторская. Она состоит в том, что данные Богом через Иисуса или Священное Писание установления, делающие возможной жизнь и для язычника, который, однако, лишь смутно познает их источник и смысл, мы верно понимаем как Божии установления, а тем самым и Божие правило для наших действий в обществе («в служении и призвании»).

² Ср. с моей статьей «Theologie und Kirche» (*Zwischen den Zeiten*. 1930. S. 397 ff.).

шего богослова. Он поставлен стражем и должен – не как человек, но в соответствии со своим служением – поступать подобно телохранителям кого-нибудь из сильных мира сего, которые а priori рассматривают каждого, кто оказывается вблизи от него, как внушающего опасения, пока не убедятся в его неопасности. Поэтому я не могу присоединиться к тем, кто упрекает Барта в «выслеживании еретиков». Это «выслеживание» есть результат его большой верности своему делу, которую никогда не осмеливались отрицать за ним даже самые ожесточенные его враги. Если я в чем и упрекаю Барта, то только в следующем: он предпочитает исполнять это сторожевое служение в одиночку, и если кто-нибудь обращает его внимание на какую-либо ошибку, он вовсе не готов поверить, что и он, Барт, может ошибаться, – в этом вопросе он слишком сильно придерживается не очень библейской максимы, будто изолированная сила обладает наибольшей мощностью. В остальном же различие между нами является чисто предметно-богословским, и его устранение возможно только в том случае, если мы его вновь проверим на основе признаваемой нами обоими нормы.

Из учения о *sola gratia* и того положения, что только Библия является истиной в последней инстанции, Барт делает следующие выводы:

1. Поскольку человек есть грешник, который может быть спасен только по благодати, в нем полностью, то есть без остатка, изглажен сообщенный ему Богом при сотворении образ Божий; в частности разумная природа, способность к культуре и духовность (*Humanität*) человека, наличие которых конечно же нельзя в нем отрицать, никоим образом не содержат следов или остатков этого утраченного образа Божия.

2. Поскольку мы признаем откровение в Писании единственной нормой нашего богопознания и единственным источником нашего спасения, необходимо категорически отклонить всякую попытку утверждать наличие «общего откровения» Бога в природе, в совести или в истории. Нет никакого смысла признавать откровение двух видов – общее и специальное. Существует только одно откровение, а именно единое совершенное откровение во Христе.

3. В соответствии с этим из признания Христа единственной спасающей благодатью Бога следует заключить, что не существует никакой действующей начиная с сотворения мира и открывающейся нам в промысле Бога о мире благодати творения и промышления, ибо тогда нам пришлось бы признать благодать двух или даже трех видов, что противоречило бы исключительности благодати Христа.

4. В соответствии с этим не существует также никаких промыслительных установлений Бога, которые мы могли бы признать таковыми и в которых мы поэтому могли бы опознавать определяющую нашу собственную деятельность волю Божию. Мысль о таком выводимом из творения *lex naturae*¹ можно вводить в христианское богословие только *per nefas*² как языческое представление.

5. По той же причине недопустимо говорить также о некоторой «точке привязки» спасающего действия Бога, ибо это противоречило бы представлению об исключительной действительности спасающей благодати Христа, которое является центром библейско-реформаторского богословия.

6. Точно так же новое творение никоим образом не есть завершение старого творения, но исключительно осуществляемое через уничтожение старого создание всецело нового, замена старого человека новым. Положение *gratia non tollit naturam sed perficit*³ ни в каком смысле не является верным и представляет собой совершенную архиересь.

Можно было бы привести еще множество подобных взаимосвязанных тезисов из других областей богословского знания, например из учения о возрождении или освящении, из учения о вере и делах и т. д. Я ограничиваюсь лишь теми, которые находились в центре недавней дискуссии. Все они относятся к проблеме *theologia naturalis*, первые четыре – прямо, пятый и шестой – косвенно.

Карл Барт использует для обозначения оспариваемых этими тезисами заблуждений заимствованные из истории догматов именованная ересей. Мы же сведем его классификацию в три особенно значимые категории: опровергаемые этими тезисами «заблуждения» являются, во-первых, небиблейскими, во-вторых, томистско-католическими и потому нерепформаторскими, и в-третьих, просвещенческо-неопротестантскими и *потому* нерепформаторскими.

Поскольку Карл Барт объяснял и защищал подобные тезисы или же, напротив, нападал на антитезисы⁴ всегда только при случае и никогда не в их взаимосвязи, мы считаем приведенную

¹ Закон природы (лат.). — Пер.

² По причине беззакония, как беззаконие (лат.). — Пер.

³ Благодать не упраздняет природу, а совершенствует (лат.). — Пер.

⁴ После доклада «Zur Lehre vom Heiligen Geist» полемический накал становился все более сильным. Определяющими являются прежде всего рассуждения в *Kirchliche Dogmatik*, статья о первой заповеди и последнее «Gottes Wille und unsere Wünsche».

формулировку его взглядов открытой для корректировки с его стороны. Хотя я добросовестно и с самыми лучшими намерениями сформулировал их как точку зрения Барта, у меня все же нет полной уверенности в том, что они отражают его позицию с точностью до нюансов. Далее я привожу:

1) мои антитезисы с очень краткими ссылками на Писание;

2) догматико-исторический разбор отношения этих антитезисов к Реформации, томизму и просвещенческому неопротестантизму;

3) заключительное рассуждение о богословской и практической значимости спора, то есть о том интересе, который для богословия и Церкви состоит в отклонении бартовских выводов из его верных исходных установок.

III. Мои антитезисы и их обоснование

1. Создается впечатление, что вопрос относительно *imago Dei*¹ сводится к спору о словах. Согласно с Бартом, я учу, что изначальный образ Божий в человеке разрушен, что *justitia originalis*², а с ней и возможность совершать и даже только желать того, что является добром в очах Божиих, утрачена. Другими словами, утрачена свободная воля. Барт со своей стороны не отрицает, что человек, даже будучи неискупленным грешником, способен совершать и мыслить разумное, что духовность (*Humanität*) и культура, несмотря на всю свою сомнительность, не могут быть подвергнуты перед лицом Откровения простой негативной оценке. Поэтому может показаться несущественным, хотим мы соотнести эти способности, свойственные и естественному человеку, с изначальным образом Божиим в человеке или нет. Какой смысл в том, чтобы вводить здесь опасное и неясное само по себе понятие остатка образа (*imago-Res*)? Вопрос о значимости этого понятия будет рассмотрен в последнем разделе. Здесь же в оправдание скажем следующее.

Объективно об образе Божиим в человеке можно говорить в двух смыслах – формальном и материальном. С формальной точки зрения это понятие означает *Humanum*, то есть то, что выделяет человека, будь он грешник или нет, из всего остального творения. В Ветхом Завете даже преимущественно говорилось о

¹ Образ Божий (лат.). – Пер.

² Первоначальная праведность (лат.). – Пер.

богообразности человека в этом смысле. Образ Божий означает здесь, как правило, первенствующее положение человека в творении. Так в обоих *locis classicis*¹: Быт 1. 26 и Пс 8. Человек, даже будучи грешником, не перестает быть средоточием и вершиной творения. Это преимущественное положение человека во всей совокупности творения, которым он все еще обладает, основывается на особом положении человека по отношению к Богу, а именно на том, что Бог создал человека с особой целью: носить Его образ. Эта функция или назначение быть носителем образа не только не уничтожилась через грех; напротив, она является предпосылкой возможности грешить, и в грехе как раз проявляется. Мы обозначаем ее двумя понятиями: субъектность человека и его ответственность. Человек, даже будучи грешником, имеет в качестве преимущества перед всей прочей тварью нечто необычайное, и это необычайное он имеет вместе с Богом: статус субъекта и разумного существа. Только Бог есть прообразующий субъект, человек же – субъект отображающий. Даже оставаясь грешником, человек не перестает быть субъектом. Он не перестает быть также тем, с кем можно говорить, с кем может говорить также и Бог. Именно в этом коренится подлинная сущность человека: быть ответственным. Даже в качестве грешника человек обладает ответственностью. Этими двумя качествами – способностью к слову и ответственностью, которые, в свою очередь, теснейшим образом между собой связаны, – обосновывается не только его особый статус, но также и взаимосвязь между этим особым статусом и образом спасительного откровения, а именно тем, что Бог становится человеком.

Такое понимание формальной стороны *imago Dei* никоим образом не наносит ущерба осмыслению стороны материальной, которая есть *justitia originalis*, равно как и не умаляет значимости утверждения, что эта *justitia originalis* абсолютно утрачена². Таким образом, мы не используем здесь действительно сомнительное понятие «остатка», которое провоцирует количественное, а потому

¹ Классических местах (лат.). – Пер.

² В работе Шумана «*Imago Dei*», вошедшей в сборник работ гисенских богословов с таким же названием (1932), описывается борьба старолютеранского богословия с двойным смыслом учения об образе. Шуман справедливо отмечает: учение об остатке образа (*imago-Res*) «проистекает ни в коей мере не из полупелагианского смягчения учения о первородном грехе», а «из подлинной принципиальной догматической необходимости». Правда, решение проблемы у Шумана представляется мне неудовлетворительным.

относительное понимание греха. Мы придерживаемся категориального разделения: с формальной стороны *imago* не поврежден даже в малом – человек, грешник он или нет, является субъектом и обладает ответственностью. Материально *imago* полностью утрачен, человек есть грешник до мозга костей, и в нем нет ничего не запятнанного грехом. Иначе говоря: человек, как и прежде, остается субъектом, то есть образом того, чем Бог является в качестве Первообраза. Однако он есть не личностный субъект, а противолучностный; ибо подлинно личностным является бытие в любви, самоопределение, согласно определению Бога, то есть самоопределение к единению с творением как следствие единения с Творцом. Это *quid*¹ личностного бытия уничтожается грехом, тогда как *quod*² личностного бытия, *Numanum* вообще, даже и грешника, остается в силе.

2. Мир есть Божие творение. В каждом творении можно тем или иным образом распознать дух его творца. Каждое произведение славит своего мастера. О том, что это относится также и к нашему миру, миру, которым мы, грешные существа, обладаем в качестве арены для наших действий, Писание Ветхого и Нового Завета свидетельствует с такой силой, что тут излишне приводить конкретные примеры. Славословие Бога за его творение является неотъемлемой частью христианского богослужения на протяжении всех столетий с древнейших времен. Если об этом говорит само Писание и если оно осуждает всякого человека, который этого не признает, если оно ожидает от него, чтобы он в своем благочестии стал участником этого славословия Бога за его творение, то мне представляется странной такая верность Библии, когда под предлогом сохранения значимости библейского откровения призывают не признавать этого откровения.

Бог оставляет на всем, что делает, печать своей сущности. Поэтому и творение мира есть одновременно и откровение, самосвидетельство Бога. Это утверждение не является языческим, оно представляет собой фундаментальное положение христианства. Однако Библия нигде не дает повода полагать, что эта познаваемость Бога в Его творении, даже если она и искажена, полностью уничтожена грехом человека. Говорится, скорее, то, что грех невероятным образом делает человека слепым к тому, что столь явно представлено перед его глазами. Именно по этой причине люди

¹ Кто (лат.). – Пер.

² Что (лат.). – Пер.

неизвинительны, ибо они не желают познать Бога, который так ясно себя обнаруживает¹.

То же самое можно сказать и относительно того, что обычно именуется «совестью», то есть о сознании ответственности. Все люди обладают не только ответственностью, но также и сознанием ее, — что в результате более точного феноменологического анализа могло бы быть обнаружено и квалифицировано как необходимая взаимосвязь. Люди могут грешить только потому, что каким-то образом знают волю Божию. Существо, которое не знало бы о Законе Божиим, не могло бы вместе с тем и грешить — мы видим это на примере животных. Ответственность грешника и знание о воле Божией как законодательной и проявляющейся в установленном ею законе, есть одно и то же. Здесь не обсуждается вопрос о ценности такого богопознания посредством закона. То, что познание Закона Божия есть некоторым образом также и богопознание, является ясным свидетельством Писания². Откровение через историю будет обсуждаться в следующем разделе.

Можно, конечно, задаться вопросом, не следует ли модифицировать это ясное учение Писания в свете нашего сегодняшнего сознания? Создается впечатление, что и применительно к Божественному откровению в Писании в целом это простое учение о Боге как Мастере-Творце мира требует дальнейшей богословской разработки, подобно тому как и Павел ставит перед нами задачу более глубокого понимания проблемы богопознания по закону и богопознания по благодати. Однако это уже самостоятельная проблема. Каким бы ни оказалось решение этого вопроса, нельзя сомневаться в верности Писанию простого общехристианского воззрения.

¹ Что Барт нигде не разбирает критически основные места Рим 1 и 2, — ибо то, что относящиеся сюда места из его комментария на Послание к римлянам нельзя рассматривать как серьезный критический разбор, он и сам, пожалуй, должен признать, — можно, по-видимому, объяснить тем, что здесь Барт просто отказывается следовать за Павлом, а в дальнейшем рассматривает эти места как *hara legomenon*. В действительности же они являются ничем иным, как ясным напоминанием о том, что Павел всегда имеет в качестве предпосылки Ветхий Завет, а вместе с ним и его многочисленные свидетельства о творческом величии Бога в Его творении.

² Насколько я знаю, Барт нигде не высказывался по поводу того, какое богословское значение, согласно его воззрению, имеет общечеловеческое этическое сознание, сознание обязательства по отношению к какому-либо священному закону или святой воле. Для Лютера это значение совершенно ясно: *habent cognitionem legalem* (имеют понятие о законе (лат.). — Пер.). То, что *cognitio legalis* не есть спасительное богопознание, никогда не означает у Лютера того, что оно вообще не является богопознанием. Из многих сотен его высказываний ясно следует как раз обратное. На этом основывается вся диалектика богословия Лютера. Ср. превосходные рассуждения: *Harnack Th. Luthers Theologie* Bd. I (в особенности гл. 10 и 11).

Сложный вопрос, таким образом, состоит не в том, существует ли откровение двух видов. На этот вопрос на основании Писания скорее всего следует раз и навсегда ответить утвердительно. Вопрос же заключается в том, как соотносятся между собой эти два откровения – откровение через творение и откровение через Иисуса Христа. Первый ответ, который мы вновь можем квалифицировать как общехристианский и который к тому же является очевидно библейским, гласит: для нас, грешных людей, откровения через творение недостаточно, чтобы получить о Боге такое знание, которое было бы спасительным. В дальнейшем необходимо проводить важное различие между субъективным и объективным фактором этого познавательного отношения. Согласно Павлу, откровения Бога в Его творении достаточно для каждого, чтобы познать в нем Творца в Его величии и премудрости. Но грех затуманивает взгляд человека таким образом, что он вместо Бога «познает» или «выдумывает» богов; – соотношение субъективного и объективного моментов можно, пожалуй, выразить следующим образом: человек ложно превращает творческое откровение Бога в образы богов. В любом случае, он не в состоянии познать Бога, Который вновь открывается ему в своей подлинной – частично сокрытой также и в творении – сущности в Иисусе Христе.

Именно вера, откровение в Иисусе Христе, позволяет нам говорить о двойном откровении Бога: о первом откровении в Его творении¹, познание которого во всей его полноте доступно только

¹ Недопустимо отвергать двойство Божественного откровения в творении и в Иисусе Христе, утверждая, что творение познается только во Христе, как это неоднократно делал Барт, начиная со своей работы о Святом Духе. Напротив: через Иисуса Христа мы познаем то, что было уже нам открыто Богом ранее, но мы воспользовались тогда этим откровением неверно. Ср. с этим мои приведенные ниже рассуждения о Кальвине. Впрочем, даже Барту это известно. В «*Kirchliche Dogmatik*» (S. 467) он пишет: слово Христа есть именно то слово, которым мы были созданы. «Тот же самый Иисус Христос, через которого Бог соединяется с нами как с его врагами, тот же самый уже соединился с нами как с теми, кто принадлежит ему, ибо он один вызвал нас из небытия, ибо только он возвышает нас над небытием. И в свете этого нашего *первого* соединения с ним, как оно нам открывается во втором и через *второе*, т.е. через его откровение, проясняется для нас значение второго». Справедливо Барт выводит отсюда понятие ответственности. Таким образом, Барт, в согласии с Посланием к евреям, говорит, что слово Христа, будучи словом творения, всех нас сохраняет и держит; стало быть, даже будучи объективно грешниками, мы неким образом живем словом Божиим. Однако Барт не желает ничего знать о том, что Бог в качестве Творца некоторым образом *свидетельствует* о Себе помимо откровения в Иисусе Христе, и в этом пункте его учение является в равной степени как небиблейским, так и нереформаторским. Он признает здесь только всеобщую *благодать*, однако не признает соответствующего всеобщего *откровения*.

тому, у кого Христом открылись глаза; и о втором откровении в Иисусе Христе, в ярком свете которого он ясно видит первое. Откровение в Иисусе Христе намного превышает то, что способно явить первое откровение, а также указывает на некое третье откровение – зрение лицом к лицу, которое, в свою очередь, совершенно отлично от второго, но не отрицает его, а непостижимым образом завершает.

В отношении «естественного откровения» это, следовательно, означает: «естественное» следует понимать в двойном смысле – в объективно-божественном и в субъективно-человеческо-греховном.

Природа может означать постоянную мощь откровения, которую Бог сообщил своему творению; это черты Его собственной сущности, которые Он выразил в творении и определил для познания.

Природа может означать также то, что грешный человек сознательно-бессознательно из этого творения делает, точно так же, как и в отношении собственной природы человека она может означать то, что Бог нерушимо вложил в его сущность в качестве Своего образа, но что постоянно омрачается грехом. Или же она может означать то, что человек сам из себя делает посредством греха. Поэтому, подводя итог, можно сказать: истинным естественным богопознанием обладает только христианин, то есть человек, пребывающий одновременно в лоне Христова откровения.

Все эти понятия нуждаются в дальнейшей богословской разработке. Однако она ничего не может изменить в общей линии, ибо иначе она войдет в противоречие со свидетельством Писания. Даже самое совершенное богословие не сможет в существенном ничего добавить к следующему двойному высказыванию: Бог действительно не оставил язычников без свидетельства о Себе¹, язычники же не познали Его в той мере, чтобы это послужило их спасению.

3. Если с одинаковой серьезностью воспринять факт всемогущества Творца и факт греховности творения, то с необходимостью возникает третье понятие, а именно понятие милостивого промысла Бога. Бог остается близок и к Своему удалившемуся от Него греховному творению. Решающей является именно эта несоизмеримость Божественной близости и человеческой отдаленности. Она проявляется в уже упомянутом двойственном понятии природы. *Промышляющая благодать* Бога есть образ Его близости своему падшему творению. Хотя промышляющая благодать и не устраняет

¹ Ср. : Деян 14. 17.

самого греха, она устраняет внешние последствия греха. Промышляющая благодать состоит преимущественно в том, что Бог, вопреки греху, не лишает до конца греховное творение Своей творческой благодати. Но частично она проявляется в том, что сообразно греховному состоянию Бог дает новые средства для сопротивления внешним последствиям греха, например, государство.

Понятие промышляющей благодати обладает несомненным библейским достоинством. На это следует обратить особое внимание ввиду, так сказать, опасности этого понятия: отталкиваясь от него, мысль легко может сорваться в пантеистический имманентизм. Здесь можно повторить то, что прежде было сказано об откровении в творении: говорить верно о промышляющей благодати возможно лишь в свете откровения во Христе. Однако же христианину дано безусловное повеление говорить о ней, а именно в его благодарении Богу. То, что Бог настолько милосерден, что повелевает Своему солнцу светить на добрых и злых... что Он дарует нам жизнь, здоровье, силу, короче говоря, всю сферу естественной жизни и естественных жизненных благ – все это охватывается понятием промышляющей благодати или, – как она ввиду сказанного выше еще называется, – *всеобщей благодати*. В вере во Христа мы осознаем, что еще прежде познания спасающей благодати, мы жили благодатью Божией, не имея о ней верного познания, то есть мы жили именно промышляющей благодатью.

Наряду со всей сферой естественной жизни сюда относится также вся область исторической жизни, ибо в человеческом бытии они неразделимы. Не только то, что мы имеем от отца и матери, но также и то, что мы унаследовали от народа и его истории, то есть блага, представляющие историческое наследие всего человечества, воспринимаются в вере как дары промышляющей благодати Бога. Тем самым и сама человеческая деятельность становится предметом рассмотрения с точки зрения Божественной благодати – не спасающей, но промышляющей¹. Всякое действие человека, которое сам Творец использует для промышления о творении, пребывающем в состоянии испорченности грехом, является действием промышляющей благодати. Здесь основание учения о призвании и служении.

О том, сколь неотъемлемым является понятие промышляющей благодати Бога в общем контексте библейского богопознания,

¹ Существует также и такая человеческая деятельность, которая осуществляется под действием спасающей благодати; мы называем ее церковной деятельностью.

свидетельствует то, что о ней недвусмысленно и умышленно учит не только Ветхий, но даже и Новый Завет, вопреки той высокой эсхатологической напряженности, которая в первую очередь подчеркивает безбожность настоящего мира и необходимость в его спасении. В соответствии с этим и христианское благочестие на протяжении всех эпох восхваляло эту промышляющую благодать Божию в песнопениях и молитвах, а Церковь всегда видела в этом критерий истинной веры.

4. К сфере промышляющей благодати относятся, прежде всего, те «установления», которые являются константами исторически-социальной жизни и потому представляют собой основной компонент всякой этической проблематики. Существуют такие установления, как, например, брак или государство, без которых немыслима никакая совместная человеческая жизнь. Эти установления обладают различным достоинством.

Моногамный брак, например, как бы ни обосновывалась его необходимость для человека, то есть как бы мы ни воспринимали его, обладает большим достоинством, нежели государство, ибо как учреждение или установление, то есть вне своей конкретной реализации, брак не связан с грехом. Поэтому брак с древности называли «установлением творения». Это означает ничто иное, как то, что христианин, который только в Иисусе Христе действительно познает Бога-Творца, и брак познает как одно из установлений Творца. Различение этого «установления творения» и простого, связанного с грехом «установления промышления», каковым, например, является государство, имеет, следовательно, важный богословский смысл. Оно является необходимым элементом христианской *theologia naturalis*, то есть такого христианского богословского сознания, которое отдает себе отчет в том, что происходит в естественной жизни. Брак есть «естественное» установление Творца, ибо в человеческую природу вложена возможность и стремление к его реализации и поскольку он до некоторой степени реализуется людьми, не знающими открывшего Себя во Христе Бога.

По этой причине эти установления покрыты неустранимыми сумерками двойственности. Они даны Богом. Они осуществляются естественным образом. Их осуществление продиктовано не просто инстинктом, но человечностью (*Humanum*). Естественному человеку надлежит познавать их как необходимость и как благо. Однако – и в этом, собственно, и заключается самый важный момент – понять во всей полноте их смысл, а потому и осущест-

вить их в соответствии с волей Учредителя, можно только исходя из веры. Несмотря на то что верное понимание этих установлений возможно только в вере, они и для верующего являются и остаются *естественными* установлениями Бога, то есть такими, которые принадлежат не к Царству спасения – то есть не к Церкви, – а к Царству Божественного промысления, в котором конститутивными являются естественное влечение и разум. Подобно тому, как все человеческие искусства, посредством которых в промысляющей благодати Бога человек продлевает свою жизнь, направляются инстинктом и разумом, так и все эти установления, являются ли они «установлениями творения» или же в более узком смысле «установлениями промысления», создаются и управляются влечением и разумом. И даже верующий человек, который благодаря своей вере способен понимать эти установления в их глубочайшем смысле, пожалуй, более правильно, чем неверующий, не может запретить своим влечениям и разуму господствовать в них, подобно тому, как он не может устранить естественное влечение и разум из сферы искусств. И наконец: несмотря на то что их можно понять в их подлинном смысле, в их соотносительности с благой волей Бога только на основании веры, то есть во Христе, они известны благодаря промысляющей благодати Божией также и «естественному человеку» и почитаются им в качестве необходимых и в некотором смысле священных установлений. Отличительной особенностью промысляющей благодати Бога является то, что Он совершает Свое промыслительное дело как через бессознательно действующую природу, так и через разум человека.

5. Всякий, кто признает, что к восприятию Слова Божия и Святого Духа способны не камни и бревна, а только человеческие субъекты, не может принципиально отрицать существование в человеке некой точки привязки для спасающей благодати Божией. Именно такой точкой привязки и является не исчезающий даже и у грешника формальный *imago dei*, человеческое в человеке, *humanitas* в двух обозначенных выше моментах: способности к слову¹ и ответственности. Даже грех не уничтожает человечес-

¹ Выражение «способность человека к слову», хотя и является новым, само по себе понятно всякому неподготовленному читателю. Общеизвестно и понятно употребление его в значении прилагательного: быть способным к слову, то есть уметь говорить. Субстантивация этого выражения была непривычной и уже поэтому могла влечь за собой неправильное понимание. В то беспокойное время (1934 г.) Карл Барт действительно понял его неправильно, истолковал в смысле «способности человека к откровению» и в своем «Ответе Эмилю Бруннеру» в

кой восприимчивости к слову, не устраняет того, что человек, и только он один, есть существо, восприимчивое к Слову Божию. Недопустимо понимать эту «восприимчивость» в материальном смысле. Способность к восприятию еще ничего не говорит о положительном или отрицательном характере ответа на Слово Божие. Это чисто формальная способность к общению.

Такая способность к общению есть также предпосылка ответственности. Только восприимчивое к слову существо обладает ответственностью, только такое существо способно принимать решения. Только восприимчивое к слову существо может грешить. Но, совершая грех с осознанием ответственности, оно некоторым образом знает о грехе. Это знание о грехе является неременной предпосылкой понимания благодатной вести Бога. Недопустимо уничтожать диалектику этого знания о грехе, говоря: познание греха дается только по благодати Божией. Данное высказывание так же верно, как и другое: только тот способен познать благодать Божию, кто уже знает о грехе. Здесь дело обстоит точно так же, как с установлениями Божиими или с законом: естественный человек знает их и в то же время не знает. Он не был бы человеком, если бы не знал их; он не был бы грешником, если бы он их действительно знал. Именно эта раздвоенность образует сущность греховного бытия. Без знания о Боге нет греха: грех всегда есть грех «перед Богом». Во грехе нет знания Бога, ибо истинное знание Бога означает упразднение греха. Эту диалектику нельзя односторонне упразднить; напротив, ее необходимо заострять до предела. Ибо

таким смысле «цитировал» меня более 20 раз. Разумеется, это было роковым заблуждением. Я никогда не говорил о «способности человека к откровению» (см. данный текст выше), даже такая мысль была у меня невозможна, я говорил о мощи откровения творения Божия. (Путаница понятий возникает здесь из-за того, что применительно к человеку Бруннер синонимически использует два понятия, переведенные на русский язык как «способность к слову»: *Wortfaehigkeit* и *Wortmaechtigkeit*. Применительно же к совокупности твари он употребляет слово *Offenbarungsmachtigkeit*, но уже в несколько ином смысле. — *Примеч. пер.*) Однако именно эта неправильная цитата испугала многих, кто был знаком лишь с сочинением Барта и не знал моих работ, и мое имя стало для многих «отвратительным». Я охотно возьму на себя часть вины за эту размолвку, поскольку мое выражение «способность к слову» действительно было неудачным. Однако теперь, спустя 31 год, я смею надеяться, что ложность бартовской цитации будет признана, и я освобожусь от той тягостной тени, которая была на меня брошена. Тем временем многое из того, что нас тогда разделяло, Карл Барт сформулировал новым для себя образом и лучше, равно как и я с тех пор кое-чему научился. Э. Бруннер, ноябрь 1965 г.

только в ней одной может осуществиться ответственность веры. Кто не верит, тот сам виноват. Кто верит, тот знает: эта вера всецело есть дар благодати.

Такую точку привязки Божественной благодати невозможно отрицать, то есть можно отрицать только в силу недопонимания. Недопонимание же происходит всегда по причине смешения формальной и материальной сторон. Выше мы уже сказали о том, что материальный *imago dei* разрушен, формальный же – сохраняется невредимым. Точно так же мы должны теперь сказать, что материально нет никакой точки привязки для благодати, в то время как формально она является, безусловно, необходимой предпосылкой. Слово Божие не создает способности человека к слову впервые. Человек не терял ее никогда, она является предпосылкой возможности слышать Слово Божие. Однако само Слово Божие создает способность человека верить Слову Божию, то есть способность слышать его так, как можно слышать его только веруя. Очевидно, что подобное представление о точке привязки ни в коей мере не повреждает учение о *sola gratia*.

Область, на которую распространяется «способность человека к общению», охватывает не только *humanum* в узком смысле, но также и все то, что связано с «естественным» богопознанием. Слово Божие не могло бы достигнуть человека, который не обладает сознанием Бога. Человек без совести был бы не в состоянии откликнуться на призыв: «Покайтесь и веруйте в Евангелие!». Знание естественного человека о Боге, о законе и о своей собственной принадлежности Богу может быть сбивчивым и искаженным: но и в таком состоянии оно является необходимой, неременной точкой привязки Божественной благодати. Иллюстрацией сказанному может служить тот факт, что Евангелие, вообще говоря, не создало каких-либо новых слов, но использует слова, созданные языческим религиозным сознанием.

6. Тем самым сказано и то, что учение Писания о смерти ветхого человека всегда относится к материальной и никогда к формальной стороне человеческой сущности. Субъект как таковой, самосознание не устраняются и в акте веры. В этом как раз и заключается различие между актом веры и мистическим экстазом. И это различие обусловлено личностным характером этого события в отличие от имперсонализма мистики. Личностный Бог встречается с человеком лично. Это предполагает сохранение самосознания. Классическим примером этого является именно то место в Новом Завете, в котором в наибольшей степени проявляется

мистический образ выражения: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2. 20). Слова «и уже не я живу» следуют за предложением «законом я умер... я сораспялся Христу». Данное высказывание указывает на сохранение формальной личностности даже после смерти личностности материальной. Но с этим ограничивающим формальным высказыванием сразу же связывается, как бы корректируя его, противоположное материальное высказывание: и уже не я, но Христос... во мне. Поэтому Новый Завет никогда не доходит до утверждения, которое иногда высказывал Лютер: верующий становится в вере Христом. Хотя это положение, по-видимому, и не несет в себе мистического смысла, формально оно все же является типично мистическим, и именно по этой причине Новый Завет всегда избегает этой формулировки.

То же самое в библейском словоупотреблении можно обнаружить и применительно к Святому Духу. Хотя Библия настойчиво указывает на то, что вера является делом и даром Святого Духа, она с таким же постоянством избегает говорить «Святой Дух верует во мне», но говорит: я верую через Духа Святого. Местом, в наибольшей степени приближающимся к первому высказыванию, является 1 Кор 2. 10-12. Однако, по всей вероятности, его следует истолковывать в том смысле, что в нас, в той мере, в какой мы обладаем Святым Духом, посредством Святого Духа осуществляется акт Божественного самосознания. Этот акт всегда осуществляется «в нас», близость соотнесенности никогда не превращается в тождество. Библия избегает того вывода, который напрашивается из аналогии самосознания в ст. 11. Она говорит: мы *приняли* то... что нам *дано* Богом. Тождество человеческого субъекта сохраняется также и там, где говорится о Духе; по этой причине определяющим является высказывание: мы *приняли* Духа Святого. В этом выражении, благодаря сохранению тождества формальной личностности, утверждается личностная трезвость в противовес всякой экстатической экзальтированности. Потому и о новом творении никогда не говорится иначе, как только с использованием образа *generatio*¹, то есть восстановления. Невозможно восстановить то, что больше вообще не существует. Однако можно восстановить нечто таким образом, что невольно захочется сказать: это стало совсем новым. Только в рамках такого трезвого и осторожного образа выражений можно сохранить ответственный и придающий принимаемым решениям качество характер акта веры. На этом

¹ Восстановление, обновление (лат.). — Пер.

же, в свою очередь, основывается и возможность императива веры, который, как всем известно, характерен для Нового Завета в такой же степени, как и утверждение, что вера есть дело и дар Бога. Я даже думаю, что статистическое исследование новозаветного словоупотребления должно показать, что первый момент акцентируется в еще большей степени, нежели второй.

В данных тезисах представлена моя, столь подозрительная для Барта *theologia naturalis*. Раньше я, как, впрочем, и Карл Барт, не так ясно, как теперь, осознавал противоположность Евангелия и естественного богопознания. Если кто-нибудь теперь прочитает комментарий Карла Барта на Послание к римлянам 1922 г., он очень удивится тому обширному потоку платонических спекуляций, который вливается там в основной поток библейского учения о Боге; подобное можно сказать и о моих ранних работах. Однако я не знаю, от каких существенных моментов написанного о естественном богопознании в первом издании моей книги «Посредник» следовало бы сейчас отказаться. Не буду скрывать, что благодаря этому познанию я и сейчас считаю, что должно существовать эристическое богословие. Правда, еще задолго до того, как я стал использовать это понятие и представил на обсуждение настоящую программу, я понял, что это богословие не имеет ничего общего с проблемой «обоснования богословия». Необходимо четко отделять вопрос обоснования богословия как от эристической проблематики, так и от тесно связанного с ней вопроса о «введении в богословие», «формальном богословии» или «Prolegomena»¹. Большого в данной связи я не могу сказать.

IV. Реформатское учение и его противоположность

К объективной критике моих тезисов Карл Барт с давних пор присовокупляет их историко-догматическую оценку, которая почти всегда, когда у него заходит о них речь, призвана заодно служить и обоснованием их отклонения. Если бы удалось пока-

¹ Бартовское ошибочное представление (*Kirchliche Dogmatik* I/1. S. 25), будто под тем, что я называю эристическим богословием, имеются в виду *основания* богословия, вызвано, вероятно, тем, что в моей статье о «другой задаче богословия» (*Die andere Aufgabe der Theologie. Zwischen den Zeiten*. 1929. S. 273) я отвожу ему «пропедевтическую» функцию. Подобная богословская работа может в самом деле послужить тому, чтобы подготовить к восприятию Слова Божия.

зать, что мои тезисы являются не томистскими или неопротестантскими, а чисто реформатскими, то от тех объективных оснований, которые Барт до сих пор выдвигал против них, осталось бы немного. Можно, пожалуй, сказать, что основным и чуть ли не единственным его аргументом является оценка: «это томизм» или «это неопротестантизм».

Признаюсь, мне почти стыдно приступать к доказательству обратного, ибо сделать это теперь слишком легко. Поскольку я не могу писать здесь монографию о реформатской *theologia naturalis*, я ограничусь обоснованием содержания моих тезисов на основании учения Кальвина. Мы увидим, что Кальвин в том направлении, которое Барт называет «томизмом» или «неопротестантизмом», заходит даже дальше того, на что бы мог решиться я. Следует отметить, что Барт так и не прояснил, что же именно в этой *theologia naturalis* является специфически томистским, а что специфически неопротестантским. Предварительный общий тезис, следовательно, можно сформулировать следующим образом: если *theologia naturalis* Бруннера является томистской, то в еще большей степени таковой является *theologia naturalis* Кальвина. Каждый, в особенности же тот, кто при слове «реформатский» думает в первую очередь о Кальвине, почувствует, что это делает различие между томистским и реформатским богословием несколько неудобным. Однако можно было бы с легкостью показать, что позиция Лютера в этом отношении не является существенно отличной. В некоторых моментах более «томистским» является Лютер, а в некоторых – Кальвин; при этом в лютеровском «томизме» несколько преобладает «аристотелевский» элемент, в кальвиновском же – «платоновский». Нюансы здесь настолько тонки, а набор относящихся к теме мест у Лютера и Кальвина настолько разнообразен и, по-видимому, непротиворечив, что мы лучше не будем углубляться в рассмотрение таких специальных вопросов.

Для правильного понимания *theologia naturalis* у Кальвина¹ величайшее значение имеет то различие, на котором мы уже ос-

¹ В нижеследующих рассуждениях я обязан некоторыми указаниями мест, а также рядом новых взглядов на разветвленность кальвиновской *theologia naturalis*, работе (пока еще не опубликованной) моего ученика G. Gloede «*Theologia naturalis bei Calvin*». В данном труде приводится огромный ссы-
лочный материал из всего корпуса сочинений женевого реформатора. Вся естественная теология Кальвина впечатляюще представлена здесь во взаимосвязи с его учением о творении и откровении. Все цитаты относятся к «*Corpus reformatorum*».

танавливались выше: между объективным и субъективным смыслом слова *naturalis* или *natura*. Рассмотрим сначала *theologia naturalis* в объективном смысле, что является самым важным.

Природа означает у Кальвина нечто совсем отличное от того, что понимается под ней в современном языке. Следуя стоическому словоупотреблению, которое вообще определяет церковное богословие до эпохи Просвещения, а также характерным образом несколько изменяя форму отвлеченного содержания этого понятия, Кальвин понимает под природой изначальное творение (47, 5; 38, 77) в той мере, в какой оно в качестве такового теперь еще различимо. Имеется в виду наложенный Богом на все сотворенное бытие отпечаток, является ли это бытие природой в современном смысле этого слова, то есть миром вещей, растений и животных, человеческим естеством, или же неизменными формами жизненного пути человека, повсеместно наличествующими всеобщими социальными установлениями или основными законами культурной, духовной жизни. Природа поэтому образует оппозицию по отношению не к духу или культуре, а к тому, что несообразно творению, к тому, что выпало из порядка творения, к тому, что является произвольно-беспорядочным и т.д.

Поэтому природа у Кальвина является как бытийным, так и нормативным понятием, и встречающееся несчетное количество раз выражение «*natura docet, natura dictat*»¹ означает для него почти то же самое, что и «Бог учит», то есть учит воля Божия, наложившая на мир с момента творения свой отпечаток, учит Божественный мировой закон (38, 77; 24, 662; 23, 281; 23, 368). Поэтому для Кальвина вполне естественно использовать как понятие *lex naturae*², так и понятие порядка творения, и притом оба как равноценные и обладающие одним и тем же значением. Оба понятия используются крайне часто, но, если я не ошибаюсь, понятие *lex naturae* используется чаще. Итак, существует запечатленная во всем сущем, заложенная в него с момента творения воля Божия, которая как таковая доступна познанию.

Этот Божественный порядок природы – в том предельно широком смысле, который обнимает собой все человеческое, – разрушен грехом не только в субъективном смысле, так сказать, снизу, но также и в объективном, однако не в такой степени, чтобы сов-

¹ Природа учит, природа предписывает (лат.). – Пер.

² Закон природы (лат.). – Пер.

сем не видна была больше воля Божия, «закон» природы (24, 603; 23, 141). Напротив, когда речь заходит о природе в объективном смысле, Кальвин совсем немного говорит о ее повреждении грехом; чем в большей мере речь идет о внешней по отношению к человеку природе, тем меньше говорится о повреждении грехом, и, напротив, чем в большей мере речь идет о человеке, тем больше говорится и о повреждении через грех. О центре человека, о ядре его личности, о связи с Богом в актуальном смысле Кальвин говорит так, что здесь оба понятия, объективное и субъективное, переходят одно в другое. Здесь разрушительное для творения действие греха становится наиболее заметным, именно тут оно оказывается связанным с природой до степени персональной унии. Поэтому смысловая двойственность понятия природы, заключающаяся в том, что оно является одновременно позитивным и негативным, достигает здесь своей кульминации. Кальвин может сказать и то, и другое: с одной стороны, грех является не-природой, он противоестественен, с другой стороны, грех есть именно выражение человеческой природы, в противоположность творению и спасению (23, 141; 2, 212).

Богословская значимость понятия природы обусловлена прежде всего тем, что сам Бог может познаваться исходя из природы (23, 11; 45, 182; 47, 7; 49, 232; 31, 88). И речь здесь идет не о каком-то неясном познании Бога, которым христианин, знающий Слово Божие, может пренебречь. Напротив, здесь имеется в виду нечто и для христианина в высшей степени значимое и необходимое. Бог требует от нас, чтобы мы познавали и почитали Его в Его творениях (2, 196; 23, 9; 48, 328; 47, 59; 23, 5; 23, 23). Для того Он и поместил нас в этот «театр» (23, 11; 48, 328; 36, 244; 8, 312) своего великолепия, чтобы мы в нем познавали, созерцали и почитали Его как носителя этого великолепия. Бога можно познавать как из внешней по отношению к человеку природы, так и из природы человеческой, и из последней по преимуществу. В наибольшей же степени из *experientia*¹ (55, 213; 31, 88; 2, 43), то есть на основании опыта Его промышляющей попечительной благодати. Вера в Слово Божие не делает *experientia* (= познание Бога) излишним, напротив, *experientia* остается важным дополнением познания Бога в Писании (23, 584; 25, 109; 23, 210). Познание Бога в природе является все же только частичным. Образно говоря: мы познаем в природе руки и ноги Бога, но не Его сердце (23, 11; 49, 326). Мы познаем

¹ Опыт (лат.). — Пер.

Его мудрость и всемогущество, Его правосудие, даже Его благость, но не Его прощающее милосердие, Его безусловную волю к общению. Однако несовершенство естественного богопознания не дает оснований им пренебрегать. Даже человек, наученный Словом Божиим, не может обойтись без естественного богопознания, он призван к нему и особым образом направляется им (49, 326, кроме того, № 3).

Однако соотношение естественного откровения и откровения Писания является не простым, а двойственным. Писание проясняет естественное откровение и вместе с тем его дополняет. Писание служит «линзой» (23, 9; 55, 145), то есть увеличительным стеклом для естественного откровения. Другой образ: благодаря откровению Писания голос Божий в естественном откровении настолько усиливается, что спящий человек должен его услышать, в то время как иначе он пропускает его мимо ушей (33, 604). И второе: Писание являет нам сердце Божие, которое в естественном откровении остается недоступным, по крайней мере в его глубинной тайне. Ни в коем случае, однако, естественное откровение не становится излишним благодаря откровению Писания. Напротив: только через Писание оно действительно проявляется, и только Писание надлежащим образом нам на него указывает (33, 423; 49, 326; 33, 385).

Указанная взаимосвязь особым образом проявляется в познании воли Божией, в законе и в естественных установлениях. Закон Божий мы обнаруживаем в разуме или в совести. Этот *lex naturae* по содержанию совпадает с *lex scripta*¹, хотя *lex scripta* и необходим именно для того, чтобы, так сказать, побледневшее писание *lex naturae* вновь сделать совершенно ясным (2, 267; 1, 29). Для Кальвина очень важно, что *lex scripta* не имеет никакой иной функции, как только вновь сообщить действенность *lex naturae*. Ибо *lex naturae* есть воля Божия о творении (1, 29; 24, 662). То же самое можно сказать и об установлениях. Установления творения, или естественные установления, также несколько помрачились через грех и должны быть вновь познаны через Христа. Но именно их нужно вновь познать через Христа как установления *творения* (47, 7; 47, 6). Если один современный богослов осмелился утверждать, что теолог, желающий построить этику на основании установлений творения и не являющийся при этом католиком, является

¹ Писанный закон (лат.). — Пер.

дилетантом¹, то Кальвин – первый, на кого этот вердикт распространяется. Этику Кальвина просто невозможно помыслить без понятия установлений творения. Прежде чем говорить об этике, необходимо, правда, прояснить еще одно понятие кальвиновской *theologia naturalis*, являющееся для нее фундаментальным: понятие *imago Dei*, которое образует переход от *natura* в объективном смысле к *natura* в смысле субъективном.

Понятие *imago Dei* является основным в антропологии Кальвина. В его трактовке у Кальвина, как мало в каком другом пункте, проявляется связность его богословия в целом, в особенности же взаимосвязь *theologia naturalis* и *theologia revelata*² в узком смысле этого слова. Понятие *imago Dei* ведет, с одной стороны, к христологии, ибо Христос есть прообраз образа (23, 11), прообраз человеческого *imago*. Кроме того, еще определеннее понятие *imago Dei* ведет к сотериологии, ибо целостное содержание *imago Dei* познается только в свете *generatio*, благодаря *regeneratio*³ через Христа и Святого Духа (23, 26). Кальвин предпочитает охватывать все содержание совершающегося по вере в Иисуса Христа *regeneratio* понятием *generatio imaginis*⁴. Из этих двух уточнений уже становится ясно, что *imago Dei* может быть понят в христианском богословии только во взаимосвязи с представлением о грехе как утрате этого *imago*. Если повреждение или помрачение *natura*, богозданного порядка бытия является, так сказать, легким, так что через греховный беспорядок ясно просвечивает изначальный порядок, то здесь, где речь идет о центре творения, о человеке, и именно о личной связи между человеком и Богом, повреждение и помрачение оказываются максимальными. Под человеческой «природой» здесь понимается душа (23, 27; 55, 411) или личностное бытие. Это бытие, однако, в равной степени определяется как понятием греха, то есть противоречием установлению Бога, так и *imago*, то есть установлением Бога. Эта двойственность, это внутреннее противоречие в бытии человека является характерным свойством нынешнего человека (2, 176; 23, 118; 2, 195; 47, 57).

Отсюда вытекает тот факт, что, с одной стороны, о человеке все еще можно и должно говорить как об образе Божием; но с другой стороны, этот *imago* необходимо рассматривать как разрушенный

¹ Frör. Was ist evangelische Erziehung. 1933. S. 12.

² Откровенное богословие (лат.). – Пер.

³ Возрождение (лат.). – Пер.

⁴ Восстановление образа (лат.). – Пер.

(23, 52; 2, 179; 2, 138), испорченный, более того – испорченный основательно и, если отвлечься от совершенного Христом спасения, испорченный неисцелимо. Здесь Кальвин в полной мере следует сильной августиновско-лютеровской установке. В заигрывании с пелагианством Кальвина уж никак нельзя заподозрить.

Не впадает он и в противоположную крайность, представленную утверждением Флациуса, о том, что первородный грех уничтожил субстанцию человека, или, говоря иначе, о том, что *imago Dei* ни в коей мере не определяет более сущность теперешнего человека. В своих богословских рассуждениях Кальвин исходит главным образом из того, что я назвал формальной стороной *imago*, хотя явным образом и не употребляет этого понятия.

Вместо него он использует, как и Лютер, не совсем подходящее по причине своей количественной окраски понятие «остатка» *imago* (5, 180; 2, 196). Но если даже это *слово* и имеет количественный смысл, само понятие *мыслится* и применяется Кальвином строго категориально. Этому остатку *imago Dei* Кальвин придает большое значение. Можно сказать, что это понятие является прямо-таки одним из несущих столпов его богословия, ибо с ним Кальвин отождествляет ни больше ни меньше как все *humanum*, разумную природу, бессмертную душу, способность к культуре, совесть, ответственность, связь с Богом, сохраняющуюся и в состоянии греха, хотя при этом и не спасительную, а также язык и всю сферу культурной жизни. На нем он основывает существенные моменты своей этики (31, 92; 23, 100; 2, 213; 33, 449).

Несмотря на свою греховность, человек является наиболее прекрасным творением Божиим (33, 662; 8, 348; 26, 255; 2, 149; 31, 94; 2, 133). В нем – и именно в его не полностью разрушенной грехом богозданной природе – все еще проявляется воля Творца, сообщившая человеку предназначение, которым не обладает никакое иное творение. Этот «остаток» *imago* есть то, что все еще отличает человека от животного и всякого иного творения и выделяет его из их среды. Даже и падший человек, благодаря оставшейся у него «части» *imago*, все еще обладает бессмертной душой (49, 558; 7, 112), совестью (33, 500; 49, 129; 2, 196), в которой неотъемлемо и неразрушимо начертан Божий Закон (24, 725; 49, 38; 23, 431). Он обладает также стремлением к истине и способностью познавать истинное. Кальвин не боится этот *lumen naturale*¹ напрямую связывать с Духом Божиим. Он любит ссылаться в этом смысле на

¹ Естественный свет (лат.). – Пер.

место из пролога Евангелия от Иоанна: «и свет (Логоса, Христа) во тьме светит» (49, 344; 25, 273; 25, 58; 24, 661; 2, 198). Когда человек науки исследует Божественные законы звездного неба, когда художник создает великие произведения, то в нем действует Дух Божий, и он находится в определенной связи с истиной Божией (38, 59; 33, 422).

Поэтому недопустимо мыслить о человеке уничижительно или говорить о нем с отвращением. Даже еще пребывающий в своем грехе человек достоин уважения по той причине, что он несет в себе образ Божий, пусть даже затемненный и «замазанный» (27, 27; 26, 438; 55, 411).

Различие божественно-объективного и человечески-субъективного проявляется именно в том, что этот *imago* становится для человека поводом для превратного понимания самого себя, – здесь вспоминается известное выражение Гамана о разладе разума с самим собой. *Imago* становится для человека поводом для неверного идеалистического умозаключения, а именно имманентного истолкования того, что может быть правильно понято только исходя из творческого акта Бога, то есть из трансцендентного (49, 412; 2, 43). Подобно тому, как *imago* является тем местом, в котором коренится ответственность, он есть также место религии, знания о Боге и Его высочайшем достоинстве. В этой связи Кальвин касается различия формального и материального моментов: *imago* позволяет познать всего лишь «что» Бога, но не Его «как» (*wie*); его достаточно, чтобы понудить человека к религии, но недостаточно для обращения к истинной религии (49, 38). Этот *imago* является также предпосылкой познания Бога в природе вообще. Таким образом, здесь объективное понятие природы переходит в субъективное. Пребывающий в человеке *imago* является принципом *theologia naturalis* в субъективном смысле, то есть принципом того познания Бога в природе, к которому человек способен вне зависимости от откровения в Писании или в Иисусе Христе (23, 35; 49, 326). Кальвин говорит об этой *theologia naturalis* в смысле субъективной *natura*, разумеется, только мимоходом, ибо она не представляет для нас никакой практической ценности. Благодаря лучшему познанию, которым мы обладаем во Христе, *theologia naturalis* в субъективном смысле целиком и полностью оказывается излишней и лишенной силы. Христос же есть Тот, кто вместо этого не только несовершенного, но также и всегда искаженного неправдой субъективно-природного познания Бога возвращает нам истинную *theologia naturalis*, истинное познание Бога в его

творении. Он сообщает нам также новое, превышающее всякое естественное и потому в этом смысле сверхъестественное познание (47, 7; 23, 26).

Взаимосвязь обоих моментов проявляется, наконец, в том, как Кальвин использует понятие *imago* в своей этике. Первоначально создается впечатление, что Кальвин в полной мере основывает свою этику на представлении о *imago*, присутствующем также и в греховном человеке, то есть строит, можно сказать, чисто человеческую этику. Предметом этического действия всегда является человек или человеческое общество. Однако этот человек – даже оставаясь грешником – есть образ Божий; поэтому следует относиться к его жизни с уважением; поскольку подобно тебе он несет в себе образ Божий, он обладает равным с тобой правом, и ты должен относиться к нему справедливо (22, 42). Поэтому ты должен ему помогать. Особенно важна для Кальвина мысль, что в этом *imago* коренится общее родство людей. Кто вредит своему ближнему, наносит вред «своей собственной плоти». Разрушение общности есть разрушение тела, членами которого мы являемся (23, 488; 25, 240). Хотя Кальвин вовсе не сомневается в том, что подобный духовный склад (*Ethos*) в определенной мере можно считать возможным также и для язычника (23, 291; 24, 679), – притом, что в данном случае, как и в отношении языческой философии и религии, Кальвин признает наличие важных градаций (25, 49; 24, 91), – однако, с другой стороны, он показывает, что как смысл *imago*, точно так же и смысл этого всеобщего человеческого родства можно понять в конечном счете только во Христе. Истинная *ethica naturalis*, так же как и *theologia naturalis*, находит свое завершение только во Христе (49, 53; 49, 477).

Для невозрожденного человека единственно возможной является та праведность, которая по своему содержанию полностью совпадает с тем, что иначе известно под именем *justitia civilis*¹. Само собой разумеется, что это не та праведность, которая как таковая обладает ценностью перед Богом (2, 212), даже если Кальвин и допускает, что отдельные праведники среди язычников могли познать истинного Бога, а потому могли обрести праведность, имеющую ценность перед Богом (33, 27; 25, 266). Это оказывается возможным по той причине, что Кальвин верит в некое идущее от сотворения мира праоткровение – его соотнесенность с *lex naturae* не раскрывается им со всей ясностью, – которое ни-

¹ Гражданская справедливость (праведность) (лат.). – Пер.

когда не утрачивалось человеческим родом полностью, а у отдельных избранников сохранялось в особой чистоте (33, 48; 49, 208; 2, 196).

Значимость *theologia naturalis* для этики Кальвина можно еще кратко пояснить на примере установлений. Среди *ordinationes Dei* или *creationis*¹ особую важность для Кальвина имеет брак, а среди связанных с грехом установлений промышленности – государство. Все, что Кальвин говорит об этике брака (3, 50; 45, 528) или государства (49, 249; 53, 143; 55, 245; 24, 354), имеет своим источником его *theologia naturalis*, то есть – после приведенных выше разъяснений это понятно – такое познание установлений творения, которым может обладать только христианин. Кальвин более не принимает в расчет языческую *theologia naturalis*. Это означает, что Кальвин в своей этике всецело опирается на извлеченное им из творения понятие *lex naturae*, по крайней мере там, где речь идет о проблемах совместной жизни людей, – мы бы сказали, о проблемах социальной или общественной этики. Кальвин как раз и есть тот «дилетант», который, не становясь католиком, основывает свою этику на установлениях творения. Разумеется, здесь не упраздняется любовь, которая даруется Христом, и верное понимание которой возможно только исходя из Христа. Однако Кальвин не пытается построить свою этику на основании одного лишь этого понятия. То, чем является любовь в браке или чем является любовь в государстве, усматривается именно благодаря тем особым предназначениям, которые Бог сообщил браку и государству (2, 675; 49, 474). Брак и государство являются, хотя и в разном смысле, Божиими установлениями (23, 49). Оба установления находятся под промысливающей благодатью, в обоих установлениях человек и его действие являются орудиями Бога (49, 187; 23, 20). По этой причине Кальвин любит называть ответственных за государство лейтенантами или офицерами Божиими (49, 187; 23, 20). Он даже заходит столь далеко, что находит подтверждение Божественного достоинства государства в Писании в том, что его служители называются там «богами» (7, 83). Только так можно понять, каким образом Кальвин может рассматривать оба установления – промыслительное установление государства и спасительное установление Церкви – в их единстве во Христе, сообщая им при этом не только совершенно различные функции, но и совершенно разные законы (53, 137; 7, 89; 49, 477).

¹ Установления Бога, установления творения (*лат.*). – Пер.

Такова в общих чертах *theologia naturalis* Кальвина. Во всех своих существенных чертах она совпадает с *theologia naturalis* Лютера¹. Поэтому вопрос не может больше ставиться о том, является ли такая *theologia naturalis* реформатской, а только о том, существует ли в этом пункте вообще какое-либо различие между томистско-католическим и изложенным реформатским учением. Это различие ни в коем случае не может скрываться там, где его усматривает Барт, поскольку для Барта реформатское заключается как раз в отрицании *theologia naturalis*. Различие, однако же, есть, и даже очень острое, но заключается оно совсем в другом. В свете всего сказанного выше различие это можно сформулировать следующим образом: для католицизма объективное и субъективное понятия природы совпадают, оба, так сказать, в полной мере покрывают друг друга. Причины этого кроются в католическом учении о *imago Dei*.

По католическому учению, человек в результате грехопадения вообще не лишился *imago*. Он утратил лишь *dona superaddita*², *justitia* – правильнее сказать *perfectio* – *originalis*³. Грех при такой постановке вопроса оказывается, так сказать, вне игры. Это означает: есть *ненарушенная theologia naturalis*, есть существующая сама в себе, независимая от *theologia revelata* и служащая ей прочным основанием *система* естественной теологии, самодовлеющая система разума. Подобное представление находится в принципиальном противоречии с реформатским учением. *Theologia naturalis* выводится здесь из одного только разума, что оказывается возможным благодаря неповрежденному *imago*. Она оказывается чисто рациональной, а потому – закрытой в себе. Существует рациональное богословие, а тем самым и рациональная этика или философия морали. Природа, то есть Божественный порядок творения, полностью доступна для разума и может адекватно постигаться

¹ Ср. : Lau. «Äußerliche Ordnung» und «Weltlich Ding» in Luthers Theologie (1933). Если протестантские богословы часто утверждают, что Лютеру чуждо представление о регламентации брака, государства, права и. т. д. естественным законом, то такая позиция основывается на отождествлении естественного закона и его католически-томистской интерпретации. Согласно Лютеру, существует вообще *только* основанная на естественном законе регламентация социума; однако пользование этим естественным законом является, конечно же, исторически изменчивым. Не существует никакой априорной или неподвижной природной законности.

² Добавочные дары (лат.). – Пер.

³ Первоначальная праведность, первоначальное совершенство (лат.). – Пер.

разумом, поскольку оба понятия природы, объективное и субъективное, полностью покрывают друг друга. Разум обладает полной компетенцией в отношении «природы» и является для нее полностью достаточным. Для веры остается только сверхприрода, то, что относится к спасению¹.

Тем самым естественное познание Бога освобождается от того полумрака, который лежит на нем у реформатов. В нем нет ничего двойственного, место двойственности заступило деление на две части: здесь природа, там благодать, здесь разум, там откровение. Обе части аккуратно отделены друг от друга горизонтально – как первый и второй этажи. Если у реформатов всякое высказывание о природе может быть вполне верным только исходя из Христа, если *lumen naturale* простирается только до определенной, в полной мере никогда не поддающейся уточнению границы, даже в вещах, относящихся к естественному откровению, то в католицизме *lumen naturale* коэкстенсивен самой природе. Другими словами: *theologia naturalis* понимается у реформатов диалектически, в католицизме же – недилектически. Реформаты меньше занимались этим вопросом; их интересовал здесь только один пункт: *justitia*, свободная воля, безупречность человеческого разума в этическом и религиозном отношении. Мысль о неповрежденности *imago Dei* в человеке вызывала у них ярость. Следствия этой и противоположной ей точек зрения они прослеживали только, так сказать, вверх, в сторону сотериологии, а не вниз, в сторону *theologia naturalis*. Поэтому и сложилось так, что практически ни один из протестантских богословов не осведомлен должным образом в этом вопросе.

Причиной этому, однако, является также и то обстоятельство, что понятие природы в том смысле, который до эпохи Просвещения был общим для всего церковного богословия, в эпоху Просвещения было предано забвению и потому стало непонятным для обращающихся к реформатам богословов XIX столетия². Понятие природы в эпоху Просвещения, разумеется, было совершенно отличным как от католического, так и от реформатского представления. Если для

¹ Ср. с этим мой экскурс о католическом естественном праве в: *Das Gebot und die Ordnungen* (S. 604 ff.).

² Дискуссия Холля с Трельчем также грешит недопониманием общецерковного понятия *lex naturae* и его модификации у Лютера. То же самое можно сказать – в отличие от названного выше труда Lau – об исследовании Н. Steubing «*Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus*» (1932).

описания этого предмета использовать образный язык, то можно сказать так: в то время как у реформатов свет Христова откровения должен пронизать также и природу, чтобы осветить это основание, а католики разделяют природу и благодать четкой горизонталью, в эпоху Просвещения свет разума достигает в верхнем направлении сферы спасения вплоть до полного упразднения различия между *lumen naturale* и откровением во Христе. *Lumen naturale* теперь сам становится откровением – единственным вообще существующим. Все богословие превращается тем самым в *theologia naturalis*. Различие между откровением во Христе или откровением в Писании, с одной стороны, и разумным познанием – с другой, становится неопределенным и смазанным. Собственно рационализм представляет собой полное устранение этого различия, а то, что Барт понимает под неопротестантизмом, является указанным неясным смешением обоих принципов. Если у реформаторов автономность естественного познания Бога справедливо находится так сказать под угрозой откровения, то здесь, наоборот, автономность откровения подвергается угрозе со стороны разумного познания. Католицизм же, благодаря четкой разделительной линии между разумом и откровением, занимает промежуточную позицию.

Что касается разногласий между мной и Бартом, то можно дополнить представленную выше картину следующим образом: у Барта *theologia naturalis* не только подвергается угрозе и ограничивается откровением, но вообще устраняется; мои же тезисы ориентированы на усиление отклоняющейся от католической горизонтали реформатской концепции, не выходя, однако, существенно за ее пределы, или, говоря образно, не оказываясь под ней в смысле бартовского полного отрицания. Поэтому говорить о моем «приближении к католицизму» можно лишь в сравнении с Бартом, но ни в коем случае не в сравнении с реформатским учением.

Можно, конечно, утверждать, как, уступая в определенной мере представленному выше догматически-историческому доводу, это делал в недавнее время Барт¹, что учение о *lex naturae* и естественной теологии является у реформатов неочищенным и неясным, что они не обозначили контраст с необходимой остротой. Даже если это и так, это еще не дает права прилагать к тому, кто хотел бы держаться в этом вопросе стороны реформатов, а не Барта, та-

¹ *Theologische Existenz heute*. 1934. № 7. S. 25 и аналогично в его докладе в Бармене.

кие атрибуты как нереформатский или томистский. Использование подобных наименований несправедливо также и в том случае, если следование реформатской позиции неверно по существу. Однако реформаторское учение по этому вопросу не является ни неясным, или неочищенным, ни необоснованным. Как раз наоборот, оно является полностью ясным и последовательным, пусть и не таким разработанным, как в других пунктах. Мы уже говорили об этом в третьем разделе.

Если мы теперь зададимся вопросом, каким образом Барт при свойственной ему верности Писанию и при его серьезной заботе об освоении заново реформатского учения пришел к тому, чтобы с такой резкостью и жесткостью отвергать учение, очевидно являющееся как библейским, так и реформаторским, то ответ, как мне кажется, скрывается в односторонности его представления об откровении. Барт не желает признать, что там, где ставится под вопрос откровение и вера, может существовать нечто пребывающее, прочное, нечто, так сказать, ставшее природой. Он хочет признавать только акт, само событие откровения, но никогда не то, что открыто, или, как он иногда говорит, «откровенность» (*Offenbarkeit*). Вся сила бартовского богословия заключается в акцентировании актуального. В самом деле: откровение в последнем, полном смысле может быть только актом, происходящей здесь и сейчас беседой Бога со мной. Однако это лишь одна сторона библейского понятия об откровении. Другой стороной является как раз противоположное: Бог говорит со мной здесь и сейчас на основании того, что Он уже *говорил*. Другими словами: Он говорит со мной через Святого Духа на основании того, что Он говорил в Иисусе Христе. Это «говорил» закрепилось в понятии канона. Библия есть «откровенность» Бога. Конечно, Писание становится для меня Словом Божиим только через Святого Духа, однако именно оно становится для меня Словом Божиим, и становится благодаря тому, что оно уже *есть* Слово Божие. Оно становится им благодаря тому, что написано, благодаря этой твердой наличности слов, предложений и книг, благодаря этой объективности, тому, что наличествует для каждого. Библия соотносится с актуальным откровением Божиим так, как, если можно воспользоваться этим тривиальным сравнением, граммофонная пластинка соотносится со звучащей музыкой. Музыка выгравирована на ней и может быть из нее извлечена. Библия есть «запись», ставший субстанцией акт. Она прочна и неизменна, она является частью мира, доступной для распоряжения каждому, даже если ее статус откровения и не-

доступен. Именно то, что доступно каждому, эту закреплённую в своём тексте библейскую книгу, Бог использует для того, чтобы сказать мне сегодня Свое личностное слово. Он хочет, чтобы это было так; только через посредство этого прочно-данного желает Он сообщить мне свое личностное, прямое слово.

Если мы это поняли, то несложно будет признать и то, что Бог говорит с нами через свое творение, которое есть природа в широком смысле старого словоупотребления. Все мироздание именно в его прочности, в его упорном бытии есть проявление Бога. Подобно Писанию, оно является таковым не «в себе», но только в силу того, что к этому слову добавляется ухо, которое его слышит, а к этому проявлению – глаз, который его видит. Это выражение Бога лежит также в основании субъект-объектного отношения: выражение есть выражение только тогда, когда ему соответствует впечатление. Невозможно видеть выражение Бога, если оно не производит впечатления. В том же случае, когда это впечатление отсутствует, Писание говорит о грехе и неверии – как там, где речь идет об откровении через природу, так и там, где речь идет об откровении через Писание (или об откровении через пророков или через Христа). Бог не говорит с нами иначе, как только через знаки: через язык знаков мирового порядка, через язык знаков пророческого или апостольского слова. Да, Иисус Христос также есть язык знаков, или, если воспользоваться выражением Кьеркегора, «непрямое сообщение» («indirekte Mitteilung»). Ибо прямое сообщение – это язычество. Прямое сообщение способно передавать не Божию, но только идольскую сущность. Поэтому недопустимо на тех основаниях, на которые опирается Барт, – отчасти в связи со своим неприятием учения об *analogia entis*¹ – отвергать «откровенность» Бога в порядке мира или природы, ибо тем самым пришлось бы отказаться и от откровения Божия в Писании и впасть в мечтательное представление об откровении. Однако этим сравнением с Писанием значение природы-откровения, а тем самым и *theologia naturalis*, для Церкви и богословия вовсе не исчерпывается.

V. Значение *theologia naturalis* для богословия и Церкви

Несколько лет назад Карл Барт в одном незабываемом разговоре о *theologia naturalis* доказывал мне политическую опасность учения Гогартена об установлениях. В этом понятии содержится целая по-

¹ Аналогия сущего (лат.). – Пер.

литическая и культурная программа решительно авторитарного толка – так примерно гласил его приговор, – и он в самом деле был прав. Я попытался уже тогда – задолго до моей книги «Заповедь и установления» – показать, что существуют два способа интерпретации установлений: топорно консервативно-авторитарный и другой, который в равной мере можно назвать как революционным, так и консервативным. Последний представляет собой то нюансированное понимание установлений, которое соответствует нюансированности всей *theologia naturalis* у реформатов. Однако Барт в то время интересовался этим различием столь же мало, как и впоследствии.

Ясно одно: позиция по отношению к *theologia naturalis* определяет характер этики. С исторической точки зрения можно сказать, что для христианской этики понятие установлений творения было с самого начала и до эпохи Просвещения определяющим во всех тех ее разделах, которые связаны с проблемой общества как такового, то есть в учении о служении, призвании, браке, государстве и т. д. Христианскую социальную этику на протяжении всех веков можно определить как учение о том, каким образом имеющая свое основание в Иисусе Христе любовь должна проявляться в общественных формах *согласно их Божественному устройству*. Поэтому социальная этика всегда определяется понятием Божественной благодати творения и промысления в той же степени, что и понятием спасающей благодати Христовой. Вопрос, витающий между древнехристианско-реформатским и католическо-томистским учениями, заключается не в том, *является ли* представление об установлениях творения и промысления определяющим в деятельности христианина, а в том, *каким образом* оно таковым является. Только индивидуализм и рационализм эпохи Просвещения разрушил понимание этого ключевого представления. В XIX же веке, даже когда решительно обращались к Библии и Реформации, восстановить это понимание удавалось лишь в редких случаях¹.

Следствием отказа от понятия установлений творения является крайний индивидуализм. Все попытки, исходя из любви, «закона» или «заповеди», обойтись без понятия установлений приводят либо к рационалистическим конструкциям общества (либеральное учение о государстве и браке), либо к неуверенной, колеблю-

¹ Такие лютеране, как фон Эттинген и Вильмар, которых даже Барт не осмелился бы отнести к «неопротестантам», все же указывали на значимость установлений творения в своих этических учениях. То же самое можно сказать и о голландских кальвинистах, таких как Койпер и Бавинк.

щейся между признанием и отвержением позиции по отношению к общественным установлениям как некой данности. Признание того факта, что Бог поместил нас не просто в некий «мир», но в Свое творение, законы которого, несмотря на грех, могут быть познаны тем, кто познал Бога в Иисусе Христе, то есть признание богоустановленных объективных пределов нашего произвола и объективного руководства к общественному порядку, есть единственный выход из хаоса – это тот путь, который сообщает реформатской этике, с одной стороны, ее прочность, а с другой стороны – ее реалистичность. Различие, которое Лютер проводит между служением и личностью, все его учение о призвании и сословиях, равно как и его четкое различие между Церковью и государством¹, определяются представлением о промысливающей благодати и служащих ей в качестве средств установления творения и промысления. Человек, действующий в соответствии с законом этих установлений, совершает Божие дело, даже вне зависимости от мотива своего действия. Это дело не оправдывает его перед Богом – такое оправдание возможно только через веру, то есть через то, что он совершает это дело в познании Божественной благодати, в послушании и доверии, – однако, совершая его, он поступает «правильно».

Он притязает тем самым на звание гражданской праведности, равно как и человек, который вообще исполняет Закон Божий – будь то писанный закон или *lex naturae* – внешним образом, притязает на это звание, не будучи при этом даже в малой степени праведным перед Богом. Установления являются частью Божественного закона, примеры тому – установление брака, то есть тре-

¹ Учение Лютера по этому вопросу в самом деле отличается «недвуусмысленностью» (Барт): «Если мир в своем устройстве утвержден и содержится нашим Богом надлежащим образом, тогда Богу не нужно ниспосылать Своего возлюбленного Сына в нашу бренную плоть, в мир, становится ненужным пролитие Его крови за плотское мирское устройство. Ибо то же самое царство уже прежде было установлено через институт супружества и институт власти» (*Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] 47. S. 242*). Вся общественная эстетика Лютера основывается на том «Слове Божиим», о котором он говорит: *ideo enim deus nobiscum loquitur et agit per... parentes, per magistratus... sive sum pater, sive mater, sive filius, audio verbum... Deus enim tecum loquitur in ipso statu vitae in quo vivo* (ибо ведь Бог говорит с нами и действует через... родителей, через власти... отец ли я, или мать, или сын, я слышу слово... ведь Бог говорит со мной в том гражданском состоянии, в котором я живу (лат.). – Пер.) (*Ibid. 43. S. 478*). Что данная мысль пронизывает всю социальную этику Лютера и сообщает ей основу, см.: *Lau*. Цит. соч.

бование моногамного брака, и установление государства, то есть признание власти в послушании. Закон – будь то писанный закон, *lex naturalis* или же одно из этих установлений – является формой откровения Божественной воли. Только через Святого Духа эта форма становится конкретной, определяющей мое «здесь и сейчас» заповедью Божией. Только Святой Дух учит нас правильно, соответствующим настоящему моменту образом познавать закон и установления. Только Он один дает силу следовать им так, чтобы воля Божия осуществлялась не только внешне, но и внутренне. Какой вид приняла бы библейская или даже реформаторская этика, откажись она от этого ключевого реформатского учения, – надо еще посмотреть. Я, во всяком случае, не дал бы благоприятного прогноза относительно этого эксперимента.

Theologia naturalis в определенном мною смысле значима не только для этики, но также и для догматики. Здесь необходимо сказать несколько слов о принципе аналогии и бартовской полемике против него. Барт является первым богословом, который увидел в использовании принципа аналогии некоторое – даже ключевое – расхождение между католицизмом и протестантизмом. Барт выступает с необычным учением, согласно которому нет ничего тварного, что само по себе обладало бы сходством с Богом, но оно только *квалифицируется* как обладающее таковым через откровение во Христе и через Святого Духа¹. Это неслыханный богословский номинализм, в сравнении с которым даже номинализм Оккама кажется безобидным. Ибо данное учение означает следующее: мы называем Бога «Отцом», «Сыном», «Духом», мы говорим о Божием «Слове» и т. д. не потому, что Бог сходен с отцом в большей мере, чем с чем-либо другим, но просто потому, что Бог говорит так в Писании. Бог говорит так не потому, что в силу Его творения, исходя из Его творения, это уже так есть, – наоборот, это становится так только в силу зафиксированного в Писании слова Божия.

В действительности даже Барт не способен следовать столь крайнему номинализму. Само собой разумеется, что догматика Барта, как и всякая иная, покоится на представлении об аналогии. Отличие заключается лишь в том, что сам Барт этого не признает. Приведем важнейшее место, которое подтверждает сказанное. Здесь Барт говорит о Слове Божиим следующее: «Речь, в том числе и речь Бога, есть форма, с помощью которой разум сообщает себя разуму, а личность – личности. Божественный разум сообщает себя

¹ См.: *Barth. Kirchliche Dogmatik. I/1. S. 123 ff., 352 ff.*

разуму человеческому, а Божественная личность – личности человеческой. Вся непостижимость этого события очевидна для нас. Однако разум сообщает себя разуму, а личность сообщает себя личности – по аналогии с тем, что совершается в естественно-телесной сфере творения. Слово Божие есть рациональное, а не иррациональное событие» (Kirchliche Dogmatik. I/1. S. 139). Сказанное означает, что, по крайней мере в этом пункте, принцип аналогии используется именно в том смысле, который обычно Барт отвергает: разум человека сам по себе, то есть как творение Божие, в большей степени, чем камень или бревно, подходит для определения сущности Бога. Точно так же и слово само по себе, то есть как творение Божие, есть наиболее подходящий посредник в отношениях между субъектами, в том числе и в отношениях между Богом и человеком. То, что человек является субъектом, само по себе аналогично тому, что субъектом является Бог. По этой причине мы должны, отвергнув все иные аналогии, сделать существование Бога в качестве субъекта основной богословской мыслью, что Барт энергично и справедливо и делает. Сказанное также означает, что все бартовское богословие *de facto* основывается на столь порицаемом им учении о формальном *imago Dei*, то есть на учении, согласно которому тот человек, которого мы знаем, грешный человек, по той причине, что он всегда является разумным существом, субъектом, личностью, является единственной легитимной аналогией Бога. Другими словами: то, что мы не можем говорить о Боге иначе, как только в образе человеческой личности, является отражением сущности человека как *imago Dei*. Такие важнейшие понятия христианского богословия и библейского провозвестия, как Отец, Сын, Дух, Господь, Слово, – суть человеческие личностные понятия. Мы выделяем эти слова из всех прочих естественных понятий (в современном смысле этого слова) не потому, что Бог однажды по непонятной для нас причине так пожелал, но потому, что Бог создал в человеке подобную ему (и только Ему одному) сущность. Подобие этой сущности Богу, субъектное или личностное бытие, не разрушено даже грехом. Это подобие, в отличие от всех прочих естественных аналогий, подтверждается как раз откровением. Таким образом, Барт, сам не осознавая и не желая того, оказывается сторонником *theologia naturalis*, более того – сторонником фундаментального значения *theologia naturalis* в богословии. В построении своего собственного богословия Барт противоречит своей программе «Против *analogia entis*!». *Analogia entis* не есть нечто специфически католическое, а представляет собой базис всякого

богословия, как христианского, так и языческого. Характерным же для христианского богословия является не то, *что* в нем используются аналогии, но то, *как* и *какие* аналогии в нем используются. Здесь же, по-видимому, кроется и различие между католическим и протестантским богословием. Та энергия, с которой в христианском богословии утверждается субъектное бытие Бога, – то есть та энергия, с которой эта аналогия утверждается в отличие от других, – является решающим фактором христианского богословия, и этот решающий фактор имеет своей основой учение об *imago Dei*, верное понимание которого возможно только в свете вочеловечения Бога.

Необходимо также кратко указать на церковно-практическое значение *theologia naturalis*. Задачей Церкви является провозвестие. Церковь может осуществлять провозвестие различным образом: через проповедь, обучение, душепопечение, богословие, личное свидетельство и т. д. Но если Церковь возвещает Слово Божие посредством человеческого слова, то среди человеческих слов она должна выискивать такие, которые некоторым образом соответствуют Слову Божию. То, что такое соответствие вообще существует, то есть то, что вообще возможно говорить о Боге и возвещать Его слово, с объективной точки зрения основывается на том, что Бог создал нас по Своему образу, с субъективной же точки зрения – на том, что нам это открыто в Иисусе Христе. Вочеловечение Бога есть *основа для познания* богообразности человека в ее истине и глубине; в свою очередь богообразность человека в ее неразрушимости с формальной стороны является *объективной* возможностью откровения Бога в Его «Слове».

Церковь не может возвещать иначе, как только в силу установленного творением отношения между Словом Божиим и словом человеческим. Возможность церковного провозвестия основывается на отмеченном выше «остатке» *imago Dei*, а его содержание – на восстановлении этого «остатка» во Христе. Церковь также исходит из того, что с человеком «вообще возможно говорить о Боге». Это и есть «точка привязки»: способность к слову и ответственность. Однако действительность церковного провозвестия основывается не только на этой всеобщей возможности, но также и на том, что эта привязка осуществляется правильно, а не ложно. Церковь должна возвещать *понятным* образом, иначе даже наилучшее в содержательном отношении провозвестие не будет иметь никакого смысла. Несомненно, только Святой Дух открывает сердце для Слова Божия и делает возможным его понимание и восприятие. Но точ-

но так же, как это не должно нас делать равнодушными к содержанию наших человеческих слов провозвестия, – мы говорим: существует тесная связь между нашим чистым учением и действием Святого Духа, – это не должно нас делать равнодушными также и по отношению к форме нашего провозвестия.

Никто иной, как Лютер, человек объективного Слова Божия, поставил в связь внимание к этому «как» с центральным содержанием проповеди, с учением о вочеловечении Сына Божия. Давая в немецком богослужении простые советы относительно христианского воспитания детей, Лютер продолжает следующим образом: «Никто да не возомнит себя здесь слишком умным и да не пренебрегает этой детской игрой. Христос стал человеком потому, что хотел привлечь людей. Если мы хотим привлечь детей (ко Христу), то и мы с ними должны стать детьми. Такова была воля Божия, чтобы мы играли в такие детские игры; нельзя пренебрегать великим сокровищем христиан, которое заключено в Писании и познании Бога...» Взрослые люди также должны обзавестись таким педагогическим подспорьем, «ибо приходят каждый день на проповедь и уходят вновь с тем же, с чем и пришли. Они думают, что достаточно просто сидеть и слушать, никто не желает чему-нибудь научиться от услышанного и услышанное сохранить. Так, иной человек слушает проповеди три или четыре года и не научается тому, как можно объяснить то или иное положение веры. Да, в книгах достаточно написано, но написанное еще не вошло в сердца» (*Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]. 19. S. 78*).

Верное познание *theologia naturalis* в ее взаимосвязи с откровением во Христе является предпосылкой всякой христианской педагогики в широком или узком смысле этого слова, то есть предпосылкой познания верного «как» христианского провозвестия в его соотнесенности с верным «что» этого провозвестия. Как показывает опыт, пренебрежительное отношение к *theologia naturalis* влечет за собой пренебрежение педагогическим моментом. Это может печальным образом отразиться на Церкви. Речь здесь идет воистину не о «простой психологии». То, что я должен сказать человеку на смертном одре, свято; но то, как я должен это сказать, чтобы сказанное дошло до него, не менее свято. Может так случиться – скажем несколько утрированно, – что духовник за «что» унаследует небо, а за «как» – ад. Пренебрежение важностью вопроса о «как» есть не богословская строгость, а богословский интеллектуализм. На страже «что» стоит вера, о «как» должна

позаботиться любовь. Но если любовь, то есть «как», испытывает недостаток, то чего-то недостает и вере.

Theologia naturalis имеет важнейшее значение и для разговора с неверующими. Здесь возникает угроза измены. Церковь столкнулась с ней уже во втором столетии, в эпоху апологетов, и с тех пор встречается с ней вновь и вновь. Однако задание остается. Из существования ложного апологетического начала еще не следует несуществование верного. Ложное начало сводится, если сказать одним словом, к доказательству бытия Божия. Подобное доказательство своей предпосылкой имеет католическую *theologia naturalis*, то есть закрытую в себе рациональную систему естественного богопознания. Однако невозможность доказательства еще не исключает возможности указывающих рассуждений. Самое главное всегда может произойти в простой проповеди благовестия. Однако наряду с богословской работой над проповедью, то есть с понятийно-интеллектуальной работой, которая может и должна служить проповеди, существует еще некая понятийно-интеллектуальная предварительная работа, устраняющая препятствия для проповеди. Всякий, кто занимается душепопечением среди интеллектуалов или преподает современной молодежи, понимает важность этой работы. Но сердцевина, вокруг которой здесь все вращается, есть сердцевина *theologia naturalis*: учение о *imago Dei*, в особенности же учение об ответственности. Раскрыть понятие ответственности призвана богословская эристика. В каком смысле возможна, а в каком невозможна богословская эристика как *theologia naturalis*, можно без труда понять из того, что на основании учения Кальвина было сказано об этом выше. Пренебрежение же всякой *theologia naturalis* скоро проявит себя в Церкви – и сегодня в большей мере, чем когда бы то ни было, – как полная изоляция. Самое важное – это не догматика, эристика или этика, а единственно лишь провозвестие самого Слова Божия. Но для всех этих трех дисциплин, так же как и для самого провозвестия в его «как», решающим является правильное понимание *theologia naturalis*.

Я не хочу упрекать Карла Барта в пренебрежении ею и в ее дискредитации. Бог нуждается в гении односторонности, что, может быть, является плеоназмом, в той же мере, как и в духах умеренности. Он в равной мере использовал как чудовищную в некоторых пунктах односторонность Лютера, так и всеобъемлющую и взвешенную мысль Кальвина. Возможно, в том и состоит особое предназначение Барта, чтобы служить противовесом в месте опас-

ного отклонения. В этом пункте между нами не может быть никакой разницы во мнениях: ложная естественная теология нанесла сильный ущерб протестантизму последнего столетия – не должны ли мы сказать: последних трех столетий? – и определенного рода ложное богословие природы и сегодня еще представляет собой смертельную угрозу для Церкви. Никто с такой ясностью, как Карл Барт, не научил нас тому, что здесь надлежит бороться со всей страстью, силой и осмотрительностью. Однако Церковь не должно бросать из одной крайности в другую. Церковь точно так же не может вынести в течение долгого времени отказ от *theologia naturalis*, как не может вынести и ее неверное использование. Задачей нашего богословского поколения является возвращение к верной *theologia naturalis*. И здесь я убежден, что путь этот лежит далеко от бартовского отрицания и очень близко к учению Кальвина. Если бы мы раньше обратились к этому учителю, то среди учеников не возникло бы такого спора. Сейчас как раз настало время наверстать упущенное.

КРИСТОФ ГЕСТРИХ

(Р. 1940)

Кристоф Гестрих родился 20 февраля 1940 г. в Равенсбурге. В период с 1959 по 1965 г. он изучал богословие в университетах Тюбингена и Цюриха. Во время обучения в Цюрихе (1961–1964) особое влияние на становление Гестриха оказал профессор систематического богословия Герхард Эбелинг. На это же время приходится его участие в семинарских занятиях Карла Барта и посещение лекций Пауля Тиллиха. Еще во время обучения Гестрих интенсивно работает над диссертацией по кафедре церковной истории под руководством Фрица Бланке, которую и защищает вскоре после выпускного экзамена (1965). Работа была опубликована в 1967 г. под названием «Цвингли как богослов. Вера и дух у цюрихского реформатора». В период с 1965 по 1968 г. Гестрих является научным ассистентом Герхарда Эбелинга. В 1968 г. он становится пастором и до 1974 г. работает в качестве экстраординарного семинарского ассистента в Тюбингенском университете. В 1974 г. Гестрих защищает докторскую диссертацию по кафедре систематического богословия под названием «Мысль Нового времени и раскол в диалектической теологии – к проблеме естественного богословия». С 1974 по 1979 г. он пастор и одновременно приват-доцент в Тюбингене.



В 1979 г. Гестрих становится профессором систематического богословия в Высшей церковной школе Берлина. После вхождения этой школы в состав Берлинского Гумбольдт-университета в 1992–1993 гг. Гестрих сохраняет за собой кафедру систематического богословия и остается профессором Берлинского университета до своего выхода на пенсию в 2007 г.

Будучи учеником Эбелинга, Гестрих в своих богословских работах продолжает его дело и стремится, наряду с прочим, к согласованию языка богословия с мыслью Нового времени, как, например, в книгах, посвященных учению о грехе: «Восстановление великоления в мире. Христианское учение о грехе и его прощении в современной ситуации» (1995, 2-е изд.); *Peccatum* (2003).

В настоящую хрестоматию включена следующая работа:

- *Gestrich Christof*. Die unbewältigte natürliche Theologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche. № 68 (1971). S. 82–120.

Другие важные работы Гестриха:

- *Gestrich Christof*. Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. Tübingen, 1995.
- *Gestrich Christof*. Peccatum. Tübingen, 2003.

О понятии естественной теологии

Термин *theologia naturalis* восходит еще к стоической дохристианской традиции (его использует Панетий Родосский, ок. 180–100 гг. до Р. Х.) и обозначает философское учение о Боге. Панетий противопоставляет естественную теологию «мифическому богословию» поэтов, с одной стороны, и «политическому богословию» культа государства — с другой. Естественная теология, согласно этому представлению, задается целью постигнуть божество в соответствии с его собственной природой и в ситуации политеизма осмыслить его единство и единственность.

С началом христианской эпохи понятие естественной теологии употребляется в связи с представлением о «двух книгах» — книге природы и книге Писания, автором которых является Бог. Подобное представление присутствует уже в писаниях апологетов, а также у Августина и содержит в себе указание на двойственный источник естественного богопознания: чувственное восприятие внешнего мира, с одной стороны, а также свойственное душе «врожденное знание о Боге» — с другой (здесь можно вспомнить знаменитое выражение Тертуллиана «*anima naturaliter christiana*»). Богословие является «естественным» в этом смысле как проявление разумной природы человека, обладающей способностью постигать Божий замысел о творении. Так, по учению Фомы Аквинского, благодаря «естественному свету разума» человек способен на основании естественного порядка мира познавать бытие Божие — даже если и не в его сущностном своеобразии, то, по крайней мере, с точки зрения существования. Автор первой книги по естественной теологии Раймунд Сабундский («*Theologia naturalis seu Liber creaturarum*», 1485) заходит так далеко, что считает возможным вывести из книги природы сущностные свойства Бога.

В эпоху Реформации тематика естественной теологии возникает в контексте античного представления о естественном праве. Лютер пишет о том, что «естественные законы нигде не запечатлены с такой точностью, как у Моисея». Отсюда он делает вывод, что законы декалога Бог вложил в сердца всех людей. Однако «естественность» *lex naturalis* больше не выводится из порядка бытия. Естественное право не является самостоятельным нейтральным источником познания. Лютер не знает таких понятий, как естественная теология или естественное познание Бога. Из предшествующей ему традиции он устранил идею неизменного природного мирового закона. Также и Кальвин утверждает, что человек находится под воздействием Божией действительности, и потому человеческому духу естественно свойственно «*semen religionis*». Данная особенность представлений реформаторов во многом объясняется их убежденностью в непростительной вине человека, для обоснования которой они ссылаются на апостола Павла¹. Только Меланхтон в своих поздних «*Loci communes*» (1559) вновь говорит о законе природы как о самостоятельном источнике познания, благодаря которому возможно постижение бытия Божия в виде формального обнаружения.

В Новое время проблематика естественной теологии обретает новую значимость в связи с произошедшими тогда изменениями в богословской и философской мысли. В ортодоксальном лютеранском богословии действительность Бога начинает рассматриваться не с позиции учения об Откровении, а с точки зрения субъективной уверенности; в сфере философии происходит распространение картезианства. Под воздействием этих перемен естественная теология начинает искать свой предмет не в мире, не в универсуме сотворенных вещей, а в обращенности к разуму человека, к его самосознанию. Естественная теология становится частью философской антропологии. Изменение очевидности сознания истины приводит в XVIII в. к разрушению всякой естественной теологии. Так, Кант отвергает допущение, что Бог проявляет себя в доступных разуму законах и порядках внешнего мира. Тем самым он ставит под сомнение не только традиционные доказательства бытия Божия (космологическое и онтологическое), но и распространенную в XVII в. так называемую

¹ Рим 1. 20 : «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны»; Рим 2. 1 : «Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого, ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то же».

физикотеологию, которая обосновывала божественное устройство и управление миром с позиции прозрачности и целесообразности мира. Спустя половину столетия Фридрих Шлейермахер делает отсюда соответствующий вывод для богословия. Он категорически отделяет религию от сфер метафизики и морали и тем самым кладет конец естественной теологии.

Этим объясняется, что в XIX в. в немецком протестантизме отсутствует какая-либо естественная теология, а термин употребляется преимущественно в историческом контексте. Так, один из влиятельнейших немецких богословов XIX в. Альбрехт Ричль сопровождает свое обоснование христианского учения об Откровении решительной критикой естественной теологии. Ричль упрекает всякого рода доказательства бытия Божия, учение о естественном богопознании, философию религии в том, что они привносят в христианское учение о Боге метафизические мотивы. В качестве одного из оснований для отклонения естественной теологии Ричль указывает на то, что она якобы не проводит ценностного различия между духом и природой.

В 1929 г. Карл Барт на новом этапе возобновляет богословскую полемику против естественной теологии. Под впечатлением критики в отношении религии со стороны Фейербаха и Ницше он выступает против позитивистского представления об Откровении ричлианской школы, причисляя, таким образом, и самого Ричля к сторонникам естественной теологии. В отличие от «богословия Слова Божия» (так Барт называет свое богословие), естественная теология осуждается им как то слово, которое человек сам дерзает говорить о Боге¹. «Необузданная дерзость»² разума состоит, по Барту, в использовании естественной теологии для постижения откровения. Рассмотрение естественной теологии в качестве общей предпосылки понимания Слова Божия уже несет в себе, по мысли Барта, предварительное суждение об истине и действительности Слова Божия и потому означает посягательство на суверенитет Бога. От этой ложной теологии, в которой «человек исходит с позиции природы», пишет Барт, следует «безжалостно избавляться»³.

Ряд богословов, в том числе и ближайшие соратники Барта по движению «диалектической теологии», пытаются скорректировать его крайне радикальную позицию. Так, Эмиль Бруннер выступает за построение христианской *theologia naturalis*, основанием для которой

¹ Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. II/1. S. 157.

² Barth K. Nein! Antwort an Emil Brunner. München, 1934. S. 55.

³ Ibid. S. 14.

он считает сохраняющийся в человеке после грехопадения «формальный образ Божий»¹. В отличие от «субъективной» рациональной естественной теологии томистского типа, *theologia naturalis* Бруннера призвана свидетельствовать об «объективной познаваемости Бога в Его творении».

Рудольф Бультман учит в этой связи о предпонимании веры в предшествующем вере самосознании человека. Это предпонимание не является естественной теологией в смысле религиозно-философского каркаса для догматики, но представляет собой анализ неверующей экзистенции с позиции верующего постижения бытия. Подобно Бруннеру, Пауль Альтгауз проводит разделение между изначальным откровением и спасительным откровением. Личностная жизнь и опосредованная опытом тела внешняя природа, по Альтгаузу, неизбежно ведет к представлению о Боге. Альтгауз высказывает мысль, что традиционная естественная теология может быть заменена учением о религии и религиях. Без допущения общего или изначального откровения феномены религии оказались бы непостижимыми.

Исследованию кратко обозначенной здесь проблематики спора по вопросу о естественной теологии, имевшего место среди богословов движения так называемой диалектической теологии, посвящено обширное сочинение Кристофа Гестриха «Мысль Нового времени и раскол диалектической теологии»². Публикуемая ниже статья в краткой форме воспроизводит основные результаты этой работы.

¹ См. опубликованную в настоящем сборнике работу Бруннера «Природа и благодать».

² *Gestrich Chr. Neuzeitliches Denken und die Spaltung der Dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie. Tübingen, 1977.*

НЕПРЕОДОЛЕННАЯ ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ

I

Всякое богословие высокого уровня, обладающее формирующей эпоху мощью, неизбежно сталкивается со значительным оппонентом, с сильным противником, в борьбе с которым оно становится самим собой. Если Лютер вел борьбу – воспользуемся краткой формулой – с *theologia scholastica* «софистов», то враждебно настроенным по отношению к Карлу Барту оппонентом была *theologia naturalis* неопротестантизма и богословских противников в Третьем рейхе¹.

При зарождении диалектической теологии понятие естественной теологии еще не играло никакой роли. Барт выдвинул его в центр внимания только под знаком начинающейся церковной борьбы и придал ему негативный смысл². Кроме того, «Исповедующая церковь» решительно исключила естественную теологию нового и новейшего протестантизма из всякого правильно понимающего себя церковного провозвестия³.

И все же этот процесс вряд ли означал преодоление проблемы естественной теологии и ни в коем случае – ее разрешения. Не только отдельные догматисты по окончании Второй мировой войны от случая к случаю утверждали это⁴. В настоящее время эта

¹ Ср.: *Barth K. Abschied von «Zwischen den Zeiten»* (Разрыв с [группой] «Между времен») // *Zwischen den Zeiten*. 1933. № 11. S. 536–544 (или: *Anfänge der dialektischen Theologie II* (Начала диалектической теологии II) // *Theologische Bücherei* 17, hg. v. J. Moltmann. 1963. S. 313–321), здесь: S. 539 (или, соответственно, S. 316–317): «Я не могу рассматривать движение «немецких христиан» иначе, как последнее, завершающее и наихудшее порождение сущности неопротестантизма (естественная теология!). Если Евангелическая Церковь не в состоянии ее преодолеть, она должна вновь обратиться к Риму...»

² Начало этому положило следующее утверждение Барта: «Крик о “естественной теологии” раздается уже на всех углах и во всех концах. Также и процесс ее нового утверждения идет полным ходом на всех углах и во всех концах и в различных формах» (*Die Theologie und der heutige Mensch* (Богословие и современный человек) // *Zwischen den Zeiten*. 1930. 8. S. 395).

³ Ср. первые предложения Богословской декларации синода в г. Бармен от 31 мая 1934 г. вместе с комментарием К. Барта (*Kirchliche Dogmatik II* /1. S. 194–200).

⁴ Например: *Hermann R. Fragen um den Begriff der Natürlichen Theologie* (Вопросы по поводу понятия естественной теологии) (*Beiträge zur Förderung christl. Theologie* 44, 2). 1950. S. 53; *Kinder E. Das vernachlässigte Problem der «natürlichen» Gotteserfahrung in der Theologie* (Находящаяся в пренебрежении проблема «естественного» богопознания в богословии) // *Kerygma und Dogma*. 1963. 9. S. 316–333.

непреодоленная догматическая проблема, по-видимому, вновь превратилась в один из основных вопросов протестантизма. Ввиду все возрастающего желания признать в качестве основания и нормы богословия также и внебиблейские тексты и проблемы¹, – что удивительно напоминает то положение дел, с которым столкнулась диалектическая теология полвека назад, – этот круг вопросов вновь представляется в высшей степени актуальным². Словосочетание «естественная теология» перестало быть ругательным. Согласно Ю. Мольтману, естественная теология «с необходимостью является частью богословия вообще, если последнее стремится к выражению универсальной полноты откровения Божия»³. Также и Панненберг в последнее время представил «соображения в пользу теологии природы»⁴. Если не принимать во внимание исключений⁵, то, по-видимому, только в наше время понятие «естествен-

¹ См. также: *Gestrich Chr.* Zutrauen zur Theologie (Доверие богословию) // *Evang. Kommentare*. 1970. 3. S. 139–144.

² Поэтому Н.-J. Birkner в своей работе «*Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick*» (Естественная теология и теология откровения. Историко-богословский обзор) // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*. 1961. 3. S. 279–295, здесь: с. 295), имея в виду естественную теологию, слишком преждевременно задается вопросом: «Не следует ли искренне пожелать ей того, что ей и так уже давно подобает: достойную память и достойное место в духовном царстве осмысленной истории богословия?» И все же предпринятая Биркнером попытка богословско-исторической разработки проблемы естественной теологии указывала в верном направлении.

³ *Moltmann J.* Theologie der Hoffnung (Богословие надежды). *Beiträge zur evangelischen Theologie* 38, (1964) 1968¹, 80. «В качестве пред-посылки богословия она (т.е. естественная теология) призвана... представлять универсальный, эсхатологический горизонт ожидания, свойственный откровению». Она является «ореолом, отблеском будущего света Божия на несовершенном материале современной действительности...».

⁴ Ср. название появившейся в 1970 г. монографии А. М. К. Мюллера и В. Панненберга.

⁵ Таким исключением в XIX в. являлась, например, работа О. Zöckler'a «*Theologia naturalis. Entwurf einer systematischen Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus*» («*Theologia naturalis. Проект систематического богословия природы исходя из веры в откровение*»). 1860. I. Zöckler стремился ввести «естественную теологию» в качестве новой богословской дисциплины наряду с догматикой, предметом которой является вера, и этикой, предметом которой является любовь. Предметом же «естественной теологии», по мысли Zöckler'a, является христианская надежда: позиция естественной теологии есть позиция «надеющегося обнаружения отражающихся и прообразующихся в современном мире предметов будущего мира; то есть позиция эллиптической (от греч. *elpis* – надежда. – *Примеч. пер.*) спекуляции (*elpistischen Speculation*)...» (Там же. V).

ной теологии», которое, начиная с *предшествующей* Шлейермахеру и Канту эпохи, оценивалось почти исключительно негативно, вновь воспринимается протестантским богословием непредвзято и позитивно.

Ощущаемая еще и сегодня тенденция в направлении своего рода новой естественной теологии не означает обязательного противоречия и противоположности по отношению к богословию Барта в целом. Под именем «естественной теологии» Барт отклоняет «рассматриваемый как *introitus*¹ во внутреннюю сферу подлинного, утверждающегося на *revelatio specialis*², богословия анализ человека в свете такого откровения Божия, которое исходит из творения»³. Актуальные сегодня в протестантском богословии подходы к рассмотрению «естественного» едва ли следуют такому представлению о «естественной теологии» и даже, по-видимому, вообще его никак не затрагивают. Постановка проблемы изменилась. Едва ли сейчас еще идет речь о сопротивлении еретическому богословию. Усилия предпринимаются по созданию такого богословия, которое обладает значимостью в условиях Нового времени.

Те феномены, которые должны находиться в смысловой связи со сложным, многозначным понятием естественной теологии, должны в настоящее время быть осмыслены – конечно же, только вновь осмыслены и, конечно же, только вдобавок к тому осмыслению, которое имело место уже ранее, – в связи с новыми историко-богословскими и теоретико-богословскими анализами. Диалектическая теология оставила нам после себя именно эту проблему в чрезвычайно неясном, незавершенном и оттого угнетающем виде. Те обстоятельства, под влиянием которых в начале эпохи Третьего рейха распалось объединение «Между времен», мы сегодня уже не ощущаем как разрешение поставленных здесь вопросов. Скорее наоборот, мы воспринимаем их как свидетельство во всех отношениях неудовлетворительного понимания тех действительно угнетающих сложностей нового протестантского богословия, которые кроются за словосочетанием «*theologia naturalis*»⁴.

¹ Вход, вступление (лат.). — Примеч. пер.

² Особое, специальное откровение (лат.). — Примеч. пер.

³ Barth. Kirchliche Dogmatik. I/I. S. 134.

⁴ Ср., например: Ebeling G. Gott und Wort. 1966. S. 82.

II

Все представители диалектической теологии вместе с Бартом всегда вели борьбу с феноменом естественной теологии¹. Все они постоянно протестовали против такого богословия, которое истолковывает и оценивает откровение в свете разума, природы или истории, а не наоборот – разум, природу и историю в свете откровения². То же самое содержание имел и протест Барта против естественной теологии. Бруннер, Бультман и Гогартен никогда не расходились с Бартом в этом стремлении. Однако характер их борьбы («каким-то образом» постоянно привносящий в богословскую рефлексию общее сознание истины) Барт квалифицирует как «естественную теологию», как возвращение к оставленным после Первой мировой войны «египетским котлам», к «неопротестантской», или католической, схеме «разум и откровение», которая в протестантизме впервые была открыто провозглашена в движении так называемой разумной ортодоксии на рубеже XVII и XVIII вв.»³

Барт был убежден, что существует – как противоположность по отношению к тому богословию, которое остается верным откровению, – своего рода «католический» метод богословия и что этот метод по ошибке или намеренно практиковали наиболее яркие представители неопротестантизма и, можно даже сказать, почти все богословы современности. Часто Барт называл этот метод современным «богословием “И”». Сущность (имеющей своим пред-

¹ Gogarten F. Das Problem einer theologischen Anthropologie (Проблема богословской антропологии) // Zwischen den Zeiten. 1929. 7. S. 493–511, 495 и далее. Эмиль Бруннер, который в работе «Природа и Благодать» («Natur und Gnade», 1934) обозначает задачу богословия своего времени как нахождение пути к *правильной* theologia naturalis (44, см. также в книге: «Dialektische Theologie» in Scheidung und Bewährung 1933–1936 [Theologische Bücherei 34], hg. v. W. Fürst. 1966. S. 207), во втором издании той же работы (1935) отказывается от компрометирующего термина theologia naturalis, поскольку «христианское учение об общем или естественном откровении» в большей мере отвечало его стремлению (Там же. V). Ср.: E. Brunner. Dogmatik I. 1960¹, S. 136 и далее. Хотя Р. Бультман и признавал специально введенное им самим понятие «естественной теологии» в качестве неотъемлемой части догматики (Glauben und Verstehen I (Вера и понимание I), 1954², S. 311 и далее), он все же избегал по той же причине использования понятия естественной теологии в традиционном смысле (ebd. 294).

² По вопросу о том, каким образом обстоит с этим дело в лагере диалектической теологии в связи с разногласиями по поводу термина theologia naturalis остроумно высказался С. Stange в своей работе «Natürliche Theologie. Zur Krisis der dialektischen Theologie» (Естественная теология. О кризисе диалектической теологии) // Zeitschrift für systematische Theologie. 1935. 12. S. 367–452.

³ Barth. Там же. S. 538 или 315.

метом соотнесенность откровения с разумом, природой, историей и т. п.) этого «богословия "И"» Барт видел в том, что ее действительный, первоочередной интерес связан не с самим откровением, но с другими инстанциями, которые соотносятся с откровением с помощью союза «и»¹.

Это было чреватое последствиями соотнесение. Барт считал, что методическая ориентация богословия на две инстанции ответственна за искаженное развитие нового протестантизма. Он разоблачал ее как корень всякой естественной теологии.

Возникновение «богословия "И"» можно объяснить из потребности выразить слово Божие одновременно и в соответствии с его сущностью, и в соответствии с духом времени; «богословие "И"» пытается выразить библейское представление о Боге в изменившейся ситуации восприятия.

Если такое описание ситуации возникновения всякого «богословия "И"» верно, то критические высказывания Барта по поводу неопротестантизма можно обобщить следующим образом: неопротестантизм не созрел для того, чтобы произвести такое богословие, которое одновременно отвечало бы и своей сущности, и духу времени. Он неправильно подошел к этой проблеме и еще больше запутался в герменевтических неясностях. Согласно Барту, главная катастрофа современного богословия заключалась в том, что содержание и даже существование откровения стало ощущаться как некоторая *проблема*, как что-то неясное и ненадежное². В то же самое время те импульсы, которые исходили от мысли Нового времени, стали восприниматься как лишенные проблем, надежные и ясные. Исходя из этой, изначально сложившейся позиции было герменевтически развито желаемое понимание откровения. Богослов оставался один на один с соответствующей философией, в свете которой должна была происходить интерпретация откровения. Человек современного богословия, вместо того чтобы познавать Бога, был отброшен к познанию себя самого³.

Те *изменения*, которые Барт стремился осуществить после Первой мировой войны, были всецело направлены на исправление этого искаженного герменевтического развития. В то время, пишет Барт, «у

¹ Barth K. Das erste Gebot als theologisches Axiom // Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge. III. 1957. S. 127 - 143, здесь 138 и далее (или: Zwischen den Zeiten. 1933. II. S. 297—314).

² Ср.: Barth. Kirchliche Dogmatik I/2. S. 322.

³ Barth. Kirchliche Dogmatik II/1. S. 76 и далее.

нас – по крайней мере я могу сказать это о самом себе – речь шла... о *переворачивании* общепринятого представления о “понимании” Нового (и Ветхого) Завета и понимании вообще как такового, об обосновании человеческого познания тем, что человек *познается* и *познан* с позиции *предмета* его познания; об освобождении того Слова, с которым Бог обращается к человеку. ...Речь шла о том, чтобы высвободить понимание Библии, а тем самым и всякое понимание вообще, из египетского рабства, в котором его постоянно держала та или иная философия... с ее претензиями на то, чтобы указывать, что должен был сказать Святой Дух как слово Бога и человека, дабы быть “понятным”. Мы хотели тогда “демифологизировать”... именно представление о человеке, который утверждает самого себя в качестве меры своего собственного и всякого иного понимания. Это был длинный и утомительный путь со множеством... препятствий, а потому и со множеством разногласий и разделений...»¹

В отношении реформаторов, полагал Барт, можно «быть уверенным, что, несмотря на мимолетно проявляющуюся от случая к случаю склонность к естественной теологии, “у них не было других богов”. Это означает, что ни в каком важном пункте они не позволяли разуму, природе или истории оказываться ведущим принципом при рассмотрении откровения, но всегда наоборот. В отношении нового протестантского богословия с такой же уверенностью утверждать этого нельзя. Какой смысл имеют эти энергичнейшие и честнейшие заверения в том, что библейское откровение обладает исключительной и уникальной значимостью, если эта уникальность ставится под сомнение уже в силу применяемого метода интерпретации этого откровения?»²

Во время подготовки своей «Церковной догматики» под сильным влиянием того понимания богословия, которое представлено у Ансельма Кентерберийского, Барт еще раз пересмотрел свои богословские предпосылки, для того чтобы уже в методическом плане «распрощаться со всякого рода естественной теологией» и вернуться к необходимой «изоляции», исключительно к инстанции откровения³. Этот кажущийся регресс к средневековому богословскому образцу Барт объяснял, помимо прочего, исходя из

¹ Barth K. Rudolf Bultmann. Ein versuch, ihn zu verstehen (Theologische Studien. Hg. v. Karl Barth 34). 1952. S. 52 (рус. перевод Г. В. Вловиной: *Барт К. Рудольф Бультман: попытка его понять* // *Бультман Р. Избранное: Вера и понимание*. Т. I–II. М.: РОССПЭН, 2004. С. 663–702, здесь: С. 700. – *Примеч. пер.*).

² Ibid. S. 139.

³ Ibid. S. 142 и далее.

своей принципиальной оппозиции по отношению к тому представлению о богословии, которое получило господство в Новое время. Что касается реформаторов, то, по мнению Барта, – даже если и в состоянии невинности и наивности – они все же иногда «осторожно гипотетически, а иногда и неосторожно тетиически (как, например, Лютер и Кальвин в учении о законе) использовали возможность естественной теологии»¹. Таким образом, уже у реформаторов Барт обнаружил тот фермент, который в период Нового времени повлек за собой разлад в богословии.

Напротив, богословие Ансельма Барт воспринимал как нечто «простодушное»². Ему казалось, что даже в дискуссии с неверием и философией оно еще не испытывало нужды в какой-либо опоре и в какой-то второй инстанции наряду с откровением. Ансельм «считает, что его богословие как таковое обладает доказательной и убеждающей силой – без какого-либо специального приукрашивания для внешних»³. Для Ансельма не существует, как, например, для Э. Бруннера, двух задач богословия. Ансельм утверждает себя на почве Откровения и не нуждается в том, чтобы в дополнение к этому становиться еще на почву неверия⁴. Он «осмелился на предположение, согласно которому к неверию, к *quia non credimus*, к сомнению, отрицанию и насмешке неверующего нельзя относиться настолько серьезно, насколько серьезно он сам, вероятно, хотел бы к ним относиться»⁵. – При этом Барт характерным образом постоянно исходил из предположения, что предпосылки богословия в Новое время и в эпоху Средних веков принципиально сопоставимы и даже (с точки зрения богословия) могут быть отождествлены.

Вдохновленный Ансельмом, Барт предпринял попытку устранить из своего собственного богословия последние остатки «гуманистического» обоснования христианского учения, «шелуху философской систематики» и сосредоточить внимание на центральном содержании откровения, осуществить «христологическую концентрацию»⁶. Благодаря этому для Барта прояснились – после

¹ Barth K. Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560. 1938. S. 46.

² Barth K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. (1931) 1958². S. 65.

³ Ebd. S. 66.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd. S. 67.

⁶ «Parergon». Karl Barth über sich selbst (Карл Барт о себе самом) // Evangelische Theologie. 1948/49. 8. S. 268–282, 272.

длительной подготовки это не было столь уж неожиданным – некоторые основополагающие систематические вопросы, с которыми новое протестантское богословие, как казалось, безуспешно боролось на протяжении столетий.

Прояснилось изначально существующее «напряжение» между откровением и разумом, богословием и философией. Следует отказаться от представления – так аргументировал Барт, согласно которому здесь вообще существует какое-либо «напряжение»¹. Между истиной Слова Божия и истиной философии нет никакого «напряжения», поскольку в данном случае речь идет о несоизмеримых факторах. Хотя между ними и могут существовать чисто объективные соответствия, однако сами они не могут быть уравнены или преобразованы в некоторое высшее единство, и никакое посредничество между ними невозможно. Как *внутрифилософская* проблема полярность между действительностью и истиной, бытием и долженствованием, судьбой и идеей, по-видимому, существует. Но Барт, главным образом под влиянием Ансельма, не видел больше никакого повода для того, чтобы, следуя либеральным богословским привычкам, говорить о реальной связи между соотношенностью разума и откровения и *этими* противоречиями, которые могут быть извлечены из самого мира. То, что является предметом богословия, никогда не может быть извлечено из противоречивости, свойственной действительности, равно как не может быть и внедрено в нее. Предмет богословия *в целом* диаметрально и категорически противостоит действительности. Богословие обретает свою тему в послушании «приказу» откровения². Оно «не может вести себя как исследование истины или как учение об истине вообще». Оно не есть «эмпирически или критически осуществляемое размышление о последнем смысле, последнем основании, последней величине» (подобного рода вещи откровение и без того отрицает применительно к человеческой жизни). Следовательно, задача богословия не может состоять также и в том, чтобы «находиться, так сказать, ... между или над тем противоречием, в котором находятся Божие откровение и человеческий разум, представлять... соотношение между ними... и, таким образом, объединять их в своего рода систему. Именно к этому всегда стремился гнозис всех

¹ *Barth K. Schicksal und Idee in der Theologie (Судьба и идея в богословии) // Theologische Fragen und Antworten. Ges. Vorträge. III. 1957. S. 54–92, 80 (или : Zwischen der Zeiten. 1929. 7. S. 309–348).*

² *Ebd.* S. 82.

времен и всех разновидностей»¹. Поэтому все, что именует себя сегодня «богословием», можно охарактеризовать как «мировоззрение»². Безошибочным признаком такой опустившейся до мировоззрения «естественной» теологии является то, что она сама вступает в борьбу с философией и с мировоззрениями. Подлинное богословие, напротив, должно было бы – в осознании того, что его задача принадлежит совсем другому уровню, – сохранять по отношению к философии, по крайней мере к критической, благожелательный нейтралитет³ и учиться у нее тому, чему должен учиться всякий, находящийся в состоянии умственной работы. То, что философия в состоянии сказать о человеке, непосредственно никак не затрагивает богословие как таковое, ибо оно «ни в каком смысле и ни под каким предлогом не должно стремиться к тому, чтобы быть антропологией, размышлением о действительности и истине человека. Оно представляет собой размышление о действительности и истине обращенного к человеку Слова Божия»⁴.

В этой попытке Барта провести ясную границу между богословием и философией *in pace*⁵ содержится уже все то, что сообщило зрелому бартовскому богословию пробивную силу, но одновременно и вызвало острую критику – со стороны его же единомышленников. Барту казалось, что он полностью освободился от того бремени, которое тяготило неопротестантское богословие. Традиционная проблематика: как в условиях Нового времени выразить предмет богословия без шизофренического раздвоения в сознании истины и действительности, с точки зрения Барта/Ансельма, казалось, утратила свой предмет. Но действительно ли это было так? В этом пункте за Бартом не последовали в ряду прочих Бруннер, Бультман и Гогартен.

Такое же освобождение, которое испытала проблема соотношения богословия и философии на почве ориентирующегося на Ансельма бартовского понимания богословия, выпало и на долю преемственной по отношению к ней проблематики «веры и истории».

¹ *Barth K.* Offenbarung, Kirche, Theologie. 1934 // Theologische Fragen und Antworten. Ges. Vorträge. III. 1957. S. 158–184, здесь: S. 179; *Barth K.* Там же. S. 375.

² *Barth K.* Die Kirche und die Kultur // Die Theologie und die Kirche. Ges. Vorträge II. 1928. S. 364–391, здесь: S. 372. Anm. 4. (или : Zwischen der Zeiten. 1926. 4. S. 363–384). При этом Барт имеет в виду прежде всего богословие Пауля Тиллиха.

³ Ср. : *Barth K.* Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke. 1920 // Anfänge der dialektischen Theologie I [Theologische Bücherei 17], hg. von J. Moltmann. 1962. S. 49–76, здесь: S. 63; *Barth K.* Там же. S. 82 и далее.

⁴ *Barth.* Там же. S. 85. Ср. : *Barth.* Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. 1922 // Anfänge der dialektischen Theologie. I. S. 197–218, здесь: S. 205.

⁵ Вкратце (буквально «в скорлупе ореха» – лат.). – *Примеч. пер.*

Эта проблема нуждалась в прояснении по причине феномена так называемого историзма, приобретшего значимость в богословии благодаря Э. Трёльчу. Барт попытался разрешить эту проблему еще в юные годы как бы одним росчерком пера¹. Позже, однако, оба комментария на Послание к римлянам привнесли еще один, совсем новый подход, который ниже вскоре будет указан, к разрешению этого, воспринимаемого как дилемма вопроса². Как представляется, благодаря встрече с Ансельмом этот новый подход не претерпел существенных изменений, но был только еще больше заострен и усилен.

И здесь речь идет о разрушении уже самой унаследованной постановки вопроса: фактор «истории», породивший для богословия наибольшие угрозы и помехи, был устранен из числа ждущих своего богословского разрешения проблем. Барт категорически отверг «важнейшее положение данной богословствующей философии, согласно которому история и Бог, история и откровение могут быть «сведены в одно»». Правда, принимая во внимание событие Христа в 1–30 гг., Барт все же допускал, что история может стать «предикатом откровения»; но «ни в коем случае» «откровение не может стать предикатом истории. Кто говорит “история”, тот говорит тем самым “не откровение”. История имеет в богословии в точности тот же смысл, что и Понтий Пилат в символе веры»³.

Все это не означало, что Барт заведомо отрицал возможность богословского служения *внутри* истории. Скорее деструкция проблематики «вера и история» была для Барта неизбежной предпо-

¹ *Barth K. Der christliche Glaube und die Geschichte* (Христианская вера и история) // *Schweizerische Theologische Zeitschrift*. 1912. 24. S. 1–18, 49–72. В то время Барт писал, что в рассмотрении взаимосвязи веры и истории затрагивается «проблема христианского богословия как такового» (с. 1). Барт советовал не противопоставлять веру и историю как две различные величины. Никуда не годится образ, в соответствии с которым субъект (верующий) достигает объект (факт спасения) с помощью вытянутой руки, как этому еще часто учат, следуя Hollaz'у. Вера и история (Барт понимает здесь «историю» исключительно как историю спасения) должны постигаться в их единстве. Барт указывает, что «оба фактора данной проблемы понимаются надлежащим образом, если они рассматриваются “один в другом”» (с. 71).

² Ср. предисловия к первому и второму изданию Комментария К. Барта на Послание к римлянам (1919 и 1921) // *Anfänge der dialektischen Theologie*. I. 77 и далее. 105–118 (рус. пер.: *Барт К. Послание к римлянам*. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. XXVIII–XLII. — *Примеч. пер.*).

³ *Barth K. Kirche und Theologie* (Церковь и богословие) // *Die Theologie und die Kirche. Ges. Vorträge*. II. 1928. S. 302–328, здесь: S. 310 (или: *Zwischen der Zeiten*. 1926. 4. S. 18–40).

сылкой конструктивного богословия, обладающего значимостью в перспективе культурно-политических и церковных вопросов современности.

Отношение Бруннера, Бультмана и Гогартена к тому, как Барт разрабатывал проблематику «веры и истории», отличается от их позиции касательно бартовского решения вопроса «богословие-философия». В данном случае единомыслие было и оставалось большим. И это потому – обозначим сначала это в качестве тезиса, – что так называемая диалектическая теология с самого момента своего зарождения противопоставила себя историзму. До определенной степени она сохранила верность такой позиции и впоследствии. Особая позиция Бультмана по отношению к исторической критике и к вопросу об историчности понимания, так же как и различия (в значительной степени затрагивающие понятие истории) между Гогартеном и Бартом, никоим образом не изменяют общей ситуации: все стремились к такому рассмотрению вопроса «вера и история», которое было бы направлено против богословского историзма и «совершенно отклонялось от общепринятого»¹. Именно это всеобщее стремление и сделало возможным в свое время образование кружка «Между времен».

Так, например, Э. Бруннер, подобно другим представителям диалектической теологии видевший в Трёльче того, кто «довел до крайности выводы историзма и тем самым ликвидировал богословие как таковое»², определял феномен историзма в богословии полностью в смысле Барта: «Под историзмом я понимаю... не избыток исторической заинтересованности, не отчужденное от современности тяготение к прошлому, но не что иное, как подмену откровения историей». «Для меня, – продолжает Бруннер, – как и для реформаторов», «история, включая и религиозную историю, ...есть то, от чего откровение во Христе нас... избавляет»³.

¹ Ср. : *Gogarten F.* Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glaube und Geschichte (Я верую в триединого Бога. Исследование о вере и истории). 1926. Предисловие.

² *Brunner E.* Religionsphilosophie evangelischer Theologie (Религиозная философия евангелического богословия). 1927. S. 21. Ср.: *Brunner E.* The Theology of Crisis. 1929. S. 7.

³ *Brunner E.* Geschichte oder Offenbarung? (История или откровение?) Ein Wort der Entgegnung an H. Stephan // *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Neue Folge. 1925. 6. S. 266–278, здесь: S. 270. Ср. : *Brunner E.* Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. 1930. S. 12: «То, что Бог открывает Себя в истории, еще ... не означает того, что история открывает Бога. Наоборот: в истории, которую

Вместе со всеми представителями диалектической теологии Бруннер разделял намерение преодолеть «исторически-феноменологический» метод Шлейермахера и Ричля по той причине, что в нем христианская история откровения понимается как особый случай однородной, всеобщей религиозной истории¹. – В некоторых пунктах Бруннер позаботился об исключении «исторического мышления» из богословия² даже еще более основательно, чем Барт. Как «богослов-систематик» он с подчеркнутым равнодушием относился к тому факту, что определенные проблемы и в богословии являются исторически обусловленными³. На основании достигнутого в борьбе против историзма воззрения, согласно которому откровение обладает принципиально противоисторическим характером, Бруннер сделал вывод – с несколько странным смещением аспектов, – что исторические проблемы догматически вообще индифферентны. Как правило, Бруннер рассматривал философские и богословские системы прошлого

Бог ни в коей мере не открывает и в которой Бог является совершенно сокрытым и неведомым Богом, — в этой истории Бог открывает Себя только в определенных пунктах, в определенных, однократных и особенных событиях...». Ср.: *Brunner E. Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* (Переживание, познание и вера). (1921) 1933⁴. S. 112: Невозможно «одновременно принимать всерьез Бога и историю». Ebd. S. 105: «Историзм Нового времени определяется через эволюционистское представление, согласно которому понимание чего-либо достигается благодаря рассмотрению его развития. На этой аксиоме держится «историческая мысль» как мировоззрение. После этих размышлений становится ясно... что вера не является исторически ориентированной. История есть для веры только срам и смущение».

¹ *Brunner. Geschichte oder Offenbarung?* S. 271.

² См.: Там же.

³ Бруннер, к примеру, считает возможным и целесообразным рассматривать богословие Шлейермахера не в качестве «историка», но в качестве «заботящегося исключительно о чистоте учения «систематика» (*Geschichte oder Offenbarung?* S. 266). Однако уже эта альтернатива относится к неясным местам его книги о Шлейермахере «*Die Mystik und das Wort*» ([1924] 1927⁵). H. Stephan (Antwort auf Brunners Entgegnung [*Zeitschrift für Theologie und Kirche Neue Folge*. 1925. 6. S. 278–285]. S. 278) справедливо возражает ему, что систематико-богословская работа именно в том случае понимается принципиально неправильно, когда ее осуществляют с позиции противостояния научно-объективному восприятию традиции: «...я хотел бы указать на то, что Бруннер... понимает неверно богословие Шлейермахера и его функцию в общей ткани богословия Нового времени, потому что он не задается вопросом о том, что именно в этих высказываниях Шлейермахер... *хочет* сказать. Так пренебрежение исторической задачей становится злым роком систематического исследования».

как современные¹. Абстрагируясь от их исторического места, он обращается к ним непосредственно и оценивает их как согласующиеся с Писанием и богословски верные или же как не согласующиеся с Писанием и богословски ложные.

Однако богословское отличие Бруннера от Барта дало о себе знать не в этом пункте, но там, где от богословского пути Барта решили отклониться также Бультман и Гогартен.

Сложно сказать, что стало причиной разрыва: второй богословский поворот Барта под знаком Ансельма или же богословское развитие других представителей кружка «Между времен». С точки зрения Барта, общий лагерь диалектической теологии полностью разрушило то, что Бруннер активно содействовал освобождению богословия от исторического засилья только ради христианского обновления Церкви и общества, что Бультман, в дополнение к этому, упорно соотносил философский вопрос о подлинности или неподлинности экзистенции с вопросом о вере и неверии, что уже на свой манер Гогартен включал современную историческую ситуацию в качестве конститутивного фактора в богословскую рефлексию². Коренное же различие, породившее все прочие противоречия, сводилось к следующему: согласно Барту, откровение освобождается от мировоззренческого засилья неопротестантизма только в том случае, если его весть больше не соизмеряется с общими проблемами экзистенции и истории. Представители же другой стороны исходили из того, что освобожденное от мировоззренческой стесненности откровение вновь послушно приемлется только в том случае, если христианская весть проповедуется и воспринимается как экзистенциально значимое слово.

Два этих стремления и ожидания в принципе не исключают друг друга. И все же стоящие за ними богословские представления были несовместимы в такой степени, что, с точки зрения Барта, представители другой стороны культивировали естественную теологию, с точки же зрения последних, Барт осуществлял

¹ Например: *Brunner E. Reformation und Romantik*. 1925. S. 5 и далее. Характерно также, что Бруннер часто представляет «идеализм» и «натурализм» как две естественные возможности мышления, которые содержат в себе «моменты истины», однако в своей альтернативной диалектике должны преодолеваться верой (*Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. 1927. S. 26 и далее S. 94; *Die andere Aufgabe der Theologie [Zwischen der Zeiten*. 1929. 7. S. 255–276], здесь: S. 263). При этом упускается из виду, что натурализм и идеализм также являются историческими и культурно-историческими величинами и принадлежат определенным историческим эпохам.

² Ср.: *Barth*. *Ibid.* S. 141 и далее.

«полную дереализацию конкретной человеческой жизни и самую радикальную скептицизацию этики»¹. То, что отделило Барта от трех других крупных представителей диалектической теологии, несмотря на свойственную им всем антиисторическую установку *deus dixit*², как раз и характеризует значение и объем того, что Барт воспринял благодаря своей ориентации на Ансельма. И наоборот, то, что отделило Бруннера, Бультмана и Гогартена от бартовского «ансельмизма», есть точный индикатор того, в каком смысле Барт бросал им упрек в естественной теологии.

Спор в лагере диалектической теологии больше не может считаться имеющим разрешение, даже если рассматривать его с исторической дистанции. Ибо ни в коем случае нельзя больше соглашаться с предпосылками этого спора и произведенной им богословской поляризацией. С обеих сторон были приняты такие основополагающие допущения – в связи с активным стремлением к обновлению богословия, – которые можно объяснить ошибочной оценкой богословско- и культурно-исторических предпосылок оспариваемой (а также и своей собственной!) позиции.

Позиция Бруннера, Бультмана и Гогартена не сводилась просто к «естественной теологии», так же как и ориентированная на Ансельма позиция Барта не была просто отказавшейся от неопротестантского «и» теологией откровения.

И свойственная им всем ориентация на приоритет откровения также не была просто разрывом с богословским методом неопротестантизма, поскольку на самом деле она представляла оправданную попытку дать услышать голос откровения при изменившихся культурных условиях (*всеобщий* отход от исторического мышления второй половины XIX в.), как это прежде постоянно пытались осуществить в *своих* условиях отцы неопротестантского богословия.

Следовательно, в большей или меньшей степени свойственное всем представителям диалектической теологии представление о катастрофе неопротестантизма не было вполне верным³. Не только один Барт разрабатывал идею, согласно которой в Новое время бого-

¹ *Gogarten F. Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen K. Barth. 1937. S. 48.*

² Бог сказал (*лат.*). – *Примеч. пер.*

³ Введенное Трельчем понятие «неопротестантизм» указывает на произошедшее в конце XVII в. потрясение супранатуралистических критериев, в соответствии с которыми строилась вся жизнь в эпоху старого протестантизма (ср.: *Froelisch E. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (Hist. Bibl. 24). 1911. S. 26 и далее).*

словие и Церковь по непонятным причинам¹ внезапно вступили на неверный путь и начали погружаться в естественную теологию². С различной степенью заостренности и интенсивности все представители диалектической теологии считали бесспорным, что в богословии Нового времени такие величины, как ортодоксия, рационализм, романтически-идеалистический субъективизм, или индивидуализм, и, наконец, историзм, образовали единую линию, которая, если судить объективно, постепенно увела в сторону от Реформации³. Го-

¹ Барт в этой связи говорит о «загадке» (Kirchliche Dogmatik. I/2. S. 309 и далее).

² О сомнительности этой оценки говорит уже то, что Барт использовал понятие «естественной теологии», с одной стороны, для обозначения определенных исторических богословских школ и течений (например, неопротестантизма или томизма), а с другой стороны, определял этим понятием богословие, принадлежащее «природе» человека: о естественной теологии можно сказать, — «на что указывает и ее избранное с глубочайшей мудростью именованное, — что она является именно *естественной* теологией, то есть такой теологией, из которой человек исходит по природе, по той природе, которую он в полной мере сохраняет также, будучи христианином...» (Kirchliche Dogmatik. II/1. S. 158; ebd. S. 157: «der Christ als Bourgeois»). «Если бы человек отказался от этой возможности, он отказался бы от самого себя» (ebd. S. 151). Возможность, воспринимаемая человеком благодаря естественной теологии, совпадает с той, которую выявляет Фейербах в своем изъяснении религии: человек устанавливает такого Бога, который является «не чем иным, как его собственным отражением, персонифицированием его собственного самосознания». Именно это является источником и материнской почвой естественной теологии (ebd.). Человек как «противник благодати, ненавистник и отрицатель своей действительной нужды» стремится быть «истиной для самого себя» (ebd. S. 150 и далее). — Здесь Барт называет «естественной теологией» грех самооправдания или грех оправдания делами. Это, по крайней мере, объясняет, почему Барт постоянно говорит о «томизме» и «неопротестантизме» как о родственных величинах: можно сказать, что заблуждение, против которого когда-то боролось лютеровское богословие оправдания, связывает обе эти величины. Другой вопрос, действительно ли понятие «естественная теология» адекватно отражает проблему греховного самоутверждения человека, и далее, подходит ли вообще это понятие для характеристики целых столетий, или некоторых особенных периодов либо методов в истории богословия и Церкви.

³ Ср.: Volken L. Der Glaube bei Emil Brunner (Studia Friburgensia. Neue Folge 1). 1947. 3. По нашему мнению, диалектическая теология в ее совокупности не нашла верного ответа на вопрос об особенном и отличительном в новом протестантском богословии. Общий ответ, что это богословие отклонилось от свойственного Реформаторам послушания откровению и стало двусмысленным, что, будучи апологетическим богословием, оно сосредоточило свой основной интерес на общем сознании истины, свойственном данным конкретным условиям, является недостаточным. Недостаточным является также более точное высказывание, согласно которому это богословие рассматривало и объясняло откровение имманентно, исходя из общего духовного феномена религии, вместо того, чтобы, наоборот, рассматривать религию на основании откровения (ср.: Barth. Kirchliche Dogmatik. I/2. S. 309). Оба положения неудовлетворительны уже по историческим причи-

гартен в ранний период своего творчества высказывал даже такое мнение, что современный богословский и духовный конфликт с преданием отцов ни в коем случае не является просто «противоречием двух времен, поколений или культур», но представляет собой не что иное, как «противоречие по типу истина / заблуждение»¹.

нам, поскольку интерес неопротестантских систем, положивших начало школам, имел совсем иное направление. Они не стремились к пониманию трансцендентного исходя из имманентного, веры — исходя из истории или разума, откровения — исходя из известного самостоятельного феномена религии, потустороннего — исходя из посюстороннего. Впечатление, что они сознательно или, во всяком случае, фактически это предпринимали, возникло позже, *post festum*, по причине неисторического рассмотрения. Даже данное Шлейермахером антропологическое определение религии как особой «сферы сознания» (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Речи о религии к образованным людям, ее презирающим). Uraufgabe S. 37), которое является, по-видимому, наиболее ярким историческим подтверждением этого впечатления — говорит о другом. Ибо намерением Шлейермахера было не представить религию и откровение как общие духовные феномены (в этом ему гораздо больше помогла бы кантовская моральная религия разума!), но скорее наоборот, речь у него шла об изъятии и отделении религии и откровения от разумной способности человека в широчайшем смысле. Но одновременно с этим христианская вера должна была вписаться — в смысле удостоверяющего доказательства ее онтологического места — в *только-только* оказавшуюся вновь в центре внимания своеобразную сущность религии. При этом сущность религии, со своей стороны, выявляет свою действительность только через христианскую веру (*ibid.* S. 293 и далее). Однако эти два только что названные богословские стремления — саморазличение и верификация — показательным образом характеризуют находящуюся в состоянии некоего внутреннего напряжения устремленность нового протестантизма. — Как представляется, ответить на вопрос о *характерных чертах* нового протестантского богословия можно следующим образом. Характерным для этого богословия является то, что наряду с ним существовали философия и наука Нового времени, то есть самостоятельная мысль, которая в своих высших достижениях заявила претензию на то, чтобы считать историческое христианство замененным, преодоленным или упраздненным в самом себе (ср., например: *Althaus P. Natürliche Theologie und Christusglaube* [Zeitschrift für systematische Theologie. 1939. 16. S. 417—425; или: *Um die Wahrheit des Evangeliums. Aufsätze u. Vorträge*. 1962. S. 34—41]; *Troeltsch*. Там же. S. 13). По сравнению с эпохой Средних веков богословие оказалось в совершенно новой ситуации. Поэтому оно было вынуждено решиться на серьезные изменения в своей области. Трельч справедливо отмечал, что современный протестантизм «фактически стал совершенно другим» (*ibid.* S. 29) даже там, где он продолжал или обновлял ортодоксальные догматические традиции. Однако к этому следует добавить следующее замечание: современный протестантизм должен сейчас, после того как он глубоко осознал проблему растворения христианского в философиях и мировоззрениях, равно как и проблему растворения мысли Нового времени в субстанции христианского, полностью изменить свою форму, если он все еще претендует быть евангелическим и реформаторским протестантизмом. Дialeктическая теология не смогла в надлежащей мере отдать должное такому положению дел.

¹ *Gogarten F. Gemeinschaft oder Gemeinde? 1923 // Anfänge der dialektischen Theologie. II. S. 153—171, здесь: S. 156 и далее.*

Не вызывает сомнений, что тогда имелись основания – характерно, что такие основания все еще существуют и сегодня! – пересмотреть роль богословия в Новое время. Оглядываясь назад, можно, вероятно, сказать, что предпринятая диалектической теологией ревизия нового протестантизма вовсе не была в достаточной степени радикальной. Однако распадение лагеря диалектической теологии произошло отчасти по причине просто-напросто фиктивного отношения к традиции. Если посмотреть на ситуацию в целом, то можно увидеть, что поставленные традицией проблемы были не столько разрешены, сколько, скорее, устранены. И поэтому не могло не произойти того, что те проблемы, которые на этом пути были отклонены, в завуалированной форме давали о себе знать вновь и вновь и нападали на диалектическую теологию как бы с тыла.

При этом с самого начала оставался неразрешенным вопрос о надлежащем отношении к мысли Нового времени. Из духовного краха времени Первой мировой войны для богословия проистекал соблазн игнорировать или недооценивать и так уже, по всей видимости, потерпевший крушение фактор мысли Нового времени или бороться с его остатками. В сравнении с неопротестантизмом сходило на нет понимание методической значимости и вирулентности общего осознания истины в богословии. Когда оказалось необходимым преодолеть в искусстве, философии и, разумеется, в богословии проникший во все жизненные сферы историзм, в кружке «Между времен» возникло сильное стремление или склонность к тому, чтобы *вообще* устранить из богословской работы внедрившиеся в богословие в эпоху Нового времени мировоззренчески-идеологические компоненты и заменить мировоззрение откровением¹.

¹ Нельзя недооценивать того, что Бульман не полностью вписывается в эту картину. Хотя Бульман и воспринял исшедшие от Барта новые систематические импульсы, он всегда осознавал богословскую значимость (подверженного исторической изменчивости) общего сознания истины. По этой причине также и тезис о декадансе неопротестантизма звучал у Бульмана всегда дифференцированное, нежели у других представителей диалектической теологии. В этой связи характерно, что в свое время Бульман приветствовал комментарий Барта на Послание к римлянам не как ту работу, которая, наконец, порвала с методом Шлейермахера в богословии, но скорее наоборот, как книгу, вновь заявившую о «самостоятельности и абсолютности религии» (в изменившихся духовных условиях). Комментарий Барта на Послание к римлянам встал, по Бульману, в «один ряд с такими работами, как "Речи о религии" Шлейермахера и "Священное" Отто...» и т. д. (*Bultmann R. Karl Barths «Römerbrief» in zweiter Auflage, 1922 // Anfänge der dialektischen Theologie. I. S. 119–142, здесь : S. 119*).

Но именно так сложилась опасная предрасположенность к идеологии. В состоянии уверенности, что найден обратный путь от идеологических коллизий неопротестантизма к познанию откровения, была утрачена бдительность по отношению к актуальным духовным событиям и их скрытому обратному воздействию на соответствующую богословскую позицию. По этой причине возникновение Третьего рейха произвело в лагере диалектической теологии фундаментальный богословский кризис, который невозможно было преодолеть на основе общих предпосылок.

Главным ферментом, который разложил диалектическую теологию, оказалось, в конце концов, то, что наследие современной мысли неясным образом в ней частью со скрытой естественностью присутствовало, частью же – в соответствии с определенными тенденциями времени – *de facto* оспаривалось¹. Это отсутствие богословски-теоретической ясности и, кроме того, опрометчивое использование пророческих категорий для оценки богословской работы² породили запутанную ситуацию, которая в полной мере не преодолена еще и до настоящего времени. Использувавшееся в диалектической теологии для разъяснения позиций борющихся фронтов категориальное различие теологии откровения и естественной теологии еще и сегодня ожидает своего прояснения.

III

С начала XVII в. целым потоком стали появляться самостоятельные трактаты под названием «*Theologia naturalis*». Они продолжали выходить и в XVIII в., и даже в последующее время. Эти публикации были, с одной стороны, симптомом зародившейся неуверенности «откровенного богословия» – или потребности в его подтверждении, а с другой – свидетельством все еще возможной гармонии разума и откровения. С появлением этих самостоятельных трактатов о естественной теологии согласное с ними

¹ В то время как Барт и Бультман – первый неявно, второй явно – оградили в своем богословии, несмотря на свое противостояние неопротестантизму, импульсы свойственного Новому времени человеческого самопонимания и сознания истины, Бруннер и Гогартен вели более масштабную борьбу против неопротестантизма также и как борьбу против богословски сомнительной антропологической мысли Нового времени. Характерным поэтому является следование Бруннера и Гогартена критическим по отношению к идеализму «христианским» философиям (Хаман, Эбнер, Бубер и др.).

² Ср.: *Barth. Kirchliche Dogmatik*. 1/2. S. 383.

изложение идеи естественной теологии стало проникать и в пролегомены, или учение о принципах, ортодоксальных догматик. Современная догматическая *проблема* естественной теологии возникла, однако, впервые тогда, когда западная метафизика пошатнулась, и разумная необходимость в учениях *theologia naturalis*¹ перестала всеобщее признаваться. С тех пор как естественная теология перестала представлять интерес для догматического учения о принципах и приниматься им во внимание, а также стало больше невозможным философски обосновать общий религиозный принцип познания, с тех пор как философия начала мыслить без традиционной теистически-метафизической предпосылки – с того времени существует современная догматическая проблема естественной теологии.

Естественная теология является сейчас главным предметом богословской борьбы, как это обнаружилось в свете тех процессов, которые происходили в философии Нового времени. В Германии этот поворот, как правило, связывается – вполне справедливо с точки зрения истории влияния – с именами Канта и Шлейермахера. Уже это указывает на то, что проблема естественной теологии в Новое время² не может рассматриваться исключительно как догматическая проблема, но включает в себя также и философскую проблематику. Верно осознанная, проблема естественной теологии Нового времени оказывается идентичной тем трудностям, которые постоянно проистекали из самого факта сосуществования богословия и философии Нового времени. Со времен Шлейермахера и Канта та или иная богословская или философская система могла оказаться под подозрением в приверженности естественной теологии. И это означало, что подозрительным оказывалось иметь какое-либо отношение к спекулятивному учению о Боге (вместо библейской, исторически откровенной – или даже так: вместо разумно обоснованной истины).

И как ни странно, с поразительной закономерностью под это подозрение попадали именно такие системы, которые сами боролись против естественной теологии и в этой борьбе обретали эпохальное значение!

¹ Ср. : *Birkner*. Там же. S. 286.

² G. Söhngen в статье «*Natürliche Theologie I*» (*Lexikon für Theologie und Kirche*² VII. S. 812 и далее) справедливо различает три классические исторические формы проблемы естественной теологии (античная, средневеково-схоластическая и принадлежащая Новому времени).

Так, например, Шлейермахер боролся с естественной теологией эпохи Просвещения, то есть с рационалистическим богословием XVII–XVIII вв., которое строилось исходя из очевидностей разума и морали. Как известно, он выступал в защиту «позитивных», живущих в историческом христианстве богословия и религии¹. Это было полной противоположностью по отношению к богословской спекуляции, например Лейбница и Вольфа. В то же время отношение Шлейермахера к философской теологии Канта было более сложным: Шлейермахер упрекал ее в том, что под именем философской системы она фактически, пусть и неудовлетворительным образом, обсуждала «позитивную» религию². Следовательно, выступление Шлейермахера за позитивность религии не означало внезапно ставшего модным почитания того, что Кант критически и негативно отделил от чистой воды разума³ как основывающуюся на «уставных» законах и на историческом откровении церковную веру. Понятие позитивной религии основывается у Шлейермахера на очевидностях новой эпохи. Можно сказать, что в соответствии с дифференцированностью мысли Шлейермахера это понятие с некоторыми оговорками непосредственно продолжает оправданную критику догматической традиции, содержащуюся в кантовской вере чистого разума.

Уже Гегель, который вместе с Шлейермахером (хотя и иначе, чем он!) последовательно выводил религию из откровения,

¹ Ср.: *Schleiermacher F. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 1799 (Uraufgabe). 243, 248, 259, 272–279 (ср.: *Idem. Der christliche Glaube*. I. 1960⁷ / Под. ред. M. Redeker. 46 (§ 6 Zus.), 162 (§ 29.2), 256 (§ 50.1), 317 (§ 59 Zus.), 344 (§ 63.3), 449 (§ 84.3); ср.: *Idem. Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. 1910³. § 1. S. 43 и далее.

² Шлейермахер сочувственно относился к кантовскому противостоянию метафизике (см.: *Dialektik* / Под. ред. R. Oderbrecht. 1942. S. 313): «Если мы рассмотрим полемику Канта против современной ему метафизики, то станет совершенно ясно, что для этой метафизики характерно то, что различие между религиозной рефлексией и философским стремлением полностью стерто. Хотя естественная теология и выдавала себя за философскую теологию, однако она всецело пребывала в сфере религиозной рефлексии». «Лейбниц и Вольф в своей онтологии и естественной теологии полностью стерли различие между догматикой и философией. Кант, вероятно, отдавал себе отчет в своей ошибке. Однако он не осознавал ее причин и искал ее не там, где нужно, исходя в своих построениях исключительно из функции воли. Для правильного анализа ему не доставало осознания функции религиозного чувства».

³ *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Werke in sechs Bänden* / Под. ред. W. Weischedel. IV. 1966. S. 762 и далее.

не удовлетворялся больше представлением о позитивности религии¹. «Позиция настоящего времени», согласно которой «следует уделять внимание религии, религиозности, благочестию, но при этом их объект мало что определяет», приводит его к представлению об «абсолютной религии», «к осуществленному понятию религии, к совершенной религии, где понятие является тем же, что и сам предмет...» Гегель обосновал этот шаг с помощью очень современной *герменевтической* рефлексии. Прежде всего он соглашается с тем, что в современном понятии религии все-таки присутствует «очень важный прогрессивный элемент», а именно то, что теперь как «абсолютный момент» осознается *субъективность*. «Это зависит, однако, от того, каким образом она определяется». Находящаяся в настоящее время в центре внимания «откровенная» и потому «позитивная» религия, которой с необходимостью свойственны «историческое», «внешне проявляющееся», «случайное», не может апеллировать лишь к своему «базису» (например, к «Библии»), как к достаточному основанию соответствующего религиозного сознания. Необходимо также принимать в расчет самостоятельность воспринимающего человеческого духа. «Многие богословы, занимаясь экзегезой, думают, что их роль при этом чисто воспринимающая, и не осознают того, что они деятельно участвуют в данном процессе, что они рефлектируют». Их позитивная религия представляет собой на самом деле невыраженную в понятии субъективную религию – они не осознают того, что им недостает объективности. Поэтому они говорят «не о божественном, а о конечном Духе». И поэтому «...не исключительно философия, но философия по преимуществу является сейчас ортодоксальной по существу; она содержит и хранит непреложные истины христианства, те истины, которые всегда справедливы».

Таким образом, тот шаг, который Гегель осуществил для преодоления позитивной религии, осознается им как необходимое преодоление естественной теологии в интересах ортодоксии! В определенном отношении понимание Гегелем религии (предвосхищающее критику Шлейермахера со стороны диалектической теологии) может показаться попыткой некоторого синтеза пози-

¹ Hegel G. W. Fr. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1840² // Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. XVI. S. 191 и далее. Приведенные ниже цитаты можно найти также в хрестоматии: Hirsch E. Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. 1938. S. 269–275.

ций Шлейермахера и Канта. И все же между системами Гегеля, Шлейермахера и Канта существуют настолько многочисленные противоречия, что почти невозможно говорить о каком-либо синтезе. Не вызывает сомнений, что, устанавливая чисто преходящий характер позитивной религии, Гегель хотел критически выступить против Шлейермахера, – так же как и Шлейермахер в свою очередь в борьбе против спекулятивного порабощения христианства философией¹ выступал против Гегеля. В действительности, однако, представление Гегеля о позитивной и в то же самое время субъективной, а в результате также и естественной религии, не совпадало с тем, что именуется позитивной религией у Шлейермахера. Ибо позитивная религия и богословие у Шлейермахера не были лишены именно той объективной догматической определенности, которую Гегель затем заключил в понятие «абсолютной религии». В той борьбе, в которой находились во многом пересекающиеся между собой системы Шлейермахера и Гегеля, упрек в приверженности естественной теологии, будь то в отношении первой или второй системы, никогда не достигал своей цели.

Только с более крупного исторического расстояния сделалась возможной однозначная и упрощающая обозначенные выше проблемы квалификация богословия Шлейермахера как естественной теологии.

Ричль почувствовал, что те новые моменты историчности и позитивности, которые в свое время под знаком романтики воспринял Шлейермахер, не являются больше достаточными. Основывающийся на представлении о позитивности религии протест Шлейермахера против спекулятивного, «рационального» богословия эпохи Просвещения сам в свою очередь показался Ричлю романтически-спекулятивным. Поэтому Ричль смог увидеть в недостаточной укорененности богословия Шлейермахера в исторических основаниях христианства («историческое» понимается здесь в ставшем уже общепринятым научном смысле) всего лишь скрытое продолжение естественной теологии².

Позже, в диалектической теологии, в свою очередь Ричль и его школа заодно с Гегелем, Шлейермахером и всей философией эпо-

¹ Ср.: *Schleiermacher F. Zweites Sendschreiben an Lücke* (WW 1/2). S. 604.

² *Ritschl A. Schleiermacher Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands*. 1874. S. 8; *Ritschl A. Theologie und Metaphysik*. (1881) 1887². S. 65 и далее. Ср. также: *Birkner*. Там же. S. 289 и далее.

хи Просвещения попали под обвинение в естественной теологии. Этого процесса можно было ожидать. Не углубляясь в анализ его частных богословских оснований, можно объяснить сам факт этого процесса тем, что во всеобщем сознании истины вновь произошел перелом. Прощание с историзмом, появление новых реалий под знаком экспрессионизма, философии жизни и экзистенциальной философии, так же как и вновь ставшее актуальным в культурной жизни и в философии соотнесение экзистенциальной истины с «откровением», с ее «иррациональным источником», – все это привело к необходимости совершенно иной ориентации в сфере богословия, по сравнению с той, которой перед этим еще довольствовалась, например ричлианская школа¹.

Если рассматривать ведущее свое начало от Барта богословие под таким углом зрения, – справедливо отказываясь от представления, согласно которому между ним и богословием XIX в. существует лишь противоречие и разрыв, – то, возможно, в свете проблемы естественной теологии оказывается найденным ключ к пониманию скрытых причин раскола кружка «Между времен». Кроме этого, становится гораздо более ясной объективная структура общей проблемы естественной теологии Нового времени.

Результат исторического обзора, не учитывая пока сложного соотношения Шлейермахер/Гегель, таков: за историей постоянного противостояния между теологией откровения и естественной теологией в Новое время стоит история постоянно изменяющегося в Новое время сознания истины. В борьбе против «естественной теологии» протестантизм Нового времени не столько отделял и отличал себя от проистекающих из общей истории духа реалий, но наоборот, постоянно вовлекал их на этом пути в богословие! Борьба против «естественной теологии» позволяла, – как правило, неосознанно – исключить из богословия устаревшие формы и нормы общего сознания истины, а соответствующие духу времени – интегрировать. Для нового протестантского богословия успех этой интеграции был, очевидно, *conditio sine qua non*², несмотря на тот своеобразный факт, что прямая заинтересованность в ней не высказывалась открыто. В ходе спора с «естественной теологией» людьми двигало стремление

¹ В соответствии со структурой представленного здесь феномена не могло не случиться того, что и Барт в определенный момент должен был услышать в свой адрес упрек в приверженности естественной теологии. Такой упрек был уже главным тезисом в диссертации В. Е. Benktson «Den naturliga teologien problem hos K. Barth» (Lund, 1948).

² Непременным условием (*лат.*). – Примеч. пер.

к борьбе против идеологического засилья богословия вообще, а не только против какой-то *определенной* идеологии. Борьба против «естественной теологии» была всегда богословски мотивирована, она всегда велась в рамках вполне определенного богословски-исторического «закона движения»: при всяком историческом изменении реалий, при появлении всякой фундаментальной спорности или при всяком коренном изменении общего сознания истины в богословии возникает борьба с унаследованной формой богословского учения, в котором все еще действительны реалии вчерашнего дня. Со времени Шлейермахера под именем «естественной теологии» критиковали то, что для других или живших ранее, судя по всему, было согласным с откровением церковным учением. Несовместимость, всегда ощущающаяся по отношению к отжившей истине, была причиной того, что «библейское» богословие прежних поколений могло *теперь* восприниматься как идеологизированная наука веры, как провозглашение некоего человека-бога или как религиозная объективация человеческой сущности.

Что касается богословской оценки этих процессов, то прежде всего бесспорно следующее: в них всегда речь шла не просто о некоторой борьбе с ветряными мельницами, но о необходимом сопротивлении столь пагубному в богословии «постоянству понятий»! Но речь постоянно шла и о свидетельствующем о непреодоленных проблемах «отцеубийстве», которое связывает зародыш собственной несостоятельности и вину за нее с осуждаемым поколением¹.

¹ Не будет лишним указать на следующее: весь этот анализ *ничего* не говорит о том, что в свое время хотел вывести из него Фейербах (ср.: *Feuerbach L. Das Wesen des Christentums. [1841] 1843² / Под. ред. W. Schuffenhauer. I. 1956. S. 78*): «Так изменяются вещи. То, что еще вчера было религией, сегодня уже больше не существует, и то, что сегодня считается атеизмом, завтра уже слывет религией». Фейербах формулирует основной закон развития религии следующим образом (ibid. S. 52): «Ранняя религия для поздней есть идолопоклонство: человек поклонялся *своей собственной сущности*. Человек объективировал самого себя, но при этом не распознал в этом объекте свою сущность; поздняя религия делает этот шаг; следовательно, всякий прогресс в религии означает более глубокое самопознание. Однако всякая определенная религия, упрекающая своих старших сестер в идолопоклонстве, пытается тем самым избежать... *своей* участи; она приписывает *другим* религиям то, что... является виной религии как таковой». Фейербах исходил из того, что с течением времени история богословия сама представляет в истинном свете подлинную сущность богословия и религии — антропологию. Христианство уже давно растворяется и раскрывает при этом свою тайну. А именно Фейербах как раз в том факте, что поздние религии, как правило, «изобличают» в своих предшественницах «естественную религию» (как религиозную объективацию человеческой сущности), видел прогрессивное разоблачение подлинной

Имеет смысл обратить внимание также и на историческое происхождение этой своеобразной игры в чередование естественной теологии и теологии откровения. Для понимания пути нового протестантского богословия необходимо задаться вопросом о том, что вызвало в эпоху Нового времени возникновение философии наряду с богословием. Средневековье, строго говоря, еще не породило самостоятельной «философии». – Представляется, что рассматриваемое взаимоотношение наилучшим образом проясняется следующим предположением: импульсы, способствовавшие возникновению в эпоху Нового времени философии (которая поначалу включала в себя религию), были вызваны, помимо прочего, тем, что богословие оказалось неспособным бескомпромиссно отделить себя от ставшего несостоятельным *теистического* понимания действительности, которое противоестественным для богословия образом стесняло антропологию¹. Критика тех «истин», которые еще рассматривались Церковью и государством как обязательные, хотя они больше не совпадали с общим сознанием истины, породила отступление носителей бодрствующего духа в «философию», в область так называемого «естественного». Ис-

сущности религии. Но при этом он совершил три безответственные подтасовки. Во-первых, в том, что он видит в этом процессе прогресс, а именно неудержимый прогресс человеческого самопознания (в то время как именно постепенное повторение этого процесса должно было бы указывать на то, что здесь как раз не происходит улучшения самопознания!). Во-вторых, в том, что более поздняя религия *права*, когда квалифицирует более раннюю как естественную теологию и естественную религию (в то время как на самом деле она часто приходит к такому выводу на основании ложных герменевтических предпосылок). В-третьих, в том, что он говорит, что этот процесс осуществляется с абсолютной необходимостью (в то время как богословие принципиально не является неспособным понять ведущие к такого рода «бесовщине» взаимосвязи и освободиться от власти этого «закона»). – Недоразумение Фейербаха с подчеркнутой ясностью демонстрирует, что протестантское богословие имеет дополнительный повод отнестись к своей связи с богословской традицией и с изменяющимся сознанием истины более осмысленно в богословско-теоретическом плане.

¹ Здесь и далее критика «теистического понимания действительности» относится не вообще к богословскому постижению действительности, не к той вере, которая исповедует Бога как действительного и существующего, но к такой «естественной теологии», которая полагает, что она в состоянии постигнуть проявления воли Божией непосредственно в природных и исторических процессах. Противоположностью этому было бы утверждающееся на христологии постижение мира «*sub ratione Dei*», которое – ради Бога – не делает мир своим кумиром, но ведет наряду с прочим к рациональному, человеческому пониманию действительности.

ходя из этой позиции отступления, формы истины, подлежащие критике по причине своей устарелости, стали рассматриваться как обладающие чисто «уставным», произвольно-позитивным характером. Вновь ожило старое противоречие *physei-thesei*¹. Но воплощением «уставной» истины считалось понятие и предмет откровения, в сферу действия которого, как казалось, повсюду отступили Церкви (во всяком случае, перемещение сознания истины в область естественного знаменовало начало острого церковного обсуждения откровения). – И все же как в философии, так и в богословии вначале сохранялось знание о неадекватности такого категориального разделения *physei-thesei*! Еще понимали, что естественное не означает просто-напросто разумное и истинное в противоположность откровению или в отличие от него. И также осознавали еще и то, что откровение не ограничивается лишь сферой сверхъестественного (а значит, оно не отделено всецело от области естественно-разумного). Еще помнили, что в том, что сегодня в негативном смысле именуется «откровением» или «уставной церковной религией», еще вчера присутствовало разумное, и потому были также готовы предоставить место истине откровения в границах разума. Шлейермахер, например, считал необходимым предоставить место общему сознанию истины в рамках своего, построенного «по принципам Евангелической Церкви», «позитивного» богословия. Позиция церковности богословия – у Шлейермахера это необходимое выражение нового позитивно-исторического понимания религии – еще не означала противоположности по отношению к общему вопросу об истине; она не исключала духовной универсальности, но, напротив, включала ее в себя. После Шлейермахера и Гегеля эта универсальность была утрачена. Ссылка на позицию разума нередко получает теперь в философии и науке характер отмежевания от христианской или церковной мысли. Церковная мысль в свою очередь осуществляет себя в отмежевании («*Diastase*») от общего, свободного исследования истины. Попытки «синтеза» таким образом обозначенных позиций, которые конечно же постоянно предпринимались на протяжении XIX в. и впоследствии, терпели крушение².

¹ По природе – по положению (*греч.*). – *Примеч. пер.*

² Историю этих попыток написал W. Elert (*Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, 1921; ср. особенно Kap. XIX–XXII (S. 366–429).

Превращение свойственной Новому времени проблемы естественной теологии в непреодолимую проблему именно теологии откровения оказалось неизбежным ввиду той скрытой роли, которую в евангелическом богословии после Шлейермахера и Гегеля стал играть фактор общего сознания истины.

Когда философия и наука стали для богословия экстраполированным и угрожающим противником, появление которого, казалось, требовало либо некоторого синтеза, либо размежевания, тогда реальная функция философского и мировоззренческого внутри богословия сама оказалась темной, непонятной с точки зрения богословского учения о принципах. Фактически, как правило, осуществлялся непродуманный синтез с основными положениями духовной культуры своего времени. Однако в то же самое время, смотря по обстоятельствам, утверждалась также принципиальная противоположность богословского по отношению к философскому и мировоззренческому. Впрочем, как уже было показано, это утверждение часто оказывалось верным только применительно к общему сознанию истины – вчерашнего дня! Напротив, философские предпосылки собственной системы не подвергались независимой рефлексии – отчасти по той причине, что они оставались незамеченными, отчасти и потому, что они представляли собой не что иное как фермент (неподвластный никакой критике) «евангеличности» данной богословской системы!

Все возрастающая запутанность в отношениях между мыслью и верой, философией и богословием, а также тот факт, что, размежевываясь, эти два фактора не приходили к подлинному размежеванию и, синтезируясь, не приходили к подлинному синтезу, оказываются, в конце концов, также фоном тех богословско-исторических переломов и перемен в протестантизме Нового времени, которые осуществлялись под знаком преодоления естественной теологии. Эта запутанность являлась причиной того, что под видом освобождения некоторые догматические аспекты часто подвергались упрощению, одностороннему рассмотрению или абсолютизации, что происходило возвращение к «оставленным египетским котлам», что «подавленные стремления» вновь и вновь давали о себе знать. По большей части, однако, поиск «врага» осуществлялся не там, где он был на самом деле. Борьба против естественной теологии все время велась без достаточного осознания причин разногласий с общим сознанием истины, и поэтому естественная теология, заходя через черный ход, вновь и вновь появлялась на сцене.

Когда в XX в. для разнообразия было выдвинуто также требование, согласно которому протестантизм должен был, наконец, вновь обрести утраченную ранее истинную *theologia naturalis*, то это опять-таки означало лишь проявление одной из форм внутреннего разлада нового протестантского богословия. Серьезные богословские усилия, предпринятые в этом направлении Э. Бруннером, а также Э. Киндером, Р. Германом, католиком Г. Зёнгенем и многими другими, основываются, как представляется, на неверном понимании ситуации. Но и в таком случае они по-своему дают возможность оценить состояние непреодоленной проблемы естественной теологии.

Представители новой, евангелической *theologia naturalis* исходили, как правило, из того, что на фоне современного атеизма уже нельзя сделать понятным спасительное значение события Христа. В качестве того «необходимого фона», без которого восприятие Евангелия становится невозможным, рассматривался факт бытия Божия вообще, а также представление о Боге как «Творце и Господе всякой действительности». Большей частью также ссылались на достигнутое ранее в этом вопросе богословское согласие и констатировали (формулировку Э. Киндера можно привести как представляющую точку зрения, многократно высказывавшуюся похожим образом): «Только в ходе развития протестантского богословия в XIX в., в особенности у А. Ричля и его школы, любое учение об опыте Бога в сфере «естественной» действительности сознательно ниспровергалось – и это было абсолютным новшеством в истории христианского богословия, – для того чтобы действительность Бога выводилась вместо этого исключительно из откровения во Христе»¹.

Сложилось убеждение, что с этим, по-видимому небиблейским, «христомонистическим» течением в богословии XIX и XX вв. необходимо бороться, ибо оно представлялось результатом капитулирующего отступления богословия перед натиском атеистической мысли. (Как только Ницше «произнес свой жестокий пароль “Бог умер”», богословие «от боязни пространства» отступило «в своем учении о Боге к изолированному откровению Христа»².) – Предпринятая под мировоззренческим давлением христологическая редукция в богословии ричлианской школы была, таким образом, расценена приверженцами новой *theologia naturalis* как капитуля-

¹ *Kinder. Ibid.* S. 317.

² *Ibid.* S. 319.

ция перед неевангельской, пагубной естественной теологией. Поэтому они в свою очередь попытались вернуться к послушанию откровению, упразднить благоприятствующую атеизму редукцию и вновь учить о Боге как о Господе «природы» и «действительности».

Теперь в полной мере оправдывалось наблюдение, согласно которому протестантское богословие в XIX в. все в меньшей и меньшей степени осознавало себя богословием природы. Поэтому вполне закономерным был и вывод, согласно которому тот, кто на основании библейских исследований, как, например, тот же Барт, ощущал себя находящимся в оппозиции по отношению к богословию XIX в., мог *теперь* наилучшим образом выразить эту оппозицию выступлением *в защиту* *theologia naturalis*!

Главная ошибка всего этого хода мысли заключалась в том, что здесь не принимался во внимание духовный мир Ричля и вместе с тем не учитывалось и то, что собственно означает понятие природы в богословии Ричля¹. Здесь совершенно не осознавалось, что Ричль мог бы сказать: «Бог обладает для меня значимостью только как противоположность по отношению к природе»². Здесь отсутствовало понимание того, что Ричль на основании своих духовных предпосылок должен был воспринимать Евангелие как освобождение *от* причинно детерминированной и детерминирующей природы (как она была представлена современным ему ощущением жизни и научным сознанием) и потому ни в коем случае не мог восхвалять Бога *в* природе. Поэтому приведенная выше критика в адрес Ричля и его школы представляет собой еще один типичный пример характерного для богословия XIX и XX вв. *наивного* отношения к роли мировоззренческого в богословии: тогда полагали, что в послушании всему откровению (включая соответствующие места в начале Послания к римлянам) следует отклонить предпринятую Ричлем мировоззренчески окрашенную редукцию богословия к познанию Спасителя, но сами-то как раз и делали этот шаг исходя из сомнительных догматических соображений

¹ Это исследовал W. Trillhaas (In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von «Natur»? // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1955. 52. S. 272–296, здесь : S. 276 и далее). Он указывает на получившее распространение со времен Фихте понимание природы как сферы обусловленного.

² См.: Haenchen E. Albrecht Ritschl als Systematiker // Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze, 1965. S. 409–475, здесь : S. 421.

и догматически необдуманых мировоззренческих посылок, то есть на таких основаниях, которые, во всяком случае, не имели абсолютно ничего общего с Рим 1 и 2.

Если верно наблюдение, согласно которому одна из основных черт начавшегося XX в. состояла в освобождении понятия природы от его механистического понимания в XIX в. и в новом открытии хаотической, иррациональной жизненности природы¹, то отказ Ричля от всякого богословия природы в XX в. формально был уже устаревшим. Однако был ли он таковым по сути? Не было ли еще одной ошибкой и большим недоразумением полагать, что односторонне христологический импульс ричлианской школы можно исправить путем простого прибавления того, что было упразднено Ричлем в результате редукции? И действительно ли речь у Ричля вообще шла о редукции, об упразднении некоторого фундаментального предания? В действительности у Ричля мы видим обычную попытку сформулировать по-новому *все* предание с помощью тех средств, которые были ему предоставлены духом и языком своего времени. Если какое-либо библейское богословие в XX в. – также само собой разумеющимся образом – настойчиво говорило о Боге как Господе природы в противовес ставшему внезапно актуальным иррационалистическому превращению природы в кумира, то это ни в коей мере не означало богословского прогресса по отношению к Ричлю. Не означало это также и богословского противодействия современному атеизму. Ибо односторонним, игнорирующим всю постметафизическую духовную историю решением воспрепятствовать существованию атеизма, богословие не только не могло бы оказать ему противодействия, но, напротив, только сообщило бы ему новые импульсы.

IV

Противодействие естественной теологии осуществлялось Ричлем и Гарнаком в попытке освободить христианство от традиционного метафизического засилья, от «эллинизации». Метафизическое наследие западноевропейской мысли было, конечно, уже задолго до этого предметом философской критики и деструкции. Общее сознание истины стало чуждым этому наследию. Хотя современная европейская мысль еще долго не могла избавиться от

¹ Ср.: Joël K. Die Überwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der Gegenwart // Kant-Studien. 1927. 32. S. 475–518, здесь : S. 482 и далее.

метафизики и греческого духа, ричлианский круг, со своей стороны, был прав, выявляя самобытность христианства по отношению к метафизике и тем самым показывая, что с деструкцией метафизики еще не устраняется само христианство. Это свидетельство не было слишком ранним, но скорее наоборот – слишком поздним. Подобную цель, вероятно, преследовал в своих «Речах» еще Шлейермахер.

Подобного рода очищения догматического учения в связи с культурно-историческими переменами играли значительную роль и в диалектической теологии. Примером тому является ведущаяся поначалу совместно борьба против идеалистической мысли или против идеалистической направленности определенных неопротестантских и неолютеранских теологий. Исходным положением этой борьбы было получившее распространение ко времени Первой мировой войны убеждение, что с идеалистическим образом человека покончено. На самом деле идеализм в то время конечно же далеко еще не был преодолен – Гогартен и Барт спорили между собой о том, в какой мере это соответствовало или не соответствовало действительности¹. И все же теперь, в условиях надломленной связи с идеализмом, указание на неидеалистический характер христианской веры не было ошибочным. – Нечто подобное можно сказать и о полемике Барта против таких феноменов, как «религия» и «*analogia entis*»², в образе которых он боролся главным образом против естественной теологии. Для богословия, все еще находящегося под влиянием Шлейермахера, заявление Барта о несовместимости феномена религии с христианством было чем-то неслыханным. Однако позже, когда Бонхёффер поставил свой категорический диагноз, согласно которому «религия» на Западе и так уже прекращает свое существование³, бартовское сопротивление религиознистическому пониманию христианства предстало совсем в ином свете. Борьба Барта против *analogia entis* представлялась чистым недоразумением также для тех, кто, подобно Бруннеру, был убежден в необходимости новой

¹ Ср.: *Gogarten F. Wider die Ächtung der Autorität*. 1930. 27, в отношении *Barth K. Das Problem der Ethik in der Gegenwart // Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*. I. 1924. S. 125–155, здесь: S. 139 и далее.

² Аналогия сущего (лат.). – *Примеч. пер.*

³ *Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung* (Под. ред. E. Bethge. Neuausgabe, 1970. 305): «Мы вступаем в совершенно безрелигиозную эпоху; люди, каковы они теперь есть, просто-напросто не могут быть больше религиозными».

евангелической *theologia naturalis*¹. Но при всех стенаниях о том, что Барт отрывает Бога от действительности, упускалось из виду, что им, возможно, был создан тот базис, на котором в условиях признания факта все увеличивающегося господства атеизма еще можно было осмысленно заниматься богословием. То есть не принималось во внимание, что в своем отказе от *analogia entis* Барт в определенном отношении всего лишь устранил одно из исходных положений новой духовной истории, удалил из богословия и без того уже устаревшее теистическое понимание действительности². Показательно, что не соглашавшиеся с полемикой Барта против *analogia entis*, не были согласны и с его неполемической позицией по отношению к марксизму, атеизму и материалистической критике религии.

Все эти процессы показывают, что в эпоху Нового времени богословие – будь то неопротестантское, или диалектическое – находится в неразрывной проблемной взаимосвязи с развитием и спорностью мысли и сознания истины Нового времени. История богословия и философии находятся в эпоху Нового времени в тесной духовной взаимосвязи благодаря постоянно происходящему взаимному обмену достигнутыми познаниями и поднимаемыми вопросами. На долю каждой из названных дисциплин с непреднамеренной неизбежностью выпадала задача сохранять вытесненные из другой области проблемы до более позднего времени. Так, например, гегелевская «герменевтическая» критика Шлейермахера оказала влияние на богословие в полной мере только в XX в. Но то же самое можно сказать и о влиянии на философию герменевтических достижений Шлейермахера.

Поскольку, однако, взаимосвязь между историей богословия и историей философии в Новое время, как правило, не воспринималась с подобающей беспристрастностью и поскольку обе дисциплины ощущали себя скорее существующими изолированно друг от друга и не проявляли той солидарности, к которой они были предназначены, то объективное и необходимое различие между богословием и философией, откровением и разумом, верой и общим сознанием истины оказалось проблематичным и осуществлялось в большинстве случаев сомнительным путем. Ибо для того,

¹ Brunner E. Natur und Gnade. 1934. S. 39 и далее (или : Theologische Blätter 34. S. 202 и далее).

² Ср., например : Barth K. Das Evangelium in der Gegenwart (Theologische Existenz heute. 25), 1935. S. 19, 34.

чтобы здесь появилась возможность для различения, необходимо было также постоянно отдавать себе отчет в фактической нормативности определенных исходных положений сознания истины Нового времени в области самого богословия. Сложилось, однако, так, что богословию и философии угрожала опасность *смещения* откровения и разума. В богословии стало возможным выдавать за «откровение» то, что в действительности являлось голосом и истиной того или иного актуального мировоззренческого течения, и, с другой стороны, именовать «естественной теологией» то, что в действительности при иных духовных предпосылках раскрывало истину откровения. Так и в новой философии, когда игнорировалась указанная соотнесенность, доходило до чреватых последствиями нестыковок разума с самим собой: в одних случаях, начиная с идеализма и кончая материализмом, за голос критического разума выдавалась скрытым образом религиозно обусловленная истина, в других – истина, которая должна была бы давать пищу как раз критическому разуму, вытеснялась в область «сверхъестественного».

Поэтому нельзя не согласиться с тем, что критика диалектической теологии в отношении неопротестантизма (смещение откровения и разума, отнесение веры к разряду общей культурной истории) выявляет именно ту опасность, которая возникла из-за всеобщей недооценки описанной выше соотнесенности)! – Другой вопрос, правильно ли диалектическая теология объяснила несостоятельность и большую опасность нового протестантского богословия, правильно ли она распознала его мотивы. Наконец, еще один вопрос, – действительно ли диалектическая теология (или отдельные ее представители) произвела исправление по отношению к методической и собственно богословской опасности эры Шлейермахера-Трёльча в надлежащем пункте, так, чтобы здесь с полным правом можно было говорить о повороте на 180 градусов. Ясно, что на эти два вопроса нельзя дать однозначно положительного ответа.

В наиболее существенном пункте диалектическая теология не изменила отношения к мысли Нового времени: она не вывела эту мысль из того состояния латентности, в котором она всегда проявляла свое действие в богословии Нового времени. Несмотря на радикальный характер богословского поворота, произошедшего после Первой мировой войны, во многих отношениях все осталось по-старому. Возникшее уже в богословии XIX в. представление, согласно которому богословие движется в совершенно ином круге,

нежели общая мысль, было доведено до крайности. Не отличалось новизной и то, каким образом мотивировался разрыв со ставшим «антропоцентрическим и в этом смысле гуманистическим» богословием XIX в.¹ Образ этой мотивации все еще оставался в русле типичной для богословия XIX в., недостаточно проясненной с точки зрения учения о принципах борьбы против «естественной теологии» (то есть борьбы против еще действенного в унаследованном богословии, но уже устаревшего мировоззрения). Поскольку диалектическая теология, с одной стороны, не позволила себе установить подходящие отношения солидарности с неопротестантским богословием и с мыслью Нового времени, она, с другой стороны, не смогла, если посмотреть в целом, создать того базиса, на котором можно было бы с обоснованной резкостью вести борьбу против естественной теологии своего времени и на котором надлежащее богословское различие откровения и разума, богословия и философии могло бы быть осуществлено с необходимой ясностью.

И все же произошедший после Первой мировой войны поворот к богословию Слова Божия явился таким событием, закономерность и освобождающее воздействие которого никому не стоит оспаривать задним числом. Не следует повторять ошибок, допущенных диалектической теологией в оценке неопротестантизма и мысли Нового времени, в отношении ее самой! Лучшим свидетельством доброкачества отдельных ее достижений была бы длительная забота последующих поколений – вопреки изменившейся ситуации – о сохранении преемственности по отношению к ее наследию. С другой стороны, было бы свидетельством упадка в богословии ее наследников, если когда-нибудь утвердилось бы мнение, что богословие уже прошло ту стадию, когда перед ним стоит задача стать «богословием Слова Божия». – По этой причине нижеследующие разъяснения имеют своей целью, позитивно восприняв осуществленный диалектической теологией (в пределах ее возможностей) вклад в преодоление естественной теологии, сопоставить его с уже установленными критическими аспектами.

В свое время выражение «богословие Слова Божия»² рассматривалось как своеобразная тавтология, указывающая на то, что бо-

¹ *Barth K. Die Menschlichkeit Gottes (Theologische Studien. Hg. v. Karl Barth 48). 1956. S. 5.*

² Оглядываясь назад, Барт обозначает этими словами начальный этап диалектической теологии (см.: Там же. S. 536 или 313).

гословие снова должно стать *богословием* – в противоположность антропологии или религиозной философии. Евангелическое богословие должно было осмыслить само себя, обосновать свою основную предпосылку: о Боге можно говорить только на основании того факта, что Бог – во Христе – говорил Сам. Такой поворот богословия к себе самому с точки зрения его богословско-исторической функции был явным образом экстренной мерой, которая не должна была превратиться в особый (наряду с другими) богословский метод¹. Ведь не существует никакого специального богословского мотива для *богословия*, есть лишь богословский мотив для свидетельства об истине в мире неверия. И если Барт, – по видимому, в большей степени, чем другие представители диалектической теологии, – все же остался верен изначально поставленным задачам (и его ориентация на Ансельма по сути дела только констатировала этот первоначальный тавтологический поворот к богословию, имеющему своей целью стать богословием Слова Божия), то, вне всякого сомнения, именно благодаря этому стремлению он сам стал в высшей степени значимым богословским и духовным событием. Барт в полной мере использовал шанс «отброшенности к первоначалам» и не только разработал проблему раскрытия предмета богословия в условиях Нового времени, но и заново погрузился в сам этот предмет.

Воспринятое повсеместно с готовностью критическое суждение Д. Бонхеффера, высказанное, по сути, уже ранее Бруннером, Гогартеном и др., согласно которому Барт в своей ориентации на Ансельма начал разрабатывать «позитивистское учение об откровении» и развил самодовлеющее церковное учение, в рамках которого «мир в определенной степени остается предоставленным самому себе»², – это критическое суждение в силу названной выше причины не может рассматриваться как последнее слово в данном вопросе. Угроза позитивистской интерпретации откровения, – и если дело действительно доходит до такого, то это означает, по сути дела, губительное возвращение естественной теологии, – есть не отличительная черта богосло-

¹ Ср. изначальное уклонение Барта от мнения, что в богословии слова Божия речь идет о некотором новом «методе» (*Barth. Das Wort Gottes. S. 198; Barth. Der Christ in der Gesellschaft* [1920; ebd. S. 3–37]. S. 10). Однако позже Барт подчеркивал, что богословие должно формироваться в соответствии с тем «методом, который предписывается Священным Писанием» (и в этом смысле – в соответствии с «богословским методом») (*Kirchliche Dogmatik. I/2. S. 6–8*).

² *Bonhoeffer. Ibid.* S. 312 и далее, 359.

вия позднего Барта, но отличительная черта богословия Нового времени вообще.

Проблема позитивистского понимания откровения выявляет кардинальный вопрос современного протестантизма: как вообще возможно богословие в условиях свойственного Новому времени сомнения в существовании Бога. Богословие, следующее позитивистскому пониманию откровения, обходит полным молчанием проникшую в восприятие действительности секуляризацию, чтобы на основании откровения, изолированного таким образом по отношению к общему сознанию истины, уверенно, но не приводя к уверенности, правильно, но не приводя к чему-то правильно-му, обосновать себя. Тот факт, что все богословие Нового времени совершенно особым образом проистекает из проблемы герменевтики, показывает, что оно совершенно особым образом предназначено к борьбе против отмеченной опасности позитивистского понимания откровения. Оно терпит в этой борьбе поражение, если говорит о Боге с помощью понятийного языка, валентность которого в эпоху Нового времени была определена антропологически. При использовании в богословии этот язык становится амбивалентным и обнаруживает навязанное присутствие богословского в антропологическом, которое не позволяет себя верифицировать в опыте и потому проявляется как непонятность.

Барт не создавал этой проблемы, он с ней столкнулся. Ведь его «Церковная догматика», которая в результате полученного от Ансельма импульса была тринитарно задумана и ориентирована на «внутритроичную» жизнь Бога, представляет собой все же знаменательную попытку преодолеть свойственную эпохе Нового времени проблему позитивизма в понимании откровения! Ибо выявленные Бартом отношения соответствия (аналогии) между движениями (внутри-) божественной жизни и движениями человеческой жизни¹ должны были сделать возможной в самом понимании действительности как раз полную секулярность. Они должны были свести на нет использование амбивалентной богословски-философской понятийной путаницы и сделать излишними устаревшие теистические предпосылки. В этом отношении «Церковная догматика» Барта была, очевидно, более перспективной, чем попытки Бруннера и Гогартена, в которых содержалось стремление к интерпретации действительности исходя из откровения, присутствующего в творении. В то же время Барт соприкасается и

¹ Ср.: *Barth. Kirchliche Dogmatik. IV/1. S. 222.*

с Бультманом, который, следуя Хайдеггеру, также отказывается от теистических предпосылок в понимании действительности.

Однако и Бруннер внес значительный вклад в преодоление естественной теологии (в форме позитивистского понимания откровения)¹. Он пошел наиболее коротким путем: для него пробуждение самосознания богословия после Первой мировой войны было в действительности лишь неизбежной экстренной мерой, которая должна была вернуть богословие к своему непосредственному предназначению – миссионерски свидетельствовать об истине². Основной мотив богословия Бруннера состоит в заботе о том, чтобы заниматься догматикой не *наряду* с различными проектами современной философской и этической мысли, но чтобы она представляла как обнаружение истины во всеобщей мысли и в соприкосновении с нею, как обнаружение права и правого в этической проблематике общества и в соприкосновении с нею. Бруннеру была чужда такая мыслительная работа, которая должна осуществляться исключительно в интересах богословия и Церкви. Характерную для диалектической теологии дистанцированность по отношению к неопротестантизму Бруннер воспринял в том отношении, что рассматривал основной герменевтический вопрос не как проблему соотношения разума и откровения, но как вопрос об отношении откровения к разуму³. В этом смысле Бруннер понимал богословие как предназначение к диаконическому сотрудничеству в решении общих духовно-нравственных задач мысли, которое осуществляется таким образом, что, с одной стороны, не возникает характерного для позитивистского подхода к откровению двойственного представления об истине, а с другой – в общее сознание истины не привносится в скрытом виде естественная теология. – Предел этим усилиям полагало конечно же то, что Бруннер не мог согласовать чисто секулярную мысль со своим богословским представлением о действительности.

¹ Позитивистское понимание откровения и проблема естественной теологии в Новое время имеют один и тот же источник и объективно находятся во взаимосвязи: обе эти реалии возникают благодаря герменевтически непреодоленному разъединению богословия и онтологии, откровения и разума. Этот распад лишает теологию откровения возможности противодействовать бесконтрольно развивающейся в понимании действительности естественной теологии. Если, кроме того, теология откровения смешивает или идентифицирует «откровение» с утерявшим значимость мировоззрением, то она сама оказывается естественной теологией.

² *Brunner. Die andere Aufgabe der Theologie. S. 273 и далее.*

³ *Brunner. Offenbarung und Vernunft. (1941) 1961². S. 9 и далее.*

Бультман и Гогартен подвергли многосторонней систематической и герменевтической рефлексии соотношение откровения и современного разума и тем самым противодействовали опасности позитивистского представления об откровении с еще большей принципиальностью, нежели Барт и Бруннер. Обоим можно вменить в заслугу, помимо прочего, то, что они обратили внимание на скрытую угрозу евангелической догматике со стороны естественной теологии на пути необдуманного использования идеологически окрашенного понятийного языка¹. Особым преимуществом их работы было то, что мысль Нового времени в ее целостности была подвергнута ими дистанцированному рассмотрению. Это сделало возможным более отчетливое понимание условий существования протестантского богословия в эпоху Нового времени, что нашло отражение наряду с прочим в программе демифологизации. – Правда, и здесь существовала опасность свести богословие к современно-секулярной интерпретации христианского благовестия, вместо того чтобы способствовать богословски-философскому постижению и прояснению самих так называемых секулярных феноменов. Положение дел было таково, что скорее довольствовались самим фактом и результатами так называемой секулярной мысли, нежели отслеживали ее проблематичное происхождение из богословски-философского развития культуры Нового времени. Поэтому, например, богословское учение о человеке, его грехе и оправдании оформлялось в условиях квалифицированной как невмешательство изоляции по отношению к результатам профанных гуманитарных наук. Если в случае с Бруннером – несмотря на его активное вторжение в общую сферу антропологии – не существовало препятствия, не позволявшие ему интегрировать секулярную мысль в богословие, то здесь имелись препятствия, не позволявшие критически проникнуть в гуманитарные науки и за счет этого проникновения обогатиться. Оба препятствия представляют собой симптомы непреодоленной современной дезинтеграции веры и мысли.

Подводя итог, можно сказать, что разнообразные импульсы диалектической теологии все же образуют довольно широкую гамму точек зрения, которые могли бы способствовать прояснению оставшихся неразработанными вопросов в сфере проблемы естест-

¹ *Bultmann R.* Das Problem der Hermeneutik. 1950 // *Glauben und Verstehen*. II. 1952. S. 211–235, здесь: S. 234; *Gogarten*. Op. cit. S. 506; *Gogarten*. Karl Barths Dogmatik // *Theologische Rundschau*. Neue Folge. 1. 1929. S. 60–80, здесь: S. 63; *Gogarten*. Gericht oder Skepsis. 1937. S. 155.

венной теологии в Новое время. От диалектической теологии, без сомнения, повеяло свежим, проясняющим ветром в область трех неудовлетворительных базовых отношений неопротестантизма к мысли Нового времени – апологетики, синтеза и размежевания. Названные понятия исчезли и не были при этом просто заменены другими (как, например, эристика, герменевтика или речь о «совершенно ином»), но были существенно уточнены. Бдительное – в равной мере как по отношению к позитивизму в понимании откровения, так и по отношению к естественной теологии – евангелическое богословие не будет игнорировать их и сегодня, но будет стремиться к тому, чтобы привести разошедшиеся в различных и противоположных по отношению друг к другу направлениях импульсы диалектической теологии в подобающем синопсисе к новому разрешению¹.

Этим разрешением конечно же стала бы не новая «естественная теология», возникающая как реакция на эру диалектической теологии. Речь по-прежнему идет о «богословии откровения», однако его «предмет» недопустимо рассматривать как истину и действительность *sui generis*, которая должна быть соотнесена с общим сознанием истины лишь вторично. Этот «предмет» – несмотря на то что он превосходит каждую единичную ситуацию и каждую единичную антропологическую проблему – *полностью* заключен в мышлении того, что должно мыслиться в настоящее время, не растворяясь в нем. Такое богословие было бы особым случаем общей мысли, а не особой мыслью, выдаваемой за общезначимую истину. Может показаться, что это всего лишь вопрос расстановки акцентов; однако от него зависит, развивается ли богословие *наряду* с психологическими, социологическими, политическими и социальными задачами современной мысли, или же оно развивается *в* них.

Было бы плохим советом рекомендовать наследникам диалектической теологии оценивать авторитет откровения в богословии ниже, вместо того чтобы принимать его в расчет последовательнее, чем это было возможно в условиях неясного или проблема-

¹ Автор надеется, что в обозримом будущем ему удастся внести свой вклад в продуктивную разработку наследия диалектической теологии с помощью более обстоятельного исследования. (Автор имеет в виду свою работу «Мысль Нового времени и раскол диалектической теологии», которая вышла в 1977 г. – *Примеч. пер.*)

² Курсивы в данном предложении принадлежат переводчику.

тичного положения по отношению к мысли Нового времени. Они поступят верно, если авторитет откровения будет в меньшей мере восприниматься как надежный исходный пункт богословской мысли, в большей же мере как не гарантированная заведомо *точка проникновения* богословия в общую мысль¹. Только так протестантское богословие сможет освободиться от доставшейся ему в наследство проблемы, заключающейся в том, что сопротивление естественной теологии – как реакция на культурно-исторические переломы – почти всегда велось путем борьбы против общего сознания истины вчерашнего дня. Только так ему удастся перейти от обороны того, что уже ушло, к критической заботе об истине сегодня. И только так ему удастся выявить позицию своей церковности как существенный пункт своей светскости, то есть в качестве мысли, *связанной* преданием Христовым, дать импульс к *свободному* и критическому размышлению о необходимом. Церковь не вправе мириться с тем, что, в то время как о безусловно затрагивающем человека *naturaliter*² говорят на нейтральном по отношению к вере языке, современный мир становится все более неверующим и безбожным, а богословие – все более самодовлеющим и «предметным».

V

В нижеследующих десяти тезисах содержится попытка обрисовать богословие откровения, находящееся по ту сторону как «позитивистского представления об откровении», так и «естественной теологии».

1. Богословские положения, которые никак не связаны с антропологической мыслью или общим вопрошанием об истине своего

¹ Здесь имеется в виду вопрос об авторитете Слова Божия. Подлинный авторитет Слова Божия даже формально проявляется в том, что оно никак не соотносится с изначально установленной или с имеющей быть установленной претензией на авторитет всех других, человеческих «слов». Преданному за грехи Христу соответствует предаваемое за эти «слова», пренебрегаемое неверием Слово Божие. Нельзя сказать, что в диалектической теологии имела место недооценка авторитетной, но при этом не авторитарной, сущности Слова Божия. Но, по моему мнению, она все-таки не была здесь выявлена в полной мере по причине методической ориентации на «*deus dixit*» (Бог сказал (*лат.*). – *Пер.*) или на безапелляционный авторитет «керигмы». Поэтому новый вопрос об «историческом Иисусе», поставленный последующим поколением богословов, был ничем иным, как одной из первых попыток вновь утвердить богословие на авторитете.

² По природе (*лат.*). – *Примеч. пер.*

времени, не имеют никакого отношения также и к откровению. Истина откровения нерасторжимо связана – и в отношении языка, и в отношении предмета – с той ситуацией, в которой о ней вопрошается. Откровение, искомое в Священном Писании, само по себе не есть истина, оно лишь вводит в истину. Истина одна.

2. Как подсказывает опыт, богословские положения соответствуют истине откровения только в том случае, если они не растворяются в «духе эпохи», но, напротив, вопрошают об истине еще более радикально, чем это отвечало бы общераспространенному сознанию истины.

3. Богословские положения, не участвующие ответственно в мысли, вопрошании и познании своего времени или, несмотря на все противодействие, не входящие в это общее духовное усилие, действуют в соответствии с «позитивистским представлением об откровении» и *потому* представляют собой естественную теологию. Богословские положения, приспособляющиеся к тому, что считается общим сознанием истины своего времени, идентифицирующие себя с определенной идеологией, действуют в дурном смысле слова «апологетически» и *потому* представляют собой естественную теологию.

4. Богословские положения функционируют на узкой грани между позитивистским пониманием откровения и идеологией.

5. Нет ничего априори подозрительного в том, что культурно-исторические переломы и в богословии влекут за собой поворот, некий богословски-исторический перелом. Активное участие богословия в артикуляции и критической рецепции духовно нового в истории является предпосылкой того, что дело Евангелия представляется правильно и понятно.

6. Но априори подозрительно, когда новое богословское поколение утверждает, что оно больше не ориентируется, подобно прежнему богословию, на считающееся актуальным мировоззрение, но исходит исключительно из откровения. *Сейчас-де* мировоззрение непременно соизмеряется с откровением, прежде же откровение соизмерялось с господствующим мировоззрением. Такие недифференцированные подозрения в адрес целых веков богословия, как правило, скрывают объективную герменевтическую ситуацию, в особенности применительно к богословию Нового времени. Собственная зависимость от новых мировоззренческих импульсов остается незамеченной.

7. Правильно понятое богословие откровения относится к духовным и политическим переломам или революциям критичес-

ки. Оно может содействовать их ускорению, но, с другой стороны, оно выступает и как поборник некоторых взглядов, которые сегодня опрометчиво отвергаются как «мысль вчерашнего дня». Оно преодолевает односторонность таких переломов, изобличает как бегство осуществляемый в противоречии с духом отцов поворот – к новым крайностям. Оно анализирует и объективирует неосмотрительные духовные ориентиры и решения¹. Такое «богословие традиции» посвящает себя не устаревшим, а вытесненным вещам, тому, что оказывается насильственно заезженным по причине коллективной несостоятельности.

8. Правильно понятое богословие откровения не довольствуется тем, чтобы устремлять свой взгляд в прошлое с целью исправления допущенных ранее ошибок. Недостаточно ему и неустанного реагирования на общедуховные изменения (для того чтобы сформулировать Евангелие в соответствии с запросами времени). Скорее оно представляет собой «богословие обновления» (Innovation), поскольку, пробиваясь через иллюзии времени, оно пытается понять и охватить действительные проблемы сегодняшнего дня и объективные возможности и требования жизни дня завтрашнего. Так, силою веры в отпускающее грехи Евангелие(!) богословие оказывается пророчески и предвосхищающе вооруженным против вызванного разочарованиями прошлого нового ослепления. Предвосхищается при этом, правда, не эсхатон, не Божия – во Христе уже присутствующая – будущность, но та человеческая возможность, которая должна быть реализована уже сегодня.

9. Если богословие, осмысляя событие Христа, в отношении утопистов выступает, подчеркивая значение опыта как «вчерашнее», в отношении вечно вчерашнего, подчеркивая значение возможности, – как «сегодняшнее» и, наконец, в отношении маловерно цепляющихся за данное, за status quo – как «будущее», то оно отвечает своему предназначению, соответствует откровению, перестает быть богословием все новых связей, выражаемых генитивом или союзом «и», и создает, преодолевая сопротивление, пространство для истины как обнаруживающегося по ту сторону иллюзии «совершенно иного». Такое богословие является одно-

¹ Образность К. Гестриха в данном месте практически невозможно отразить в переводе. Переведенное на русский язык как «неосмотрительные» немецкое слово kurzschlüssige буквально означает «имеющие характер короткого замыкания», а соответствующее «ориентирам» Weichenstellungen – «установки железнодорожных стрелок». – *Примеч. пер.*

временно и *духовным* событием. Для него речь идет не об истине или гуманности *sui generis*, но о том, чтобы перед лицом лжи, косности, законничества и боязливости истина и гуманность вообще сохранили шанс на существование.

10. Если богословие, осмысляя событие Христа, в ситуации неверия воодушевляет к вере и в ситуации лжи осмеливается на истину, в ситуации иллюзии – на действительность, в ситуации бесчеловечности – на человечность, оно становится, наконец, *церковным* богословием. Если богословие возвращает обратно и оживляет вытесненное, насильственно заезженное и в то же время обнаруживает себя как силу обновления, то оно создает не допускающее смещения с неопределенным плюралистическим релятивизмом свободное пространство, делающее возможным общение разъединенных в жизни общества групп и поколений. В этом живущем надеждой на Святого Духа усилии богословие становится тем, чем оно должно быть: функцией Церкви.

ДИТРИХ БОНХЕФФЕР

(1906–1945)



Дитрих Бонхеффер родился 4 февраля 1906 г. в Бреслау. В период с 1923 по 1928 г. он учится на богословских факультетах университетов Тюбингена и Берлина. На становление Бонхеффера заметное влияние оказал Адольф фон Гарнак, а позже – Карл Барт. В 1927 г. Бонхеффер защищает превосходную диссертацию по экклезиологии «*Communio Sanctorum*», а годом позже выдерживает экзамен для пасторского служения (так называемый первый богословский экзамен). За экзаменом последовала пасторская практика, т. е. викариат в Барселоне. В 1930 г. за работу «Акт и бытие» Бонхеффер удостоивается ученой степени *dكتور habilitatus*.

Поскольку он все еще слишком молод для пастырского служения, ему выделяют годовую стипендию для учебы в Нью-Йорке. В последующие годы Бонхеффер посвящает себя экуменической работе и проявляет себя сторонником пацифизма. До 1933 г. он служит в качестве студенческого пастора в Высшей технической школе Берлина. В период с 1933 по 1935 г. он пастор немецкой общины в Лондоне. В 1935 г. Бонхеффер становится руководителем проповеднической семинарии в местечке Финкенвальде, относящейся к основанной Мартином Нимёлером и другими так называемой Исповедующей Церкви. В 1936 г. (по 1941 г.) Бонхеффер лишается права преподавания, более того – получает запрет проповедовать и публиковаться. В 1939 г. братский совет Исповедующей Церкви уполномочивает его выехать за границу по делам экуменического движения, стремясь уберечь его от военной службы и предоставить возможность к эмиграции. Однако Бонхеффер, повинувшись зову совести, возвращается обратно в Германию и принимает участие в движении Сопротивления против Гитлера. В 1943 г. он подвергается аресту. 9 апреля 1945 г. по приказу фюрера Бонхеффер был казнен в концлагере Флоссенбург.

Центр богословия Бонхеффера образует проблема реальности Иисуса Христа в этом мире. Его главное экклезиологическое положение гласит: «Христос, существующий как община». Участие в церковной

борьбе приводит его к таким понятиям, как «последование», «послушание», «исповедание», и позволяет ему осознать различие между ни к чему не обязывающей «дешевой» благодатью и призывающей к действию и страданию «дорогой» благодатью. Впоследствии данная тема преобразуется в вопрошание о реальности господства Христа над миром, тем миром который стал неверующим и «совершеннолетним».

В настоящую хрестоматию включены следующие тексты:

- *Bonhoeffer Dietrich. Die teure Gnade // Bonhoeffer Dietrich. Nachfolge. Gütersloh, 2002. S. 29–43.*
 - *Bonhoeffer Dietrich. Bild Christi // Nachfolge. S. 297–304.*
-

Книга Дитриха Бонхейффера «Последование»

В книге «Последование», перевод двух глав которой (первой и последней) приводится ниже, Бонхейффер предложил свое толкование на Нагорную проповедь Спасителя. Впервые он упоминает о работе над этим сочинением в письме от 28 апреля 1934 г., написанном им из Лондона, где он проходил тогда пасторское служение: «Национал-социализм принес с собой конец Церкви в Германии. И хотя я всеми силами работаю на стороне церковной оппозиции, мне совершенно ясно, что *эта* оппозиция есть не более чем переходный этап к оппозиции совсем иного рода... Настоящая борьба, которая начнется, возможно, позже, должна заключаться просто в верующем устроении... Я думаю, что решающее значение здесь имеет Нагорная проповедь... Последование за Христом — что оно означает, мне хотелось бы это знать. Оно не исчерпывается нашим понятием веры. Я как раз сейчас работаю над одним сочинением...»¹ О толковании на Нагорную проповедь идет речь также в письме Бонхейффера Рейнхольду Нибуру от 13 июля того же года: «Я работаю сейчас над сочинением, которое посвящено Нагорной проповеди...»²

Вскоре теоретические размышления Бонхейффера оказываются востребованными на поприще церковной практики. В марте 1934 г. епископ Рейха Людвиг Мюллер, являвшийся сторонником правящей нацистской партии, приостанавливает работу всех проповеднических

¹ *Bonhoeffer D. Werke. Bd. 13. London, 1933–1935; München, 1994. S. 128.*

² *Ibid. S. 171.*

семинарий (учебных заведений Евангелической Церкви) на территории Пруссии. И тогда оппозиционная, так называемая Исповедующая Церковь задается вопросом об учреждении своих собственных школ по подготовке пасторов. Бонхеффер приглашается возглавить одну из них. В сентябре 1934 г. он дает свое согласие стать директором проповеднической семинарии Земли Берлин-Бранденбург. Вероятно, в это же время Бонхеффер решает использовать свои наброски о Нагорной проповеди в качестве материала для лекционных курсов этой семинарии. Уже в апреле 1935 г. он начинает читать в местечке Цингсхоф соответствующий цикл лекций по Новому Завету. В июне семинария перемещается в городок Финкенвальде (недалеко от Штеттина), где Бонхеффер последовательно читает пять полугодовых курсов, так или иначе затрагивающих тематику «Последования». Тогда же, во время зимнего семестра 1935/36 гг., он читает аналогичный курс в Берлинском университете. Но уже в августе 1936 г. министерство образования Третьего рейха лишает Бонхеффера права на преподавательскую деятельность.

Лекционный курс Бонхеффера по Новому Завету, как это следует из сохранившихся записей, состоял из толкования на те синоптические места, в которых повествуется о призвании к последованию за Христом, а также из рассмотрения Нагорной проповеди. В последующих курсах он обращается к соответствующим местам остальных книг Нового Завета, в особенности — посланий ап. Павла. В годовом отчете 1936 г. Бонхеффер перечисляет все прочитанные им циклы лекций: «После первого курса по Новому Завету, посвященного “Последованию за Христом” (1935), были прочитаны следующие курсы: “Видимая Церковь” — во втором семестре (1935/36), “Новая жизнь по апостолу Павлу” — в третьем семестре (1936) и “Конкретная этика у апостола Павла” — в текущем семестре (1936/37)»¹. Последний прочитанный Бонхеффером курс в семинарии Финкенвальде назывался: «Построение и воспитание общины в Новом Завете». Многие из этих лекций в переработанном виде вошли впоследствии в книгу «Последование»².

Рассматриваемая работа представляет собой важную веху в формировании христологии Бонхеффера. Уже в первой главе «дорогая благодать» определяется христологически — она есть «вочеловечение Бога» в противоположность «дешевой благодати», «благодати без живого, ставшего человеком Иисуса Христа». То есть благодать есть воче-

¹ *Bonhoeffer. Werke. Bd. 14. Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*; München, 1996. S. 260.

² Более подробно об этом см.: *Kuske M., Tödt I. Vorwort der Herausgeber // Bonhoeffer. Werke. Bd. 4. Nachfolge. München, 2002. S. 7–17, здесь: S. 10–12.*

ловечение Иисуса Христа и проистекающий из этого факта призыв к следованию за Христом.

Далее, последование зависит от призыва Христа, причем Христос призывает человека «без какого-либо дальнейшего посредничества». Это означает, что призыв Христа является тем единственным, что обладает непосредственностью, в то время как «учение, принцип, система» и «рефлексия» утрачивают свою опосредующую функцию. Следующий за Христом видит только Его одного. «Христос освободил человека из состояния его непосредственности по отношению к миру и поставил в состояние непосредственности по отношению к Самому Себе». Бонхеффер называет в этом контексте Христа посредником: Христос «есть посредник, не только между Богом и человеком, но также между человеком и человеком, между человеком и действительностью. Ибо весь мир сотворен через Него и для Него (Ин 1. 3; 1 Кор 8. 6), потому Он есть единственный посредник в мире. С [вочеловечения] Христа не существует больше непосредственного отношения человека — ни по отношению к Богу, ни по отношению к миру; Христос желает быть посредником». Данное высказывание может считаться ключевым, центральным положением всей книги¹.

О христологической направленности «Последования» красноречиво свидетельствует также ее заключительная глава «Образ Христа». На разлад между человеком и Богом во грехе Бог отвечает восстановлением Своего образа в человеке. Образу «выдуманного Бога», представляющему собой искажение образа Божия, Бог противопоставляет Свой образ во Христе. Поскольку человек не в состоянии вернуть себе то, что он утратил, Бог Сам стал тем Образом, которым был призван быть человек. И последователь должен отождествиться с образом «послушного, страдающего раба Божия на Кресте», чтобы понести также и преображенный образ Иисуса. В этих словах намечаются принципы «Этики» Бонхеффера, заключающиеся в созвонии с Распятым и Воскресшим.

Следующий за Христом не только слышит, но и видит Его. «Следующий взирает только на того, кому он следует». Об этом последовании, которое осуществляется не в слышании только, но и в видении, Бонхеффер говорит в заключительном предложении своей книги как о «подражании Богу». Следующий за Христом есть подражатель Бога. Последование ведет в конечном итоге к Богу, но оно осуществляется только со Христом и через Христа, ибо только Он есть центр и посредник.

¹ См.: Feil E. Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis. München, 1971. S. 182.

ДОРОГАЯ БЛАГОДАТЬ

Дешевая благодать – смертельный враг нашей Церкви. Наша борьба сегодня – это борьба за дорогую благодать.

Дешевая благодать – это благодать как уцененный товар, уцененное отпущение грехов, уцененное утешение, уцененное таинство; благодать как неисчерпаемое хранилище Церкви, из которого легкомысленными руками можно бездумно и безгранично расточать; благодать без цены, без стоимости. Ведь сущность благодати как раз будто в том и состоит, что счет уже заранее погашен. А по уже оплаченному счету можно все получить даром. Бесконечно велики понесенные расходы, оттого бесконечно велики и возможности их использования и расточительства. И что это была бы за благодать, которая не является дешевой?

Дешевая благодать – это благодать как учение, как принцип, как система; это отпущение грехов как общепринятая истина, это любовь Божия как христианская идея Бога. Кто с этим соглашается, тот уже получил отпущение своих грехов. Церковь, которая содержит такое учение о благодати, через него уже причастна благодати. В такой Церкви мир находит дешевое прикрытие своих грехов, в которых он не раскаивается, а освободиться от которых он и подавно не желает. Поэтому дешевая благодать – это отрицание живого слова Божия, отрицание вочеловечения Слова Божия.

Дешевая благодать – это оправдание грехов, а не грешника. Поскольку благодать все совершает в одиночку, то все может остаться по-старому. «Наш труд является тщетным». Мир остается миром, и мы остаемся грешниками «и в лучшей жизни»¹. В таком случае христианин пусть живет так же, как и мир, уравнивается с миром во всем и не дерзает – предаваясь ереси мечтательности! – проводить под благодатью иную, нежели во грехе, жизнь! Пусть он остерегается неистовствовать против благодати, осквернить великую дешевую благодать и учредить новое служение букве, пытаясь послушно жить по заповедям Иисуса Христа! Мир оправдан благодатью, поэтому – ради значительности этой благодати! для того, чтобы не противиться этой незаменимой благодати! – пусть христианин живет так же, как и остальной мир. Конечно, он охотно совершил бы что-нибудь необыкновенное; вне всякого сомнения, для него тяжелее всего отказаться от этого и быть вынужденным жить по-мирски.

¹ Цитата из второй строфы песни Мартина Лютера «Из глубины воззвал я к Тебе».

Но он должен пойти на этот отказ, совершить это самоотречение и не отличаться от мира своею жизнью. Он должен предоставить благодати быть действительно благодатью в такой мере, чтобы он не разрушил веру мира в эту дешевую благодать. Однако христианин в своей обмирщенности, в состоянии этого необходимого отречения, которое он должен совершать ради мира – или нет, ради благодати! – пусть пребывает спокойным и уверенным в обладании этой благодатью, которая совершает все в одиночку. Итак, христианин пусть не следует за благодатью, но утешается ею. Вот что такое дешевая благодать, являющаяся оправданием греха, а не преисполненного раскаяния грешника, который оставляет свой грех и отвращается от него; это не такое отпущение греха, которое разлучает с грехом. Дешевая благодать – это милость, которую мы имеем по отношению к самим себе¹.

Дешевая благодать – это проповедь отпущения грехов без покаяния, это крещение без вхождения в общину, это причащение без исповедания грехов, это разрешение от грехов без личной исповеди. Дешевая благодать – это благодать без последования, благодать без креста, благодать без живого, вочеловечившегося Иисуса Христа.

Дорогая благодать – это сокровище, скрытое в поле, ради которого человек идет и с радостью продает все, что у него было; это драгоценная жемчужина, ради которой купец отдает все свое добро; это царство Христово, ради которого человек вырывает тот глаз, который его соблазняет, это призыв Иисуса Христа, отвечая на который ученик оставляет свою сеть и следует за Ним.

Дорогая благодать – это Евангелие, которого постоянно нужно искать, это дар, о котором нужно просить, это дверь, в которую нужно стучаться.

Она дорога, ибо призывает к последованию, она благодать, ибо призывает следовать за *Иисусом Христом*; она дорога, ибо стоит человеку жизни, она благодать, ибо только она ему жизнь и дарует; она дорога, ибо проклинает грех, она благодать, ибо оправдывает грешника. Но прежде всего дорога эта благодать потому, что она дорого обошлась Богу, потому что она стоила Богу жизни его Сына – «вы куплены дорогою ценою»² – и потому, что для нас не

¹ Здесь Бонхеффер обыгрывает два разных значения слова Gnade. В обыденном словоупотреблении оно означает милость, пощадy, в религиозном контексте – именно благодать. – *Примеч. пер.*

² 1 Кор 6. 20.

может быть дешевым то, что дорого Богу. Благодать она прежде всего потому, что для Бога Его Сын не был слишком дорогой платой за нашу жизнь, но Он отдал его за нас. Дорогая благодать – это вочеловечение Божие.

Дорогая благодать – это благодать как святыня Божия, которую нужно оберегать от мира, которую нельзя бросать псам; она есть поэтому благодать как живое слово, слово Бога, которое Он сам изрекает, как Ему Самому угодно. Мы встречаемся с ним как с милостивым призывом следовать за Христом, оно приходит как прощающее слово к напуганному духу и к разбитым сердцам. Дорогая благодать, ибо она принуждает человека возложить на себя иго последования за Христом, она благодать, ибо Иисус говорит: «иго мое благо, и бремя мое легко».

Дважды прозвучал призыв, обращенный к Петру: «Следуй за мной!». Это было первое и последнее слово Иисуса своим ученикам (Мк 1. 17; Ин 21. 22). Вся жизнь Петра пролегает между этими двумя призывами. Первый раз на Геннисаретском озере Петр позову Иисуса оставил свои сети, свое занятие и последовал Его слову. В последний раз Воскресший опять встречает Петра на Геннисаретском озере за его старым занятием, и это вновь означает: «Следуй за мной!». Между этими двумя призывами пролегла целая жизнь ученика в последовании за Христом. А в центре этого последования – исповедание Иисуса Христом Божиим. Одно и то же было возвещено Петру трижды: в начале, в конце и у Кесарии Филипповой, а именно то, что Христос – его Господь и Бог. Одна и та же благодать Христова призывает его: «Следуй за мной!» и открывается ему в исповедании Христа Сыном Божиим.

Трижды слышал Петр на своем пути призыв благодати, трижды единая благодать возвещалась по-разному. Это была собственная благодать Христа и уж конечно же не такая благодать, которую бы ученик приписал сам себе. Одна и та же благодать Христова заставила ученика оставить все ради последования, подвигла его к исповеданию, которое должно было всему миру показаться богохульством, и призвала отвергнувшегося Петра к вершинному общению мученичества, очистив его тем самым от всех грехов. Благодать и последование неразрывно связаны в жизни Петра. Он принял дорогую благодать.

С распространением христианства и с возрастанием обмирщения Церкви осознание дорогой благодати постепенно утрачивается. Мир был христианизирован, благодать стала всеобщим достоянием. Ее можно было получить дешево. И все же Римская

Церковь сохранила некий остаток первоначального знания. Решающую роль сыграло то, что монашество не отделилось от Церкви и что у Церкви хватило мудрости монашество потерпеть. Здесь, на краю Церкви, было то место, где сохранялось сознание того, что благодать дорого стоит, что благодать включает в себя последование. Люди оставляли ради Христа все, что они имели, и пытались в повседневном подвиге следовать суровым заповедям Иисуса. Так монашеская жизнь стала живым протестом против обмирщения христианства, против удешевления благодати. Однако, терпя этот протест и не допуская решительного столкновения, Церковь релятивировала его и даже извлекла из него оправдание своей собственной обмирщенной жизни, так как монашеская жизнь стала теперь лишь особым выбором единиц, следовать которому не был обязан весь церковный народ. Губительное ограничение действия заповедей Иисуса только определенной группой особо квалифицированных людей привело к разделению христианского пути на послушание высшей и низшей степени. Благодаря этому получилось так, что при каждой следующей атаке на обмирщение Церкви указывалось на возможность избрания внутри Церкви монашеского пути, наряду с которым возможность избрания другого – более легкого – пути оставалась в полной мере оправданной. Таким образом, сохранение раннехристианского понимания дорогой благодати, которому суждено было благодаря монашеству уцелеть в Римской Церкви, парадоксальным образом способствовало лишь крайнему оправданию обмирщения Церкви. При этом решительная ошибка монашества заключалась не в том, что оно – при всем содержательном недопонимании воли Иисуса – последовало благодатной дорогой сурового последования. Скорее монашество существенно отделилось от христианства¹ потому, что оно позволило стать своему пути лишь особенным свободным выбором немногих и тем самым заслуживающим особой похвалы.

Когда Бог во время Реформации через своего раба Мартина Лютера вновь возродил Евангелие о чистой, дорогой благодати, то он провел его через монастырь. Лютер был монахом. Он оставил

¹ У Бонхеффера использовано не существительное *das Christentum* (христианство), а субстантивированное прилагательное среднего рода *das Christliche* (христианское). Поэтому русский перевод данного места, представляющий неизбежным по стилистическим соображениям, по смыслу оказывается несколько более жестким и радикальным, нежели немецкий оригинал. – *Примеч. пер.*

все и пожелал последовать за Христом с совершенным послушанием. Он отрекся от мира и пошел путем христианского подвига. Он учился послушанию Христу и его Церкви, он знал, что только тот, кто пребывает в послушании, способен верить. Призыв в монастырь стоил Лютеру всей его жизни. Лютер был сокрушен на своем пути Самим Богом. Бог показал ему через Писание, что последование за Христом не является заслуживающей похвалы прерогативой немногих, но Божией заповедью для всех христиан. Смиренный труд последования сделался в монашестве заслуживающим вознаграждения делом святых. Самоотречение последователя раскрылось здесь как крайнее духовное самоутверждение благочестивых. Тем самым мир ворвался в монашескую жизнь и самым опасным образом стал вновь проявлять свое действие. Бегство монаха из мира превратилось в наиболее утонченную любовь к миру. В этом крушении последней возможности проводить благочестивую жизнь Лютер обрел благодать. Он увидел в крушении монашеского мира протянутую во Христе спасительную руку Божию. Он обрел благодать по вере в то, что «наше усилие напрасно, даже и в лучшей жизни». Это была дорогая благодать, которая даровала ему себя, которая разбила все его существование. Он должен был во второй раз оставить свои сети и последовать. В первый раз, когда он ушел в монастырь, он отказался от всего, не отказался лишь от самого себя, своего благочестивого Я. В этот раз он был лишен и этого. Он последовал не ради собственного вознаграждения, но только за Божией благодатью. Ему не было сказано: хотя ты и грешил, но теперь все прощено, оставайся и дальше там, где ты был, и утешайся дарованным прощением! Лютер был вынужден оставить монастырь и вернуться в мир не потому, что мир будто бы сам по себе был хорош и свят, но из-за того, что монастырь был не что иное, как мир.

Возвращение Лютера из монастыря обратно в мир означало наиболее острое наступление на мир, которое только предпринималось со времен раннего христианства. То отречение, которое монах противопоставлял миру, было детской игрой в сравнении с тем отречением, которое мир познал через возвратившегося в него. Наступление приобрело теперь фронтальный характер. Последование Христу должно было теперь осуществляться посреди мира. То, что раньше практиковалось как что-то из ряда вон выходящее в особых условиях и среди послаблений монастырской жизни, стало теперь необходимым и заповеданным для каждого христианина этого мира. Совершенное послушание заповеди

Иисуса должно было осуществляться в повседневной, трудовой жизни. Благодаря этому конфликт между жизнью христианина и жизнью мира обострился невиданным образом. Христианин стал насаждать на мир. Это был рукопашный бой.

Нельзя более роковым образом ошибиться в понимании дела Лютера, чем подумав, что, открыв для себя Евангелие чистой благодати, он провозглашал в мире некое льготное следование заповеди Иисуса; что реформаторское открытие было канонизацией, оправданием мира через покрывающую все благодать. Напротив, деятельность христианина в мире оправдывается для Лютера только тем, что в ней протест против мира заявлен с крайней остротой. Христианин получил от Евангелия новые права лишь поскольку его повседневная жизнь осуществляется как последование Иисусу. Не оправдание грехов, но оправдание грешника было причиной возвращения Лютера из монастыря. Лютеру была дарована дорогая благодать. Это была благодать, ибо она была водой на жаждущей земле, утешением страха, освобождением от рабства самовольно выбранного пути, оставлением всех грехов. Дорогой была эта благодать, ибо она не освободила от труда, а бесконечно обострила призыв к последованию. Но именно в том она была дорогой, в чем она являлась благодатью, и в том, в чем она являлась благодатью, она была дорогой. Это была тайна реформаторского Евангелия, тайна оправдания грешника.

И все же победителем в истории Реформации оказалось не познание Лютером чистой, дорогой благодати, но чуткий религиозный инстинкт человека к тому, как можно добиться благодати наиболее дешевым путем. Необходимо было лишь совсем легкое, почти незаметное смещение акцента для того, чтобы было совершено наиболее опасное и пагубное дело. Лютер учил тому, что человек даже в своих наиболее благочестивых путях и делах не может устоять перед лицом Божиим, поскольку, в сущности, он всегда ищет лишь самого себя. В этом бедственном положении он получил по вере благодать свободного и безусловного отпущения всех грехов. Лютер знал при этом, что ему эта благодать стоила жизни и стоит жизни ежедневно, ибо эта благодать не освободила его от последования, но, напротив, лишь еще больше утвердила в нем. Когда Лютер говорил о благодати, он всегда имел в виду и свою жизнь, которая только благодаря этой благодати стала всецелым послушанием Христу. Он совершенно не мог говорить о благодати как-нибудь иначе, но только так. Лютер говорил о том, что все совершает только благодать, и дословно так повторяли это

и его ученики, с той единственной разницей, что они очень скоро опустили и перестали предполагать и высказывать то, что Лютер всегда предполагал как само собой разумеющееся, а именно последование. И действительно, Лютеру не нужно было подчеркивать последование как-то особо, поскольку он всегда говорил как человек, которого благодать привела к тяжелейшему последованию за Иисусом. Учение учеников было, таким образом, безупречно с точки зрения учения Лютера, и тем не менее это учение явилось концом и уничтожением Реформации как откровения дорогой благодати Божией на Земле. Из оправдания грешника в мире получилось оправдание греха и мира. Из дорогой благодати получилась дешевая благодать без последования.

Если Лютер говорил, что наши усилия напрасны даже в лучшей жизни, и поэтому перед Богом ничто не имеет значения, кроме «милости и благосклонности прощать грехи», то говорил он это, как тот, кто осознавал себя до этого мгновения и уже в само это мгновение вновь призванным к последованию за Иисусом, к оставлению всего, что у него было. Познание благодати было для него последним решительным разрывом с грехом его жизни и никогда не было его оправданием. В принятии оставления грехов оно явилось последним радикальным отказом от жизни по собственной воле и потому само по себе серьезным призывом к последованию. Оно было для него каждый раз «результатом» – разумеется, Божиим, а не человеческим. Но потомки превратили этот результат в принципиальную предпосылку некоего расчета. В этом-то и была вся беда. Если благодать – дарованный самим Христом «результат» христианской жизни, эта жизнь ни в коей мере не освобождается от последования. Если же благодать является принципиальной предпосылкой моей христианской жизни, то тем самым я уже заранее получил оправдание моих грехов, которые я совершаю, живя в мире. И теперь на основании этой благодати я могу грешить, ведь мир оказывается принципиально оправданным через эту благодать. А потому я пребываю, как и ранее, в моем гражданско-мирском состоянии, все остается по-старому, и я могу быть полностью уверен, что меня покрывает благодать Божия. Под этой благодатью весь мир стал «христианским», однако христианство под этой благодатью удивительным образом превратилось в мир. Конфликт между христианской жизнью и гражданско-мирской деятельностью исчез. Христианская жизнь состоит в том, что я живу в мире и как мир, ни в чем от него не отличаясь, поскольку вообще ничто – по причине благодати! – не может меня от него

отличить, но в установленное время я перемещаюсь из мирского пространства в пространство церковное, чтобы иметь возможность убедиться в отпущении моих грехов. Я освобожден от последования за Иисусом посредством той дешевой благодати, которая должна быть признана злейшим врагом последования, которая ненавидит и хулит истинное последование. Благодать как предпосылка – это самая что ни на есть дешевая благодать; благодать как результат – дорогая благодать. Страшно осознавать то, как много зависит от того, каким образом высказывается и используется та или иная евангельская истина. Это то же самое слово об оправдании одной лишь благодатью, однако ложное употребление того же самого положения ведет к полному разрушению его сути.

Когда Фауст в конце жизни говорит в своей работе о познании: «И вижу все ж, что не дано нам знанья»¹, – это результат и нечто совершенно иное по сравнению с тем, когда эта же фраза произносится студентом-первокурсником для оправдания собственной лени (Кьеркегор). Как результат это высказывание истинно, но как предпосылка оно является самообманом. Это значит, что познание не может быть отделено от той экзистенции, в которой оно обретоно. Лишь тот, кто в последовании за Иисусом отказался от всего, что у него было, имеет право сказать, что он оправдан только по благодати. Он осознает сам призыв к последованию как благодать и благодать как этот призыв. Тот же, кто хочет с помощью этой благодати освободиться от последования, обманывает самого себя.

Однако не подходит ли сам Лютер до опасной близости к такому полностью извращенному пониманию благодати? Что это значит, когда Лютер говорит: «*Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo*» – «Греши смело, но веруй и радуйся о Христе еще смелее»? Итак, ты пребываешь во грехе и никогда не перестанешь грешить; будь ты монах или мирянин, хочешь ли ты быть благочестивым или злым, ты не избежишь сетей мира, ты грессишь. Поэтому гресси смело – и как раз благодаря явившейся благодати! Не является ли это неприкрытым провозглашением дешевой благодати, вольной грамотой для греха, отказом от последования? Не есть ли это кощунственное подстрекательство на основании благодати к преднамеренному греху? Может ли быть более дьявольское уничижение благодати, чем согрешать по дарованной Богом благодати? Разве не прав католический катехизис, когда видит здесь грех против Святого Духа?

¹ Перевод Н. А. Холодковского.

Правильное понимание этого вопроса всецело основывается на различении результата и предпосылки. Если выражение Лютера становится предпосылкой теологии благодати, то в этом случае провозглашается дешевая благодать. Однако для правильного понимания высказывания Лютера нужно его рассматривать не как начало, но непременно как завершение, как результат, как завершающий этап, как самое последнее слово. Рассматриваемое как предпосылка, высказывание *ресса fortiter* превращается в этический принцип; принципу благодати должен соответствовать принцип *ресса fortiter*. Это оправдание греха. Так высказывание Лютера превращается в свою противоположность. «Греши смело» – это могло быть для Лютера только самым крайним выходом из положения, утешением для того, кто познает на основании своего опыта последования, что он не может стать безгрешным, кто из-за боязни греха сомневается в Божией благодати. Для него «греши смело» не является принципиальным оправданием его непокорной жизни. Для него это Евангелие благодати Божией, перед которым мы всегда и в любом состоянии оказываемся грешниками и которое ищет и оправдывает нас именно как грешников. Исповедуй смело свой грех, не пытайся убежать от него, но «веруй еще смелее». Ты грешник, ну так будь грешником и не стремись стать кем-то другим, нежели ты есть, становись же каждый день грешником и делай это смело. К кому же еще может быть обращено такое высказывание, как не к тому, кто ежедневно всем сердцем отрекается от греха, кто ежедневно отказывается от всего, что препятствует ему в последовании за Иисусом и кто безутешен в своей каждодневной неверности и в своем грехе? Кто другой может это слушать, не опасаясь за свою веру, как не тот, кто посредством такого утешения осознает себя вновь призванным к последованию за Христом? Так высказывание Лютера, рассматриваемое как результат, становится дорогой благодатью, которая одна только благодатью и является.

Благодать как принцип, *ресса fortiter* как принцип, дешевая благодать – все это оказывается в конечном счете лишь новым законом, который не помогает и не освобождает. Благодать как живое слово, *ресса fortiter* как утешение в испытании и призыв к последованию, дорогая благодать – только это является той чистой благодатью, которая действительно отпускает грехи и избавляет грешника.

Как вороны собрались мы вокруг трупa дешевой благодати, от нее восприняли мы тот яд, который умертвил в нас последо-

вание за Иисусом. Правда, учение о чистой благодати пережило ни с чем не сравнимый апофеоз, чистое учение о благодати стало самим Богом, самой благодатью. Везде слова Лютера, и, однако же, они превращены из истины в самообман. Если наша Церковь содержит лишь учение об оправдании, тогда она, конечно же, является оправданной Церковью! – вот, что это значит. Итак, подлинное наследие Лютера должно было опознаваться в том, что благодать становилась столь дешевой, насколько это возможно. Лютеровским должно было считаться то, что последование за Христом предоставлялось законникам, реформатам¹ или мечтателям – и все это ради благодати, – что оправдывался мир, а христиане, последовавшие за Христом, провозглашались еретиками. Народ был христианским, сделался лютеранским, но за вычетом последования, то есть по слишком низкой цене. Дешевая благодать победила.

Но знаем ли мы, что эта дешевая благодать, по большому счету, оказалась немилосердна к нам? Является ли та цена, которую мы должны платить сегодня, переживая развал организованных церквей, чем-то иным, нежели следствием слишком дешево приобретенной благодати? Благовестие и таинства раздавались за бесценок, совершались крещение, конфирмация, отпускались грехи всему народу, без всяких вопросов и условий, святыня раздавалась по человеческой любви насмешникам и неверующим, потоки благодати изливались без предела, призыв же к суровому последованию за Христом слышался все реже. Куда исчезло сознание ранней Церкви, которая с помощью института оглашения так тщательно оберегала границу между Церковью и миром, так заботливо стояла на страже дорогой благодати? Куда пропали предостережения Лютера против такой проповеди Евангелия, которая только утверждает человека в его безбожной жизни? Когда мир был еще ужаснее и безнадежнее христианизирован, чем сейчас? Что такое 3000 саксов, умерщвленных Карлом Великим телесно, по сравнению с миллионами душ, умерщвленных сегодня? На нас исполнилось то, что грехи отцов взыскиваются с детей до третьего и четвертого колена. Дешевая благодать оказалась весьма безжалостной к нашей Евангелической Церкви.

Несомненно, для многих из нас дешевая благодать оказалась немилосердной и в личном плане. Она не открыла нам путь ко

¹ Т.е. представителям швейцарской Реформации – последователям Кальвина и Цвингли. – *Примеч. пер.*

Христу, но, напротив, закрыла его. Она не призвала нас к последованию, но лишь утвердила в непослушании. И разве не было безжалостным и жестоким, что когда мы только слышали призыв к последованию Иисусу как благодатный зов Христов, когда мы только решились на первые шаги последования в послушание заповеди, нас уже застигло слово о дешевой благодати? Были ли мы способны услышать это слово по-другому, а не так, чтобы оно своим призывом к некой, в высшей степени мирской трезвости лишь становилось у нас на пути? Чтобы оно не подавляло в нас радость последования указанием на то, что это всего лишь избранный нами самими путь, пустая трата сил, стараний и повиновения, которая необязательна и к тому же в высшей степени опасна? Ведь все уже готово и осуществлено в благодати! Курящийся лен был безжалостно угашен. Немилосердно было так обращаться к человеку, ибо сбитый с толку таким дешевым предложением, он был вынужден оставить свой путь, на который его призвал Христос, ибо теперь он ухватился за дешевую благодать, которая навсегда преградила ему путь к познанию дорогой благодати. Это не могло случиться иначе, нежели так, что обманутый слабый человек в обладании дешевой благодатью вдруг почувствовал себя сильным, а в действительности утратил силу к послушанию и последованию. Слово о дешевой благодати погубило больше христиан, чем какое-либо требование дел.

Мы хотим теперь во всем последующем обратить слово к тем, кого как раз этим ввели в соблазн, для кого слово о благодати стало пугающе пустым. Оно должно ради справедливости быть сказано для тех, кто признает, что благодаря дешевой благодати они утратили последование за Христом, а вместе с последованием за Христом и понимание дорогой благодати. Итак, поскольку мы не отрицаем того, что мы больше не причастны истинному последованию за Христом, того, что если даже мы и являемся членами правоверующей Церкви, содержащей чистое учение о благодати, однако больше не являемся членами Церкви, следующей за Христом, то нужно постараться вновь осознать благодать и последование в их правильной взаимосвязи друг с другом. Сегодня мы не имеем больше права уклоняться от этого. Бедственное положение нашей Церкви все явственнее обнаруживает себя в форме вопроса: как мы можем сегодня жить по-христиански?

Блаженны те, кто уже находится в конце пути, который мы только собираемся пройти, и кто с удивлением осознает то, что

представляется воистину невероятным, а именно, что благодать дорога, и дорога именно потому, что она чистая благодать, потому что она благодать Божия в Иисусе Христе. Блаженны те, кто в своем простодушном следовании за Христом был побежден этой благодатью, так что может в смирении духа восхвалять единственно действенную благодать Христову. Блаженны те, кто в познании такой благодати может жить в мире, не теряясь в нем, тем, для кого небесное отечество в последовании за Иисусом Христом стало настолько родным, что они в самом деле оказываются свободными для жизни в этом мире. Блаженны те, для которых последование за Иисусом Христом означает ничто иное как жизнь по благодати, и для которых благодать означает ничто иное как последование. Блаженны те, кто в этом смысле стали христианами, к которым слово благодати оказалось милосердным.

ОБРАЗ ХРИСТА

«Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8. 29). Кого достиг зов к последованию за Иисусом Христом, сподобляются непостижимого обетования – они должны стать подобными Христу. Они должны носить Его образ как братья перворожденного Сына Божия. Последнее предназначение ученика – стать таким, «как Христос». Образ Иисуса Христа, который постоянно имеет перед глазами Его последователь и перед которым исчезают все иные образы, проникая внутрь, исполняет и преображает¹ следующего за Христом, так что ученик становится подобным и даже равным Учителю. Образ Иисуса Христа в повседневном общении формирует образ ученика. Следующий за Христом не может взирать на образ Сына Божия с мертвым безучастием; от этого образа исходит преображающая сила. Кто всецело предает себя Иисусу Христу, тот носит, должен носить Его образ. Он становится Сыном Божиим, он пребывает

¹ Ср. : Рим 12. 2: «...и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная».

подле Христа как перед невидимым Братом в равном образе, как образ Божий.

Некогда сотворил Бог Адама по образу Своему¹. В Адаме как венце творения Бог искал удовлетворения в Своем собственном образе. Он «увидел все что создал, и вот, хорошо весьма»². В Адаме Бог познал Самого Себя. С самого начала неразрешимая тайна человека заключается в том, что он, будучи творением, должен быть равен своему Творцу. Сотворенный человек должен носить образ несотворенного Бога. Адам сотворен таким, «как Бог». И теперь он должен послушно и с благодарностью хранить свою тайну – быть одновременно творением и подобием Божиим. Змей лгал, упрекая Адама в том, что он все еще должен стать как Бог – своими собственными силами и решимостью³. Тогда отверг Адам благодать и поступил как сам захотел. Тайну своего бытия – одновременно быть творением и подобием Божиим – он возжелал разрешить своими силами. Он сам захотел достичь того, что ему уже даровал Бог. В этом и состояло его падение. Адам действительно в каком-то смысле стал «как Бог» – *sicut deus*. Он сделал самого себя богом и так лишился Бога-Творца. Он стал один, подобно Богу, господствовать в обезбоженном и порабоженном мире⁴.

Загадка его бытия так и остается неразрешенной. Человек утратил свою собственную, богоподобную, полученную от Бога сущность. Он живет теперь, не будучи образом Божиим, как требует того его сущность. Человек живет, не будучи человеком. Он должен жить без возможности к жизни. В этом противоречие нашего бытия и источник нашего бедственного положения. С тех пор гордые дети Адама пытаются своими собственными силами вновь воссоздать в себе потерянный образ Божий. Но чем серьезнее и настойчивее они стремятся вернуть утраченное, чем убедительнее и ярче кажущийся успех, тем в большей мере усугубляется противостояние Богу. Тот искаженный образ, который они создают, уподобляясь своему выдуманному богу, все больше и больше неощутимо для них самих принимает черты образа сатаны. Образ Божий как благодать Создателя утрачен на этой земле.

¹ Быт 1. 27.

² Быт 1. 31.

³ Быт 3. 5.

⁴ Ср. с богословским толкованием Бонхеффера на Быт 1–3 : *Bonhoeffer D. Schöpfung und Fall* // *Idem. Werke. Bd. 3* / E. Bethge, hrsg. Gütersloh, 2002.

Все же Бог не отвращает взора от своего падшего творения. Он вновь желает запечатлеть в нем свой образ. Он хочет вновь возрадоваться о своем творении. Бог ищет в нем свой собственный образ, чтобы любить его. И находит Он его не иначе, что Сам по своему великому милосердию принимает вид и образ падшего человека. Бог должен стать подобным образу человека, ибо человек не в состоянии больше стать подобным образу Божию.

Образ Божий должен быть восстановлен в человеке. Имеется в виду человек в его целостности. Не так, чтобы человек вновь получил лишь правильное представление о Боге, не так, чтобы он лишь поступал согласно слову Божию. Человек во всей своей полноте, как живое творение должен стать образом Божиим – в этом его цель и предназначение. Тело, душа и дух – вся человеческая природа должна воспринять на земле образ Божий. Бог обретает успокоение только в своем совершенном образе.

Образ возникает благодаря жизни, благодаря живому прообразу. Вид формируется на основании вида. Этим видом может быть выдуманный образ Божий, и тогда человеческий образ формируется, ориентируясь на него. Подлинный же, живой образ Божий сам преобразует человека и делает его подобным себе. Для того чтобы падший человек вновь стал образом Божиим, необходимо изменение, преобразование, «преображение» (Рим 12. 2¹; 2 Кор 3. 18²) его образа. Вопрос только в том, как возможно это преобразование человека в образ Божий.

Поскольку падший человек не в состоянии своими силами вновь обрести и воспринять образ Божий, остается лишь один путь помочь ему. Бог сам принимает образ человека и приходит к нему. Сын Божий, который в божественном образе пребывал с Отцом, отказывается от своего образа и приходит к человеку в зраке раба (Фил 2. 5 и далее³). То изменение образа, которое не могло произойти в человеке, осуществляется теперь в самом Боге. Собственный образ Божий, свойственный Богу в вечности, принимает теперь образ падшего, грешного человека. Бог

¹ «...и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная».

² «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа».

³ «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек».

посылает Своего Сына в подобии плоти греховной (Рим 8, 2 и далее)¹.

Бог посылает Своего Сына – только это может помочь. Ни новая идея, ни лучшая религия не смогли бы достичь цели². Человек приходит к человеку. Каждому человеку свойствен определенный образ. Его тело и его жизнь явлены видимым образом. Человек не сводится к одному лишь слову, мысли, воле, он есть уже до всего этого и во всём этом именно человек, целостный вид, образ, брат. В нем явлены не только новое мышление, воля, действие, но новый образ, новый вид. В Иисусе Христе образ Божий вошел к нам под видом нашей потерянной человеческой жизни, в подобии плоти греховной. Его образ открылся в Его учении и делах, в Его жизни и смерти. В Нем Бог вновь сотворил свой образ на земле. К этому образу неотъемлемо относятся вочеловечение, слово и дело Иисуса, Его смерть на Кресте. Это не тот образ, которым обладал Адам в раю во всем своем первозданном великолении. Это образ Того, Кто вошел в мир греха и смерти, Кто принял на себя тяготы человеческой плоти, Кто смиренно покорил себя гневу и суду Божию о грешниках, Кто остался послушен Божией воле в страдании и смерти, Кто родился в нищете, был друг и сотрапезник мытарям и грешникам³, это образ Того, Кто был отвергнут и оставлен Богом и людьми на кресте, – это Бог в человеческом обличье, это человек как новый образ Божий!

Мы хорошо знаем, что знаки страданий, крестные раны теперь являются знаками славы на теле воскресшего и прославленного

¹ «...потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти. Как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу». Понятие *ὁμοίωμα σαρκός* – Христос как «истинное подобие человеческой плоти» – Бонхеффер анализирует также в своей лекции по христологии 1933 г. (см.: *Bonhoeffer. Christologievorlesung // Idem. Werke. Bd. 12. Berlin 1932–1933. Gütersloh, 1997. S. 343–348*).

² Высказывание направлено против философии религии Гегеля (см.: *Bonhoeffer. Werke. Bd. 12. Ergänzung: Dietrich Bonhoeffers Hegel-Seminar 1933. Gütersloh, 1997. S. 342, 322*): «Неверно выводить вочеловечение Бога из некой идеи»; «ибо в таком случае это не подлинный человек, а только идея человека». Основная проблематика лекции Бонхеффера по христологии сводится к вопросу – кем является «воочеловечившийся» (см.: *Bonhoeffer. Op. cit. S. 340–348*).

³ Мф 9, 10 и далее.

Христа¹, что образ Распятого пребывает отныне в величии вечно-го Первосвященника, молящегося на небесах за нас². Из рабского образа Иисуса восстало в пасхальное утро новое тело в небесном виде и ясности. Тот же, кто желает стать причастником славы и величия Иисуса по обетованию Божию, должен сперва уподобиться образу послушного, страдающего раба Божия на кресте. Кто желает воспринять преображенный образ Иисуса, должен сначала понести в этом мире позорный образ распятого. Никто не сможет вновь обрести потерянный образ Божий, не приобщившись образу вочеловечившегося и распятого Иисуса Христа. Только на этом образе почует Божие благоволение. Бог благосклонен лишь к тому, кто пребывает перед Ним в подобии такого образа.

Уподобление образу Иисусу Христа не означает осуществления некоего данного нам идеала Христа. Не мы становимся образом, но сам образ Божий, сам образ Христа стремится изобразиться в нас (Гал 4. 19)³. Его собственный образ должен проявиться в нас. Христос не успокаивается в Своем действии в нас до тех пор, пока не сделает нас подобными Самому Себе. Мы призваны уподобиться целостному образу Вочеловечившегося, Распятого и Прославленного.

Христос принял этот человеческий образ. Он стал одним из нас. В Его человечности и в Его унижении мы распознаем наш собственный образ. Он уподобился человеку, чтобы человек был подобным Ему. В вочеловечении Христа всё человечество вновь обретает достоинство образа Божия. Поэтому тот, кто посягает теперь на ничтожного человека, посягает на Самого Христа, который принял человеческий образ и воссоздал в Себе образ Божий для всего, что несет в себе человеческий лик. В общении с Вочеловечившимся нам вновь даруется наше собственное человеческое бытие. Мы изымаемся из состояния раздробленности греха и приобщаемся полноте человеческого бытия. Насколько мы становимся общниками Христу, Вочеловечившемуся, настолько мы соединяемся и с той полнотой человеческого бытия, которую Он несет. Подобно тому, как Христос воспринял и понес нас в своем человечестве, и наше новое человечество состоит теперь в том, что мы несем нужду и вину других людей. Вочеловечившийся

¹ Ин 20. 19 и далее.

² Ср. : Евр 2. 17.

³ «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!».

претворяет своих учеников в братьев всех людей. Человеколюбие («Philanthropie») (Тит 3. 4)¹ Божие, открывшееся в вочеловечении Христа, является основанием братской любви христиан ко всему, что носит имя человека на этой земле. Благодаря образу Ставшего человеком община превращается в тело Христово, на которое приходится грех и нужда всего человечества, и только оно способно их понести.

Образ Христа на земле – это *образ смерти* Распятого. Образ Божий – это образ Иисуса Христа на кресте. Жизнь учеников должна преобразоваться в этот образ. Это жизнь в сообразовании смерти Христа (Фил 3. 10²; Рим 6. 4 и далее³), жизнь в сораспятии Христу (Гал 2. 19)⁴. В крещении Христос сообщает жизни своих последователей образ Своей смерти. Умерев для плоти и для греха, христианин оказывается мертв для этого мира, и этот мир оказывается мертв для него (Гал 6. 14)⁵. Живущий своим крещением, живет силой своей смерти. Жизнь последователей Христа характеризуется каждодневной смертью в борьбе духа против плоти, каждодневными смертными страданиями, которые доставляет христианину дьявол. Это страдания самого Иисуса Христа, и их должны претерпевать на земле все его ученики. Жизнь лишь немногих своих последователей удостоивает Христос теснейшего приобщения своим страданиям – мученичества. В мученичестве жизнь ученика достигает глубочайшего тождества с образом смерти Иисуса Христа. Через публичное бесчестие, страдание и смерть ради Христа членов Своей общины обретает Христос в ней видимый образ. Это одно и то же страдание – от крещения до мученичества, одна и та же смерть. Это новое творение образа Божия через Распятого.

Пребывающий в общении с Вочеловечевшимся и Распятим, тот, в ком Он обрел Свой образ, станет также подобен *Преображенному* и *Воскресшему*. «Мы будем носить образ небесного человека»

¹ «Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога».

² «...чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его».

³ «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения».

⁴ «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос».

⁵ «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира».

(1 Кор 15. 49). «Мы будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин 3. 2)¹. Как и образ Распятого, образ Воскресшего преобразует тех, кто его видит. Кто зрит Христа, станет причастным и Его образу, станет подобным Ему, он станет зеркалом Божия образа. Уже на этой земле отразится в нас слава Иисуса Христа. Из смертного образа Распятого, в котором мы живем, в страданиях и кресте, уже просвечивает слава и жизнь Воскресшего, все глубже становится преобразование в божественный образ, все ярче запечатлевается в нас образ Христов; это восхождение от познания к познанию, от ясности к ясности, постоянное приближение ко все более совершенному подобию с образом Сына Божия. «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор 3. 18)².

Иисус Христос живет в наших сердцах. Жизнь Иисуса Христа на этой земле еще не завершена. Христос продолжает жить в жизни своих последователей. Теперь следует говорить не о нашей христианской жизни, но о действительной жизни Иисуса Христа в нас. «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2. 20). Воплотившийся, Распятый, Преображенный вошел в меня и живет моей жизнью. «Для меня жизнь – Христос» (Фил 1. 21). Со Христом живет также во мне Отец, живут во мне Отец и Сын через Святого Духа. Сама Святая Троица, жительствуя в христианине, исполняет его и претворяет в Свой образ³. Воплотившийся, распятый и преображенный Христос творит Свой образ в каждом человеке, поскольку он является частью Его Тела – Церкви. Церковь несет в себе образы воплощенного, умершего и воскресшего Иисуса Христа. Прежде всего она является Его образом (Еф 4. 24⁴; Кол 3. 10⁵), и благодаря ей все становятся ее членами. В Теле Христовом мы стали такими же «как Христос».

¹ Бонхейффер переводит глагол «видеть» так же, как и в Мф 5. 8: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят».

² Бонхейффер переводит слово μεταμορφούμεθα не как «преображаемся» (verklärt) (так в переводе Лютера), а более точно — «преобразуемся» (umgestaltet).

³ Ср. со следующим высказыванием Бонхейффера: «*Пространство Христа, существующего как община, есть в то же время пространство Святого Духа в верующих. Только так пространство Христа — Церковь является реальным*» (Bonhoeffer, Werke. Bd. 14. Illegale Theologieausbildung: Finkenwalde 1936–1937. Gütersloh, 1996. S. 444).

⁴ «...и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины».

⁵ «...не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его».

Теперь становится понятно, почему Новый Завет постоянно говорит о том, что мы должны быть «как Христос» (καθὼς Χριστός). Поскольку мы преобразованы в образ Христов, мы должны быть как Христос. Только потому, что мы уже несем в себе образ Христов, Христос может быть для нас тем «образцом»¹, которому мы следуем. Поскольку Он Сам действительно живет в нас, и мы можем «поступать так, как Он поступал» (1 Ин 2. 6), «делать то, что Он делал» (Ин 13. 15), «любить так, как и Он возлюбил нас» (Еф 5. 2; Ин 13. 34; 15. 12), «прощать так, как Он простил» (Кол 3. 13), «иметь такие же чувствования, какие были в Нем» (Фил 2. 5), потому мы можем следовать тому примеру, который Он оставил нам (1 Пет 2. 21), нашу душу полагать за наших братьев, как и Он положил ее за нас (1 Ин 3. 6). Только благодаря тому мы можем стать такими, каким Он был, что Он был таким же, как мы. Только потому мы можем быть «как Христос», поскольку мы являемся подобными Ему. Претворенные в образ Христов мы можем теперь жить по Его примеру. Теперь действительно совершаются деяния, в простоте последования протекает жизнь, равная Христу. Так осуществляется простое послушание слову. Моя собственная жизнь, тот новый образ, который я ношу, остаются теперь без внимания. В тот самый момент, как я пожелаю его увидеть, я утрачу его. Теперь это зеркало для образа Иисуса Христа, в который я пристально вглядываюсь². Последователь устремляет свой взор только на то, чему он следует. О том, кто в своем последовании несет образ воплотившегося, распятого и воскресшего Иисуса Христа, кто сделался образом Божиим, можно в заключение сказать – он призван к «подражанию Богу»³. Последователь Иисуса является подражателем Бога. «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные» (Еф 5. 1).

¹ Бонхеффер выделил это слово в книге Кьеркегора, которая находилась в его библиотеке (*Kierkegaard S. Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus. Übersetzung und Vorwort W. Kütemeyer. Berlin, 1934. S. 163*): В последовании Христос есть «образец (следует признать, что каждый человек, где бы он ни находился, призван соразмерять себя с ним)».

² 2 Кор 3. 18: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа».

³ Лютер переводит μιμηταί в Еф 5.1 словом «последование»; отличающийся перевод Бонхеффера (это отличие особенно заметно, поскольку слово «последование», стоящее в заглавии всей книги, он заменяет другим) напоминает о понятии imitatio («подражание»). Книгу Фомы Кемпийского «*imitatio Christi*» (1427) Бонхеффер цитирует в своей работе «Совместная жизнь» (1938); известно, что латинский текст «*Imitatio Christi*» Бонхеффер читал в тюремной камере Тегеля.

ФЭРИ ФОН ЛИЛИЕНФЕЛЬД

(Р. 1917)

Фэри фон Лилиенфельд родилась 4 октября 1917 г. в семье барона фон Розенберг в Риге (Латвия). В период с 1947 по 1951 г. она училась в университете г. Йена на факультетах философии, славистики и филологии (главным образом под руководством проф. Р. Траутманна), а с 1953 по 1957 г. изучала богословие в Наумбурге. По окончании обучения Лилиенфельд получает разрешение на преподавательскую деятельность в катехизаторской высшей семинарии г. Наумбурга. В 1966г. она становится ординарным профессором и с этого времени преподает на кафедре истории и богословия Христианского Востока в университетах городов Эрлангена и Нюрнберга. В 1969-1970 гг. проф. Лилиенфельд становится первой женщиной деканом богословского факультета. Она является членом совещательной комиссии конференции европейских церквей, и была также на протяжении многих лет членом комиссии Евангелической Церкви Германии в диалоге с Русской Православной Церковью.



В настоящую хрестоматию включена следующая работа:

- *Fairy von Lillienfeld. Vorbildgestalten evangelischer Frömmigkeit im 20. Jh. // Taufe – Neues Leben – Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Russischen Orthodoxen Kirche. Studienheft 6. Hg. v. Außenamt der EKD. Witten, 1970. S. 167–181.*

Другая важная работа фон Лилиенфельд:

- *Fairy von Lilienfeld. Der Himmel im Herzen – altrussische Heiligenlegenden. Freiburg, 1990.*

Богословский диалог между Русской Православной Церковью и Евангелической Церковью Германии

Первые попытки лютеран войти в богословский контакт с представителями Православной Церкви связаны с именем еще одного из соратников Лютера, гуманиста и теоретика лютеранской Реформации Филиппа Меланхтона. В 1559 г., когда в Виттенберге оказался сербский православный дьякон Димитрий, Меланхтон представил ему греческий текст Аугсбургского исповедания. Редактированный текст этого исповедания Меланхтон передал с Димитрием в Константинополь, однако он, судя по всему, так и не дошел до адресата.

В 1573 г. греческий текст Аугсбургского исповедания был вновь послан в Константинополь с намерением установления богословского диалога. Так завязалась переписка между так называемыми «тюбингенскими богословами» и Патриархом Константинопольским Иеремией II, продолжавшаяся до 1581 г. и не приведшая к какому-либо ощутимому результату. Патриарху богословский язык лютеран показался совершенно чуждым, и он предложил перевести диалог из догматической в социальную плоскость.

В 1625 г. в контексте богословского общения православных и лютеран появилось «Исповедание» или «Омология» Митрофана Критопулоса, который после обучения в Оксфорде посетил Германию и вел многочисленные богословские дискуссии с богословами преимущественно реформатского толка из Германии и Швейцарии. Примерно в то же время появляется известное «Восточное исповедание христианской веры» Вселенского Патриарха Кирилла Лукариса, отмеченное сильным влиянием реформатского богословия и оказавшееся в равной степени чуждым как православным, так и католикам с лютеранами. Православным ответом на «Восточное исповедание» Кирилла Лукариса стало «Православное исповедание» Киевского митрополита Петра Могилы, во многом повторяющее католический катехизис Петра Канизиуса. На основе «Православного исповедания» Патриарх Иерусалимский Досифей составил новое Исповедание веры, утвержденное на поместном Иерусалимском Соборе 1672 г.

Приведенная краткая история первых контактов лютеран с православными, а также возникших в этом контексте вероисповедных текстов Православной Церкви позволяет понять ту ситуацию, в которой существует современный православно-лютеранский диалог. Как оказывается, в упомянутых выше православных Исповеданиях

веры лютеранство неосмотрительно отождествляется с кальвинизмом, против которого, собственно, и направлены анафематизмы. Это дает право лютеранам заявлять о том, что православные Исповедания ни в коей мере не затрагивают подлинного содержания лютеранской веры, существенно отличающегося от кальвинистских представлений, а потому их заинтересованность в православной оценке лютеранской ветви протестантизма сохраняет свою актуальность еще и сегодня. Кроме того, лютеране указывают на то, что осуждения лютеранства в высказываниях патриарха Иеремии II и в православных Исповеданиях XVII в. являются либо частными мнениями, либо определениями поместных соборов, не распространяющимися на всю полноту Православной Церкви. Помимо сказанного, приводится также тот факт, что «православные Исповедания» формировались под сильным влиянием католического богословия, а потому не могут считаться аутентичными вероисповедными текстами православия.

Данные аргументы приводятся представителями Лютеранской Церкви в качестве доказательства того факта, что до нашего времени (сер. XX в.) еще не произошло действительной богословской встречи лютеранства и православия. Одним из примеров квалифицированной богословской встречи лютеран с православными можно считать двусторонний богословский диалог между Русской Православной Церковью и представителями Евангелической Церкви Германии, схематичную историю которого можно представить в следующем виде.

После нескольких лет послевоенного отчуждения Германии и России в 1949 г. устанавливается первый контакт между Евангелической Церковью Германии и Русской Православной Церковью, пока лишь с целью выяснения возможности взаимного посещения. Результатом этих переговоров явился ряд визитов церковных деятелей из Восточной и Западной Германии в начале 50-х гг. Ответный визит представителей Русской Церкви последовал в начале 1955 г., когда в Германию приехала делегация во главе с митрополитом Николаем (Ярушевичем). В последующее время в результате договоренности об обмене профессорами ряд ученых из Германии выступает с докладами в духовных школах Русской Православной Церкви, и, соответственно, Германию посещает ряд русских профессоров. Импульсом к богословской дискуссии послужило составление профессором Ленинградской духовной академии Л. Н. Парийским списка вопросов для богословского диалога между Русской Православной Церковью и Евангелической Церковью, который он передал проф. Боннского университета Гансу Иванду.

Начало официальному диалогу было положено в Евангелической академии в Арнольдсхайне (ФРГ), когда в 1959 г. в Германию прибыла делегация Русской Православной Церкви. Помимо этих так называемых Арнольдсхайнских собеседований с 1974 г. осуществлялись также встречи с богословами из ГДР в Троице-Сергиевой Лавре, получившие название «Загорские собеседования». Всего за период с 1959 по 1992 г. было проведено 20 богословских встреч. С 1992 г., после объединения Евангелических Церквей Западной и Восточной Германии, начинается новый период богословских собеседований. Первая встреча в рамках этого диалога состоялась в Бад-Урахе (ФРГ) в 1992 г., а следующая — в Минске в 1998 г. Документом, подводящим итог богословским собеседованиям более чем за 30 лет, явился разработанный в 1995 г. «Совместный отчет руководству Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви в Германии о состоянии двустороннего богословского диалога».

Публикуемый ниже доклад проф. Лилиенфельд был прочитан в рамках конференции «Арнольдсхайн V», то есть пятой встречи из ряда «Арнольдсхайнских собеседований», проходившей в Ленинградской духовной академии в 1970 г. и посвященной пониманию таинства Крещения, новой жизни во Христе и христианского служения. По каждому из вынесенных на конференцию вопросов было прочитано по два доклада: один — представителем Евангелической Церкви Германии, а второй — представителем Русской Православной Церкви. Ниже приводим полный список тем, затронутых на собеседовании «Арнольдсхайн V»:

- «Крещеный человек как соработник в деле Божьего примирения в мире» (проф. Эрнст Вольф из Гёттингенского университета и проф. Д. П. Огицкий из Московской духовной академии);
- «Крещение и новая жизнь по Ин 3 и Рим 6» (епископ Астраханский и Енотаевский Михаил, проф. ЛДА прот. М. Сперанский и проф. Леонгард Гоппельт из Мюнхенского университета);
- «Крещение и принадлежность к Церкви» (проф. ЛДА прот. Л. Воронов и проф. Райнгард Сленцска из Гейдельбергского университета);
- «Служение крещеных в мире по свидетельству отцов Церкви» (проф. Георг Кречмар из Мюнхенского университета и проф. МДА прот. А. Ветелев);
- «Свидетельство крещеных в социально-этическом аспекте» (доц. ЛДА прот. И. Белевцев, доц. ЛДА свящ. В. Сорокин и проф. Гётц Харбсмайер из Гёттингенского университета);

- «Духовность православия (соотв. — евангелическое благочестие) в образах ее (соотв. — его) носителей» (архиепископ Воронежский и Липецкий Михаил, ректор Одесской семинарии архим. Агафангел и проф. Фэри фон Лилиенфельд из университета г. Эрланген).

Проф. Лилиенфельд известна главным образом своими работами по русской церковной истории, русской агиографии и православной духовности, а также многочисленными выступлениями в рамках арнольдсхайнских и загорских собеседований. Среди больших работ можно отметить ее монографию «Нил Сорский и его писания. Кризис традиции в России Ивана III». К сфере интересов фон Лилиенфельд принадлежат также русская религиозная философия конца XIX — XX вв. и русская классическая литература. Полная библиография трудов фон Лилиенфельд за период 1951—1997 гг. содержится в собрании ее сочинений: *Fairy von Lilienfeld. Sophia — Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983—1995* (София — Премудрость Божия. Собрание сочинений 1983—1995). Hrsg. von K. Ch. Felmy, H. Ohme, K. Wildt. Erlangen, 1997. S. 511—525.

ОБРАЗЦОВЫЕ ФИГУРЫ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОГО БЛАГОЧЕСТИЯ В XX в.

«Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы, Отца и Сына и Святаго Духа...» – возглашается на православной Литургии. Очень примечательное с точки зрения экуменизма высказывание. Ибо здесь говорится о той предпосылке единения разделенных христиан, которую мы часто не замечаем в своем стремлении к сближению и согласию в «вопросах вероучения и церковного строя», к совместному христианскому действию в современном мире. Для того чтобы действительно исповедать свою веру в подлинной общности друг с другом, необходима братская любовь. Но чтобы друг друга любить, нужно также знать и понимать друг друга. Сегодня, однако, создается такое впечатление, что именно в области живого благочестия, в повседневных проявлениях веры членов наших церквей больше всего проявляется отчуждение и непонимание.

Для евангелического христианина¹ благочестие его православного брата, насколько он может судить об этом, наблюдая за его поведением в храме, кажется «чересчур показным и обрядным»; напротив, православному христианину евангелическое благочестие представляется «слишком скудным, слишком бедным»; ему не хватает здесь глубины чувства и подлинного благоговения.

Но мы согласимся с тем, что подобного рода наблюдения затрагивают только внешнюю сферу, и о подлинном благочестии речь идет лишь в том случае, когда мы узнаем, каким образом вся жизнь христианина определяется его верой в спасающего в Иисусе Христе и животворящего во Святом Духе Бога и Отца.

Поэтому хорошо, что, согласно нашей договоренности, каждая из Церквей должна представить такие образы из своей истории, в которых она опознает особое проявление новой, дарованной во Христе жизни.

Русская Православная Церковь конечно же представит образы христианского совершенства, которые она находит в жизнеописаниях своих святых. Здесь необходимо напомнить о том, что Евангелическая Церковь также считает полезным рассматривать жизнь

¹ То есть лютеранина. — *Примеч. пер.*

святых. Об этом говорится в XXI статье «Аугсбургского исповедания»: «О служении святых мы учим так: нужно чтить святых. Когда мы видим, как они сподобились благодати, как им помогала благодать, то укрепляется и наша вера. К тому же каждый в соответствии со своим служением видит в них образец добрых дел...», а в работе «Обучение визитаторов» (*Luther M. Werke [Weimarer Ausgabe] 26. 224. 228*) мы читаем: «Воистину мы почитаем святых, если видим, как они сделались зеркалом Божией благодати... Пример святых должен побуждать христиан к вере и добрым делам».

Хотя отцы Реформации, – а также довольно часто и мы, следуя им, – все еще называют великих представителей древней и средневековой Церкви святыми: «св. Афанасий, св. Василий, св. Августин» и т. п., мы больше не используем это именование применительно к представителям нашей евангелической традиции, поскольку у нас не существует церковного процесса «канонизации». Однако это не означает, что мы не знаем или забыли функцию святых для нашего христианского сознания в том виде, как она представлена в вероучительных текстах нашей Церкви. Уже Мартин Лютер не страшился говорить о «святom Яне Гусе», несмотря на то что этот человек был осужден на соборе и сожжен, поскольку он считал, что в своем учении, в своей жизни и смерти Гус совершил являющийся образцом для других подвиг свидетельства о святом Евангелии.

Соответствующее убеждение существует сегодня и в наших общинах. Среди представителей Евангелической Церкви существуют такие фигуры, которые являются не просто великими, значимыми и влиятельными с точки зрения церковной истории, но являются собой образец для формирования нашей собственной христианской жизни в совершенно особом смысле. Это те люди, относительно которых мы признаем, что они в изобилии сподобились Божией благодати и что Бог приемлет их в свое Царство.

Для того чтобы вы, дорогие православные братья, смогли бросить небольшой взгляд на духовную жизнь евангелических христиан современности, я хочу вкратце привести три примера из недавнего прошлого. Образы этих людей имели очень большое влияние на принятие евангелическими христианами решений в их конкретных жизненных вопросах и еще и сегодня являются образцами евангелической жизненной позиции. Я выбрала три примера, несмотря на то что при этом я должна буду несколько превысить отведенное для моего доклада время, поскольку иначе было бы невозможно хотя бы отчасти представить широкое мно-

гообразии современного евангелического благочестия, его важнейшие типы.

Итак, в качестве ведущих образцов евангелической духовности я выбрала Кристофа Блумхарта младшего, Альберта Швейцера и Дитриха Бонхеффера. Поскольку мое время ограничено, я попытаюсь сначала по возможности кратко описать жизнь этих трех людей, а затем объяснить, почему именно они в качестве образцов евангелического благочестия представляются мне наиболее influential.

I. Кристоф Блумхарт (1842-1919)

А. Невозможно говорить о Кристофе Блумхарте, не упомянув вкратце о его отце (1806-1880), который был пастором в находящемся в Земле Вюртемберг местечке Мёттлинген. Там он получил дар исцелять молитвой многих больных и вести свою общину к бодрствующей и живой жизни в вере. Поток людей, ищущих у него помощи в телесных и духовных нуждах, был настолько велик, что он основал в местечке Бад Болль особый христианский центр жизни, в котором очень многие получали укрепление веры и духовную помощь. Блумхарт-отец сильно отличался от представителей пиетистских движений пробуждения предшествующего столетия большой сдержанностью. Он не столько окормлял больных лично, сколько призывал их к участию в жизни и богослужении общины, чтобы таким образом избежать истерического эгоцентризма. Он молился о них в тишине, отнюдь не в стиле публичных молений-экзорцизмов, и в надежде на грядущее Царство Божие он молился и обо *всем мире*, а не только о благочестивых членах Церкви. Он был уверен, что животворящий Дух Божий желает блага всему миру и воздействует на него, преодолевая границы Церкви.

Его сын Кристоф Блумхарт рос в атмосфере веры и надежды своего отца. Он изучал богословие в Тюбингене. Несколько лет Кристоф прослужил в земельной церкви Вюртемберга, а затем переехал к своему отцу в Бад Болль и после его смерти стал продолжателем начатого им дела. Подобно своему отцу он был убежден в том, что Святой Дух через дарованное во Христе искупление приведет мир к Царству Божию *здесь, на Земле*, вопреки всякому трусливому инстинкту самосохранения и себялюбию – как христиан, так и, в особенности, институциональной Церкви. Так, он был убежден, что человек, которого достигла победная весть

Иисуса, должен умереть для мира, для «плоти», чтобы жить со Христом новой жизнью. Это не означало для него враждебности по отношению к миру. Напротив, он интересовался всеми достижениями современной науки и принимал их как дар Божий. Особенно волновала его судьба рабочего класса в капиталистическом индустриальном обществе. Несмотря на то что в то время социал-демократия отождествлялась в церковных кругах с атеизмом, а марксистские вожди рабочего класса действительно относились к Церкви и к христианской вере отрицательно, Кристоф Блумхарт вступает в 1899 г. в социал-демократическую партию, чтобы во имя заповеди Иисуса о любви воспринять дело лишенных прав рабочих как свое собственное. С 1900 по 1906 г. он являлся депутатом социал-демократической партии в парламенте Земли Вюртемберг. Этот шаг не был понят многими благочестивыми людьми из его окружения и его земельной церковью. Он, который никогда не получал пастырского содержания, утратил право пастырства в своей церкви. Несмотря на это, до самой своей кончины он оставался для людей, отовсюду стекавшихся в Бад Болль, «господином пастором». Кристоф Блумхарт обладал духовным авторитетом харизматического проповедника, духовника и молитвенника, чьи помощь и заступничество в телесных и духовных нуждах были засвидетельствованы многими людьми.

Б. В чем же заключалось влияние Кристофа Блумхарта, распространившееся далеко за пределы благочестивой пиетистской Швабии? С его деятельностью связано возникновение других душепопечительных общин, таких, как, например, община Иоганна Мюллера в замке Эльмау. Движение «религиозного социализма» (пастор Рагац) также обязано своим возникновением импульсам, полученным в Бад Болле. То же самое можно сказать и о движении «диалектической теологии», представители которого объединились вокруг журнала «Между времён». Попробуем выделить некоторые важные элементы в наследии Блумхарта.

1. В мире так называемого культурпротестантизма, описывавшего христианство в категориях немецкого идеализма как мировоззрение, как систему вероучительных положений, как идеологию культуры, сын и отец Блумхарты свидетельствовали о таком образе христианской жизни, который проистекает непосредственно из живого, присутствующего Слова Божия и предполагает личную ответственность перед Господом.

2. При этом жизнь, страдания и смерть Иисуса оказывались не ушедшими в далекое прошлое, но обладающими, в силу

воскресения Иисуса Христа, все новым и новым спасительным действием. Задача христианской общины для Блумхарта при этом состоит в том, чтобы повсюду являть избавляющее, спасительное действие слова и дела Иисуса при содействии Святого Духа. Лозунг Блумхарта-отца – «Иисус – победитель» всех нужд человека и человечества – сын истолковывает как выражение животворного, продолжающегося воздействия воскресения Иисуса во Святом Духе.

3. То, что официальные земельные церкви были не готовы подвергнуть себя преобразующему действию Святого Духа, приводит Блумхарта к осознанию существования некоего «благочестивого» эгоизма. Он определяет теперь «религию» как выражение подобного рода «благочестивого» эгоизма и эгоцентризма, внутренне переместившегося в некий особый «благочестивый» мир. В этом мире благочестивые чувства находят свое удовлетворение, но человек скрывается от зова Бога, который стремится даровать нам свое царство на земле. Альтернативой такой (ложной) «религиозности» является для Блумхарта открытость веры, распознающей в мире ниву для полномочного свидетельства о Божией спасительной воле.

4. Правда, совместная работа с социал-демократами и духовный контакт с нехристианскими представителями гуманистической веры в прогресс все больше понуждали Блумхарта предупреждать людей об опасности той мысли, что они «своими силами могут создать человечество благополучия». Ему представлялось невозможным осуществить это без преображения человека Божией благодатью, без смерти для греха и без новой жизни, даруемой Богом. Той истинной праведностью, которой жаждет человек, была для него совершенная праведность Божия. Эта праведность является также великой надеждой человечества, которая обретет свое осуществление в царстве Божиим. В заключение предоставим слово самому Кристофу Блумхарту: «...даже благородные умы открыто говорят... что Христос не имеет никакого отношения к оформлению человеческих отношений на земле и что Он направляет человеческие помыслы только к невидимому, ...однако верно обратное: Христос воспринял плоть для того, чтобы разрушить мир плоти и утвердить на земле дело Божие»¹.

¹ «Gedanken aus dem Reiche Gottes, im Anschluss an die Geschichte von Möttlingen und Bad Boll und unsere heutige Stellung, ein vertrauliches Wort an seine Freunde von Christoph Blumhardt». Bad Boll nach 1895. S. 200.

«Иисус приходит в наш мир как Агнец», то есть в абсолютном подчинении власти Божией, даже до смерти. Вот что означает Агнец: отказ от всего, что делают люди... Смерть Иисуса – это не героическое умирание в мирском смысле. Существует такой героизм, который жертвует жизнью из-за упрямства, ради упорства в какой-либо мысли или образе жизни. Но действие Иисуса – это не упорство, а действительная сила. В этом чудо креста Иисуса. Поэтому путь, которым Он идет, – не человеческий, но Божий»¹.

«Что же находится прямо в центре, в самом средоточии Царства Божия?.. Воскресение! Откровение Божие в Воскресении... Я не знаю, что может меня напугать в этом мире, если я осознаю: Иисус жив! Никакой народ и никакое общество, никакая история, никакое нестроение, никакая жизнь и смерть безбожников, неразумных и чуждых, – совершенно ничто не может меня каким-либо образом утешить. Никакое испытание, никакая сердечная скорбь, никакая болезнь – ничто, что бы ни случилось... Иисус жив, и жив таким образом, что Он присутствует как воскресший... Можно и (самому) предпринимать какие-то усилия, но все это не имеет никакого значения. Нет! Нет! Нет! Только сила воскресения, в которой мы видим Его грядущего на облаках в славе Отца; только Воскресший и Являющийся принимает с небес весь мир в свои объятия...»²

II. Альберт Швейцер (1875–1965)

А. Альберт Швейцер родился в 1875 г. в местечке Кайзерсберг (верхний Эльзас). Благодаря своему эльзасскому происхождению он в равной степени принадлежит как немецкому, так и французскому протестантизму, как немецкой, так и французской истории философии и музыки. Хотя его богословские сочинения примыкают преимущественно к немецкой «либеральной» традиции, плоды трудов Швейцера оказались значимыми для всего человечества.

Благодаря тому единству, в котором его теоретическая мысль сосуществует с практическим действием, Альберт Швейцер стал также образцом для евангелического благочестия. Вскоре после завершения своего богословского образования в Страсбурге

¹ Ibid. S. 66, 70.

² Christoph Blumhardt, eine Auswahl aus seinen Predigen, Andachten und Schriften, hg. v. R. Lejeune, Bd. I. S. 349.

высокоодаренный молодой богослов защищает кандидатскую, а через несколько лет и докторскую диссертации. С 1902 г. он является приват-доцентом Нового Завета в Страсбургском университете. Несмотря на то что его деятельность в области исследования Нового Завета была весьма плодотворной и успешной, Швейцер написал за короткое время одну за другой три книги, одна из которых стала классической – «История исследований жизни Иисуса» (1906), в нем созревает сиюминутное решение: он решил изучать медицину для того, чтобы стать врачом и поехать в Экваториальную Африку. Такое решение не было разочарованием в богословии, неудовлетворенностью в общем состоянии тогдашней евангелической теологии – в этом случае Швейцер мог бы с таким же успехом выбрать профессию штатного концертного органиста, ведь он был одним из лучших органистов Европы. Он мог бы стать также теоретиком музыки, поскольку к этому времени он уже завершил свою капитальную работу о Бахе. Кроме того, почти каждое воскресенье он с радостью служил в страсбургской церкви Святого Николая в качестве проповедника. Нет, его решение было глубоко обосновано:

«Тот план, который я теперь намереваюсь осуществить, я вынашивал долго. Его зарождение относится к моим студенческим годам. Мне казалось непостижимым, что я могу вести счастливую жизнь, в то время как многие вокруг меня борются со страданием и трудностями... Однажды солнечным летним утром, – это было в 1896 г., – когда я проснулся в Гюнцбахе¹ во время каникул, на Троицу, меня переполнили размышления о том, что я не вправе принимать это счастье как нечто само собой разумеющееся, а должен что-то отдать за него. Во дворе пели птицы. Размышления не оставляли меня в покое. Прежде чем я встал с кровати, спокойное решение примирило меня с самим собой: можно считать оправданным до 30 лет жить ради наук и искусств, чтобы затем посвятить себя непосредственному служению людям. Я много размышлял над тем, какое значение имеют для меня слова Иисуса: “Кто хочет сохранить свою жизнь, тот потеряет ее, а кто потеряет свою жизнь ради меня, тот сохранит ее”². Теперь я понял это. Вместе с внешним счастьем я обрел теперь счастье внутреннее.

¹ Пасторский дом родителей А. Швейцера в Эльзасе.

² А. Швейцер в соответствии с переводом М. Лютера говорит о «жизни» там, где в оригинальном греческом тексте Евангелия употреблено слово «душа» (ср.: Мф 10. 39; 16. 25; Мк 8. 35; Лк 9. 24). – *Примеч. пер.*

Тогда мне еще не было ясно, какого рода должна быть моя определившаяся лишь впоследствии деятельность. Я предоставил обстоятельствам самим вести меня. Была уверенность лишь в том, что это должно быть непосредственное, пусть пока и незначительное, служение людям»¹.

«Моим стремлением... была абсолютно личная и независимая деятельность. Хотя я и решил, что, если будет необходимость, я готов находиться в подчинении у какой-нибудь организации, меня не покидала надежда найти в конце концов такого рода занятие, которому я мог бы посвятить себя самостоятельно и свободно. То, что это горячее стремление осуществилось, я всегда воспринимал как великую, переживаемую постоянно по-новому, благодать.

Однажды утром, осенью 1904 г. я обнаружил на своем письменном столе... одну из тех зеленых тетрадей, в которых Парижское миссионерское общество ежемесячно сообщало о своей деятельности... Механически я открыл эту тетрадь, которая появилась на моем столе предыдущим вечером в мое отсутствие... Мой взгляд упал на одну статью под названием "Les besoins de la Mission du Congo" (В чем испытывает нужду миссия в Конго). В статье говорилось о том... что миссии не хватает людей для работы в Габоне, северной провинции колонии Конго. Одновременно там высказывалась надежда, что этот призыв достигнет тех, "на ком уже покоится взгляд Учителя", и подвигнет их на решение взяться за эту неотложную работу. В заключении говорилось: "Церковь нуждается в людях, которые на указание Учителя отвечают просто - «Господи, я отправляюсь в путь»".

Закончив чтение, я спокойно принялся за работу. Поиски завершились.

Мой 30-й день рождения, наступивший несколькими месяцами позже, я провел как человек из притчи, который собирается строить башню и прикидывает, "сможет ли он это осуществить". Результатом стало то, что я решил теперь осуществить план непосредственного служения людям в Экваториальной Африке»².

В этот духовно напряженный период с 1905 по 1912 г. Альберт Швейцер изучает медицину, продолжает читать лекции на богословском факультете, в которых все большую роль начинает иг-

¹ Schweizer A. Aus meinem Leben und Denken. 1931. S. 70.

² Ibid. S. 73 и далее.

рать обращенность к образу мышления современных естественных наук, рассмотрение связи между «отвлеченным познанием универсального бытия и отношения к нему индивидуального человеческого бытия» в гуманитарных науках и «знанием, которое проистекает из фиксации единичных проявлений бытия» в естественных науках. Наряду с этим он вел активную концертную деятельность, имевшую общеевропейский резонанс. Несмотря на напряженную борьбу с физической усталостью, Швейцер не переставал также проповедовать каждое воскресенье.

Это было действительно очень тяжелое расставание с обширным, полюбожившимся полем деятельности, когда, отказавшись от всего, завершив последние литературные труды, Швейцер в 1912 г. начал вместе со своей молодой женой готовиться к отъезду в Африку в качестве врача. В 1913 г. он основал ставшую впоследствии знаменитой тропическую больницу Ламбарене и развернул здесь обширную врачебную деятельность. Начало Первой мировой войны стало для Альберта Швейцера подтверждением обоснованности тех больших вопросов, которые он давно уже ставил относительно современной культуры Европы и «белой расы», а также их дальнейших перспектив.

С точки зрения Швейцера, в подлинной культуре мироутверждающее начало и культурный оптимизм должны быть сопряжены с основополагающим этическим настроем, который все более утрачивается современной культурой. «В европейской мысли Нового времени происходит трагедия – те связи, которые изначально существовали между миро- и жизнеутверждением и сферой этического, медленно, но неудержимо ослабевают и, в конце концов, полностью исчезают»¹. «Существенная черта культуры заключается в этическом совершенстве единичного представителя общества... Для поколения, которое жило верой в некий имманентный, осуществляющийся в известной мере сам по себе и естественно прогресс, и которое полагало, что не нуждается более в этических идеалах, но способно продвигаться вперед исключительно благодаря знанию и умению, то положение, в котором оно оказалось (имеется в виду положение войны), стало страшным доказательством его заблуждения»².

Восстановление культуры, по Швейцеру, возможно лишь в том случае, если научный прогресс вновь соединить с этикой. Он ис-

¹ *Schweizer A. Aus meinem Leben und Denken. 1931. S. 133.*

² *Ibid.*

кал основной принцип такой этики, в которой было бы возможно воссоединение культурного оптимизма и нравственности.

Во время утомительного пути в Конго он пришел к аксиоме: «Благоговение перед жизнью». «Хорошо – сохранять жизнь, содействовать жизни, выше всего ценить способную к развитию жизнь. Плохо – уничтожать жизнь, наносить ущерб жизни, подавлять способную к развитию жизнь».

В конце мировой войны (1917) Швейцера интернировали во французский гражданский лагерь. Он находил там время для того, чтобы продолжать развивать свою философию культуры. Нарисовав на столе клавиатуру, он упражнялся в игре на органе.

Благодаря этому, после войны Швейцер смог, давая концерты и выступая с докладами, заработать необходимые средства для продолжения своей работы в Африке. В 1924 г. он возвратился в больницу Ламбарене, которую в последующие годы все более расширял.

В 1952 г. Швейцер был удостоен Нобелевской премии мира. Этой премией было вознаграждено его содействие примирению народов и рас. В своей благодарственной речи Швейцер воспользовался возможностью предупредить человечество об опасности атомного вооружения и призвать народы к сохранению мира («Проблема мира в современном мире», 1954). С этого времени он стал постоянно обращаться с подобными воззваниями, как, например, в серии передач зимой 1957/1958 гг. на радио Осло. Его богатая, плодотворная жизнь завершилась 4 сентября 1965 г.

Б. Изложение наиболее важных моментов жизни Альберта Швейцера уже показало, почему его пример так важен для евангелических христиан. Мы видим здесь органическое единство мысли и действия, порожденное принятием со всей серьезностью евангельского призыва к любви по отношению к ближнему, а также благоговением перед творческой силой Бога, Подателя всякой жизни. Швейцер полагал, что утонченнейшая мысль, глубочайшие познания не имеют силы и не могут претендовать на абсолютную истину без вытекающих из них дел любви; с другой стороны, и чистый активизм без рефлектирующей мысли был для него бессмысленным и безнадежным предприятием. Альберт Швейцер понял это, соединив одно и другое в «благоговении перед жизнью» и в служении ей. В этом кроется причина того большого влияния, которое он продолжает оказывать еще и сегодня.

III. Дитрих Бонхёффер (1906–1945)

А. Дитрих Бонхёффер, сын известного психиатра и университетского профессора Карла Бонхёффера, родился 4 февраля 1906 г. Он изучал богословие в Тюбингене и Берлине, а в 1930 г. защитил диссертацию по систематическому богословию в Берлинском университете. В период с 1930 по 1931 г. Бонхёффер был приглашённым доцентом в богословской семинарии Union в Нью-Йорке¹. В 1931 г. он становится студенческим пастором в Берлине и молодежным секретарем Всемирного союза за дружеское сотрудничество церквей. В 1933 г. Бонхёффер провел в Лондоне в качестве проходящего служение за границей пастора. Начиная с конференции в Фэно (1934), он становится членом-консультантом Всемирного совета Церквей. С 1935 г. Бонхёффер возглавляет проповедническую семинарию Исповедующей Церкви в Финкенвальде. В 1936 г. национал-социалистический ученый совет Берлинского университета признал его «недостойным» и лишил *venia legendi* (права преподавания в высшей школе). В 1937 г. в первый раз была распущена проповедническая семинария в Финкенвальде. В 1938 г. Бонхёфферу было запрещено находиться в Берлине. В 1940 г. во второй раз распускается проповедническая семинария, а Бонхёфферу запрещено публично выступать. В 1941 г. ему запретили писать. Несмотря на эти запреты, Бонхёффер продолжал свою деятельность на посту консультанта братского совета Исповедующей Церкви. Члены его семьи входили в антигитлеровское движение Сопротивления; Дитрих Бонхёффер присоединился к ним. В 1942 г. на шведской территории состоялась знаменитая встреча с английским епископом г. Чичестера Г. Беллом, на которой Бонхёффер попытался через Белла информировать английское правительство о существовании антигитлеровского движения Сопротивления. Мы знаем сегодня, что английское правительство не приняло эти сведения епископа Белла.

5 апреля 1943 г. Бонхёффер был арестован и без всякого следствия долгое время находился в тюрьме Тегеля. В 1945 г. Бонхёффер содержался в концлагере Флоссенбург. Боясь, что он попадет в руки наступающих союзников, эсэсовцы убили его 9 апреля 1945 г.

Б. Должным образом описать воздействие Дитриха Бонхёффера на современную Евангелическую Церковь непросто. Оно

¹ Union Theological Seminary – частное, независимое и межконфессиональное богословское учебное заведение в Нью-Йорке. – *Примеч. пер.*

проявляется в различных направлениях, и многие члены Церкви выделяют *какой-то один* аспект его влияния; некоторые даже противопоставляют Бонхёффера, указывающего, по их мнению, для Церкви путь в будущее, Бонхёфферу, оглядывающемуся назад, то есть противопоставляют Дитриха Бонхёффера Дитриху Бонхёфферу. Однако, соблюдая должную объективность, никто не может отрицать, что личность Дитриха Бонхёффера при всем разнообразии ее устремлений являет собой в конечном итоге яркое *единство*, что различные линии его развития, в конце концов, сходятся и совмещаются.

По своему происхождению Дитрих Бонхёффер, так же как и Альберт Швейцер, был богато одаренным воспитанником так называемого культурпротестантизма, то есть он относился положительно к науке и культуре своего времени. Поэтому было почти само собой разумеющимся, что, посвятив себя богословию, он захотел представлять его на самом высоком научном уровне и с самого начала избрал университетскую карьеру. При этом знаменательным для Бонхёффера является обращение в кандидатской и докторской диссертациях к понятию Церкви, а также то, что он стремился рассматривать «Церковь» не как догматическое, абстрактное понятие, но пытался соотнести друг с другом новозаветную еkkлeзиологию «Тела Христова» и социологический эмпирический опыт. Бонхёффер находился под влиянием «диалектической теологии» Карла Барта с ее требованием конкретного послушания в вере спасительному Слову Божию.

Борьба Исповедующей Церкви подвергла его, как и многих других молодых пасторов и викариев его времени, очень трудному испытанию. То, что в последующее время богословие Бонхёффера было связано с его личными, продиктованными верой и вымоленными жизненными решениями, безусловно, сообщило значимость его дальнейшему богословскому развитию.

Эти жизненные решения вели его как члена Исповедующей Церкви на стезю таких отречений и изменений своего жизненного пути в соответствии с требованием живого Слова Божия, которые не были само собой разумеющимися для представителя «культурпротестантизма».

Так, Бонхёффер, недавно избранный в важные экуменические органы в качестве члена-консультанта, с определенного момента практически перестал принимать участие в их работе, ибо этого, с его точки зрения, требовала от него верность собственному призванию в Исповедующей Церкви, преданность делу

руководства проповеднической семинарией. Этой работой необходимо было заниматься в полную силу, в то время как частое отсутствие по экуменическим делам могло бы ей повредить. Бонхёффер полагал, что деятельность в экуменических органах несоизмерима с тем, что он мог бы сделать в рамках одной только проповеднической семинарии. Он откликался на экуменические просьбы только в тех случаях, когда его со всей настойчивостью призывала к этому его Церковь, не отдаляясь при этом от экуменического движения.

Когда ему показалось необходимым направить пастырское служение и душепопечительство в Церкви на новые пути, чему должна была придать новую глубину *vita communis*¹ «братьев», осуществляющаяся как жизнь со Священным Писанием и в размышлении о нем, Бонхёффер прекратил дружбу с близкой ему девушкой, ибо он считал, что обручение и женитьба в это время могут помешать основанию «братского дома» в рамках проповеднической семинарии².

Когда из-за работы в Исповедующей Церкви ему пришлось лишиться высоких университетских степеней, он охотно оставил научную карьеру ради служения Церкви. Ради карьеры Бонхёффер никогда не шел на компромиссы.

Еще в бытность его секретарем молодежного экуменического движения Дитриху Бонхёфферу была близка работа по укреплению международного мира. Он был убежден в том, что христианин не может служить в армии. Как убежденный пацифист, он со всей твердостью решил отказаться от военной службы, особенно в государстве с национал-социалистической диктатурой. Бонхёффера спасло от печальных последствий подобной настроенности только то, что его друзьям удалось устроить для него повторное приглашение в Америку (1939). Когда началась война, Бонхёффер, казалось, должен был избрать жизнь в эмиграции. Однако он решил вернуться в Германию. Бонхёффер был убежден, что не сможет проповедовать немецкому народу Спасителя и Искупителя Иисуса Христа, в котором этот народ особенно нуждался после гитлеровского обольщения и его пагубных последствий, если сам прежде не разделит судьбу этого народа. Исходя из это-

¹ Общая (общинная) жизнь (лат.). — Пер.

² Позже, вскоре после своего ареста, он все же обручился, когда планы по созданию «братского дома» потерпели неудачу из-за вмешательства национал-социалистического правительства.

го соображения, он был готов даже подчиниться призыву на военную службу¹.

Последним шагом, потребовавшим от Дитриха Бонхёффера нового испытания своей убежденности под влиянием конкретной ситуации, было его вступление в движение Сопротивления, целью которого было свержение правительства и прежде всего устранение Гитлера. Как и всем христианам среди участников движения Сопротивления, Бонхёфферу очень непросто далось это решение, ведь оно предполагало готовность к пролитию крови. Однако он воспринял это как долг, когда ему сказали, чем именно он сможет помочь. Так он пришел к пониманию того, что могут быть такие ситуации, когда лучше уничтожить преступника гигантского масштаба, на руках которого кровь миллионов человек – прежде всего евреев Европы – и таким образом оградить людей от дальнейших злодеяний этого чудовища, чем, пассивно страдая, принимать эти убийства и преступления, тем самым позволяя им происходить в дальнейшем. При этом для Бонхёффера слова Иисуса «Взявший меч, мечом погибнет»² оставались в силе. Он полагал, что верующий, вынужденный по любви к ближнему взяться за меч, должен признать действительность этого слова в отношении себя самого и принять свою собственную гибель от меча как Божие наказание за распри, человеческую злобу и агрессивность. Именно так воспринимал он позднее свое заключение в тюрьме гестапо.

Как я уже сказала, богословскую мысль Бонхёффера невозможно отделить от этих, только что описанных жизненных решений. Те испытания, которые выпали на долю христиан Исповедующей Церкви в условиях фашистской диктатуры, заставили его обратить особенное внимание на вопросы христианской этики. В книге «Последование» (имеется в виду последование за Христом) Бонхёффер рассматривает этику Нагорной проповеди как конститутивный принцип христианской жизни. Позже ему стало ясно, что односторонняя обращенность христианина к Нагорной проповеди в законническом смысле может привести его к ложной отделенности от мира и ввергнуть в гетто религиозного самодовольства. На войне и даже в заключении Бонхёффер работал над трудом по этике, согласно которому призвание христиан в соответствии с «поручением Божиим» должно осуществляться в мире,

¹ Этот призыв не состоялся. Однако его ближайший друг был призван на военную службу и проходил ее.

² Неточная цитата из Мф 26. 52. — *Примеч. пер.*

причем полезным здесь оказывается эсхатологическое разделение между предпоследним, то есть участием в оформлении и упорядочении мира, и последним, то есть приготовлением к предстоянию перед судом Христовым и вхождением в Царство Божие. Так для христиан открывался путь в мир, без утраты при этом безусловного характера Божиих заповедей. Этот труд по этике, листы которого тайно выносились из тюрьмы, так и остался незавершенным.

Для многих евангелических христиан написанные Бонхёффером из тюрьмы письма стали молитвенником. Его друг Эберхард Бетге издал их под заголовком «Соппротивление и покорность». В этих письмах 37-летний богослов предстает перед нами как человек, который в кажущейся изоляции заключения благодаря контакту с часто агностически настроенными, неверующими союзниками пришел к новому осмыслению назначения христианства в «совершеннолетнем», как он говорил, мире. Находясь в поиске, он задавался тогда вопросом, нельзя ли найти такой язык, которым можно было бы возвестить Христа человеку, который утверждающе и в полноте творческих сил занимается построением современного мира, не напоминая ему по заведенному порядку сразу же о болезнях, страдании, смерти, то есть всех теневых сторонах земной «юдоли». Он задавался вопросом о таком языке, который был бы свободен от традиционного, «религиозного» (в смысле Карла Барта) мира понятий и чувств, переставшего быть понятным и близким для многих современников. Такой язык должен донести до «совершеннолетних» людей спасительную, освобождающую весть об Иисусе Христе без закабаляющей опеки Церкви и проповедника.

При этом особенно важной оказалась его мысль о том, что авторитет Божий не только не требует порабощения человека и лишения его дееспособности, но, напротив, признание этого авторитета сообщает человеку свободу по отношению ко всем самопровозглашенным, чисто человеческим авторитетам; что в условиях диктатуры лжи и вопиющей к небу, бесчеловечной несправедливости Бог оказывает заступничество тому, кто не хочет убивать, не хочет лжесвидетельствовать, не хочет грабить своего ближнего. Строгие заповеди Божии «не убий», «не лжесвидетельствуй» и т. д. для человека, желающего остаться порядочным и добрым в таком окружении, которое принуждают его к совершению именно таких поступков, внезапно оказываются утешением: «тебе незачем убивать», «тебе незачем лжесвидетельствовать» – «Бог не желает этого». Бонхёффер знал о слабости и малодушии человека,

ощущавшего себя брошенным на произвол аппарата власти фашистской диктатуры. Он утешал его тем, что Иисус Христос Сам ведет его вслед за Собой на Свой крест, а тем самым и к Своему Воскресению. После наступления нового, 1943 года, его друзья с особым воодушевлением читали окружное письмо Бонхёффера, которое представляло собой подведение итогов десятилетнего гитлеровского господства. В этом труде под названием «Десять лет спустя» он задавался вопросом о причинах «глупости» столь многих современных ему немцев, которые либо не видели, либо не хотели видеть преступлений нацистского режима, или считали их оправданными для сохранения собственного народа, или же вообще не считали их преступлениями. Бонхёффер полагал, что эту «глупость» можно объяснить не физически-биологически, но только богословски – тем, что ранее называлось «ослеплением». Безответственной несвободе такого ослепления он противопоставлял «господственную свободу детей Божиих», о которой он свидетельствовал в одном тюремном стихотворении, представляющем собой очень личное исповедальное обобщение всех его вопрошаний о христианском образе жизни в современном мире:

Вехи на пути к свободе

ПОСЛУШАНИЕ

Вступая на путь поиска свободы, научись, прежде всего,
Послушанию чувств и души, дабы твои страсти и члены
не увлекали тебя скоро по своему произволу.

Непорочны да будут твои дух и тело,
всецело подчинены тебе и послушны в поисках назначенной
им цели.

Помимо послушания никто не может познать таинства свободы.

ДЕЯНИЕ

Поступать не по увлечению, но осмеливаться и творить праведное,
не витать в облаках, но отважно овладевать действительностью.

Не в парении помыслов, но только в деянии можно обрести свободу.

Воодушевившись верой и Божиим законом, оставь боязливую нерешительность и бросайся в бурю событий, – твой дух, ликуя, обретет свободу.

СТРАДАНИЕ

Чудесное превращение. Твои сильные, деятельные руки связаны.

Бессильно и одиноко взираешь ты на окончание твоих трудов. И все же ты облегченно вздыхаешь и спокойно и уверенно кладешь десницу в более сильную руку и успокаиваешься.

Только на одно мгновение касаешься ты с радостью свободы и затем вручаешь ее Богу, чтобы Он величественно исполнил ее.

СМЕРТЬ

Приди теперь о, величайший праздник на пути к вечной свободе.

О, смерть, низложи тягостные оковы и стены нашего бренного тела и нашей ослепленной души, дабы мы, наконец, увидели то, что здесь было от нас сокрыто. О, свобода, мы долго ищем тебя в послушании, деянии и в страдании, но лишь в смерти познаем мы тебя саму перед лицом Божиим¹.

¹ *Bonhoeffer D. Ethik. München, 1949. S. 3.*

ЮРГЕН МОЛЬТМАН

(Р. 1926)



Юрген Мольтман родился 8 апреля 1926 г. в Гамбурге. В период с 1948 по 1952 г. он учится на факультете евангелического богословия в университете Гёттингена. После окончания учебы Мольтман становится сначала викарием, а затем пастором. Некоторое время он служит в Бремене в качестве студенческого пастора. В 1957 г. Мольтман защищает диссертацию и становится преподавателем Гёттингенского университета. С 1958 г. он профессор церковной высшей школы Вупперталя. В 1963 г. Мольтман получает приглашение стать

профессором Боннского университета, а в 1967 г. переходит в Тюбингенский университет. За этот период ему было присвоено несколько почетных докторских степеней. Мольтман в качестве приглашенного профессора преподает за пределами Европы и получает широкое международное признание.

Богословие Мольтмана в своих основных чертах является интерпретацией бартовского богословия Слова Божия и представляет собой универсальную эсхатологию. Он сам указывает следующие ведущие темы своего богословия: надежда, крест и община. Приоритет остается при этом за его богословием надежды: откровение Бога в Иисусе Христе следует понимать не онтологически, а как обетование.

В настоящую хрестоматию включены фрагменты следующей работы:

- *Moltmann Jürgen. Theologie der Hoffnung. München, 1964. S. 11–17, 150–165.*

Другие важные работы Мольтмана:

- *Moltmann Jürgen Der gekreuzigte Gott. München, 1972.*
- *Moltmann Jürgen. Trinität und Reich Gottes. München, 1980.*

Эсхатология Юргена Мольтмана

Имя Мольтмана в современном немецком богословии ассоциируется главным образом с его эсхатологическими представлениями, которые он изложил в своей известной книге «Богословие надежды». С момента первой публикации в 1964 г. до 1985 г. книга переиздавалась 12 раз и стала одним из наиболее читаемых богословских произведений. Все многочисленные монографии Мольтмана по отдельным вопросам христианской догматики, изданные им в более поздний период, представляют собой систематическое развитие проблематики его первой книги. В 1995 г., то есть спустя более чем 30 лет после написания «Богословия надежды», Мольтман издает новый вариант своей эсхатологии под названием «Пришествие Бога. Христианская эсхатология»¹.

В своей эсхатологии Мольтман продолжает предшествующую ему богословскую традицию, представленную наряду с прочими именами Карла Барта, Пауля Альтгауза и Рудольфа Бультмана, а также испытывает влияние современной ему марксистской философии в лице Эрнста Блоха. В настоящей хрестоматии приводятся два фрагмента из «Богословия надежды».

1. В начале второй половины XX в. проблемы футурологии и связанные с ней понятия будущего и надежды все в большей мере привлекают к себе внимание мыслителей и даже становятся популярными.

¹ В книге «Пришествие Бога» Мольтман несколько иначе расставляет акценты своей эсхатологии. Речь идет не об изменении концепции, а только о внесении новых оттенков. На это указывает сам Мольтман во введении к своей книге: «Эта эсхатология — написанная спустя 30 лет после „Богословия надежды“ (1964) — в полной мере отвечает прежнему учению о надежде». Мольтман, как и в своей первой книге, начинает свои рассуждения с того, что негативно отзывается об эсхатологии в традиционном понимании: эсхатология как учение о «конце всех вещей» представляет собой апокалиптическое недоразумение. Если бы эсхатология сводилась только к тому, что Бог удерживает свое последнее слово, то лучше было бы от нее вообще отказаться: «„последние вещи“ отбивают вкус к „предпоследним вещам“». Уже по этим словам можно заметить, что теперь Мольтман хочет уделить больше внимания как раз «предпоследним вещам». Если раньше он говорил преимущественно о преодолении наличествующего мира, то теперь темой является «спасение его ветхой красоты». Категория надежды должна обрести свою конкретизацию на примерах личностной жизни, политической и исторической жизни, а также жизни космоса. В соответствии с намеченным во введении планом в книге последовательно анализируются личностная эсхатология (вечная жизнь), историческая эсхатология (Царство Божие), космологическая эсхатология (новое небо и новая земля) и божественная эсхатология (величие).

Одна за другой появляются работы, посвященные этой проблематике. Так, в 1953 г. выходит книга Роберта Юнгка «Будущее уже началось». Герберт Гросс продолжает тему в своей работе «Мужество к новому» (1963), а с 1964 г. Роберт Юнгк совместно с Йозефом Мундтом начинают издание серии «Модели для нового мира», первый том которой получает название «Постижение будущего». В 1965 г. Юнгк основывает в Вене «Институт по вопросам будущего».

Непосредственное же влияние на формирование богословской мысли Мольтмана оказал немецкий философ-марксист Эрнст Блох (1885–1977), автор трехтомного труда «Принцип надежды» (1954–1957). Появлению «Богословия надежды» в 1964 г. предшествовала публикация небольшой статьи Мольтмана «Разговор с Эрнстом Блохом» (1963), впоследствии также вошедшей в состав этой книги. Интерес к будущему в марксистской философии вполне объясним и закономерен. С будущим связывается надежда на преодоление классовой вражды, взаимного отчуждения, на установление бесклассового общества. Эти простые идеалы приобретают в философии Блоха универсально-антропологическое звучание, что сообщает ей религиозное измерение. Здесь речь идет не просто об устранении вражды социальных классов, а о преодолении взаимного отчуждения всех людей. «Где есть надежда, там есть религия» — гласит один из принципов Блоха. Позже Блох издает книгу «Атеизм в христианстве. К религии исхода и царства» (1968), представляющую собой попытку построения марксистской религиозной философии.

2. Возникновение интереса к вопросам будущего в богословии Мольтмана объясняется, конечно же, не только влиянием марксистской философии, но также и той ситуацией, которая сложилась в предшествующей ему богословской традиции. Во введении к своей книге, фрагмент которого приводится ниже, Мольтман указывает на то, что уже в первые века христианской истории начинается процесс утраты эсхатологией своего основополагающего значения для современности, то есть процесс ослабления ее воздействия на сейчас, в данный момент переживаемую историю. Эсхатология со временем превращается в некое «учение о последних вещах» и помещается в конце христианской догматики в качестве своего рода приложения, не обладающего особой значимостью. Если где еще и можно столкнуться с явлением актуальной значимости эсхатологических представлений, то только в среде фанатичных сект и революционных групп. По свидетельству современного исследователя немецкого богословия Германа Фишера, начиная с эпохи Нового времени, а особенно в XIX в., интерес к эсхатологии в западном богословии значительно ослабевает и в секуляри-

зированной виде проявляет себя в марксистской историко-философской утопии¹.

Первые признаки изменения этой ситуации можно заметить у Эрнста Трёльча в его статье «Эсхатология»². Он соотносит понятие эсхатологии с актуальным, современным переживанием «последних вещей», с ощущением абсолютного. Однако опыт актуального присутствия последних вещей Трёльч называет *имманентной, пантеистической эсхатологией* и противопоставляет ей *персоналистически-трансцендентную эсхатологию*, ограничивающуюся лишь представлением о том, что последние вещи относятся исключительно к будущему. Один из критиков данной концепции Трёльча замечает, что персоналистической трансцендентальной религии свойственны в действительности оба представления, то есть не только мысль о будущности последних вещей, но также и осознание их актуального присутствия³. Именно к этой идее о диалектической двойственности эсхатологии сводится концепция Пауля Альтгауза.

3. В пробуждении внимания богословов к эсхатологическим проблемам важную роль сыграл опыт Первой мировой войны. Карл Барт в своей «Церковной догматике» так описывает эту ситуацию: «Под впечатлением Первой мировой войны, а также явленной благодаря ей несостоятельности как носителей ожидания социалистического будущего, так и сторонников <...> неэсхатологической сокровенности «личной жизни», <...> мы вынуждены были отказаться от смеси христианского ожидания Царства Божия и социалистического ожидания будущего и устремиться к созерцанию чистой и абсолютной будущности Бога и Иисуса Христа как границе и исполнению всех времен»⁴.

Одним из результатов этого пробуждения является опубликованная в 1922 г. книга П. Альтгауза «Последние вещи. Проект христианской эсхатологии». Альтгауз трактует эсхатологию не как учение о последних вещах, имеющих отношение только к завершающей фазе человеческой истории, но рассматривает эти последние вещи как задающие телеологическую перспективу всей истории и так непосредственно соотносящиеся с настоящим моментом.

¹ См.: Fischer H. Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer, 2002. S. 178.

² См.: Troeltsch E. Eschatologie // Religion in Geschichte und Gegenwart, 1. Aufl., 1909–1913.

³ См.: Althaus P. Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie. Gütersloh, 1949. S. 18–19.

⁴ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II/I. Zürich, 1958. S. 714–715.

По мысли Альтгауза, далеко не все высказывания о конце человека, человечества и мира могут быть названы эсхатологическими. Так, естественнонаучные гипотезы о мировой катастрофе, историко-философские прогнозы о предполагаемой деградации культуры и т. п. не имеют к эсхатологии никакого отношения, ибо эсхатология должна говорить не *гипотетически*, а *категорически*. Определяющими для эсхатологии являются взаимоотношения Бога, с одной стороны, и человека, человечества и мира — с другой, и только те события могут быть названы эсхатологическими, которые значимы с точки зрения задаваемого Богом ожидания *телоса*, то есть одновременно конца и цели человека, человечества и мира. Благодаря этой соотнесенности с Богом эсхатологические высказывания приобретают характер категоричности.

Таким образом, эсхатология не редуцируется больше к учению о конце человека, человечества и мира, а оказывается значимой для современности, для настоящего момента. Более того, Альтгауз говорит об актуальном присутствии эсхатологического уже теперь: «Эсхатология существует только благодаря тому, что уже теперь в истории присутствует последнее, что наше настоящее является „эсхатологическим“ через слово Христа. Во Христе „последние вещи“ оказываются среди нас — и потому они наступают. Они наступают не как существенно отдаленные, чуждые и странные по отношению к нашему нынешнему состоянию события, но как откровение уже теперь действительной „тайны“»¹.

Все же эсхатология, согласно Альтгаузу, сводится не только к этому осознанию присутствия «последнего», но характеризуется двойственной диалектической структурой. Она включает в себя два типа представлений — представления пребывания (*Bleiben*) и представления наступления (*Kommen*). Первые говорят о присутствии эсхатологического «последнего» уже в настоящем: «будущее заключено в настоящем», вера покоится в вечном «теперь» общности с Богом. Вторые представления указывают на отсутствие «последнего» в настоящем: «Будущее должно придти на смену настоящему», вера устремляется к грядущей действительности. Эти два типа представлений не могут рассматриваться изолированно друг от друга. Устремленность в будущее возможна только в силу уже наличествующей связи с Богом. Тайной веры является присутствие Бога (*Bleiben*), и благодаря этому присутствию возникает ожидание грядущего осуществления (*Kommen*).

Описанная диалектическая структура эсхатологии имеет своим основанием событие воскресения Христа, которое уже произошло и, таким образом, принадлежит не будущему, а прошлому. Решающее

¹ *Althaus P. Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie. S. 2–3.*

событие воскресения является залогом новой вечной действительности, и эта действительность теперь есть не только достояние будущего, но уже присутствует во Христе. Однако двойственность сохраняется: «Хотя грядущее и пришло, — говорит Альтгауз, — однако пришедшее пришло таким образом, что оно вновь должно придти и придет, ибо оно есть грядущее»¹.

Подводя итог краткому изложению концепции Альтгауза, можно отметить, что эсхатология приобретает здесь фундаментальное значение для всего христианского мировоззрения и потому не может больше рассматриваться в качестве некой завершающей, дополнительной части христианской догматики: «Можно с уверенностью назвать все богословие “эсхатологичным” или потребовать от него, чтобы оно было всецело эсхатологичным; это означает для нас, что богословие в каждом своем утверждении должно быть открыто для эсхатологии в собственном, узком смысле, должно быть связано с вечным будущим»².

4. Сходные с идеями Альтгауза эсхатологические представления встречаются также в статье Рудольфа Бультмана «Эсхатология Евангелия от Иоанна»³, опубликованной им в 1928 г. Начинается она такими словами: «В Евангелии от Иоанна (5:21 слл.) *служение Иисуса описывается как эсхатологическое*: ему подобает животворить и судить (*ζωοποιεῖν* и *κρίνειν*). Однако при этом имеется в виду не „последний“ судный день, не „парусия“ как драматическое космическое событие недалекого или отдаленного будущего, а событие, происходящее уже теперь»⁴ (выделено мной. — Пер.).

¹ Ibid. S. 18. При изложении концепции Альтгауза я ориентировался на более позднее и переработанное по сравнению с первым выпуском 1922 г. издание его книги. При полном сохранении изначального содержания Альтгауз в более поздних изданиях своей работы несколько меняет терминологию, пытаясь тем самым более точно сформулировать свою мысль. Так, первоначально он говорил не о представлениях пребывания (*Bleiben*) и наступления (*Kommen*), а об «аксиологической» и «телеологической» эсхатологии соответственно. Впоследствии Альтгауз отказывается от этих терминов, поскольку понятие ценности в решающей мере является достоянием секуляризированной философии и не в состоянии адекватно воспроизвести идею актуального наличия общности с Богом: «Переживаемая в вере действительность Бога не может быть передана в понятиях переживания ценности или нормы, ибо в них утрачивается ощущение живости Бога, Бога как личности» (Ibid.).

² Ibid. S. 5.

³ Проблеме эсхатологии посвящена также следующая работа Бультмана: *Bultmann R. Geschichte und Eschatologie* (1955/58).

⁴ Бультман Р. Эсхатология Евангелия от Иоанна // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I–II. М.: РОССПЭН, 2004. С. 409.

Бультман в духе свойственной ему неприязни ко всякому спиритуализму и мистике понимает актуальное присутствие эсхатологических реалий, в отличие от Альтгауза, не как феномен внутренней духовной жизни. Эсхатологическое событие отождествляется у него с пришествием Откровения и актуализацией кризиса: «С пришествием Несущего Откровение наступил *кризис*. *Κρίσις* — это в известном смысле *разделение*; т.е. он не состоит ни в каком особенном событии кризиса (помимо Откровения ничего не происходит), а лишь вскрывает то, что было; <...> Слово, которое говорит Иисус, судит (12:48), ибо в зависимости от того, как слышат это Слово, разделяются и две возможности. Кризис происходит как реакция на Откровение. Наступает час и уже настал: а именно в тот момент, когда он был провозглашен»¹.

Этот кризис осуществляется в настоящем, *теперь*, — говорит Бультман. То эсхатологическое событие, которое уже теперь преобразует мир, есть послание Иисуса. Пришествие Христа Бультман рассматривает как решающее эсхатологическое событие, и это пришествие уже *было*. Однако оно актуально и для настоящего. Мы вновь встречаемся здесь, как прежде у Альтгауза, с представлением о двойственном характере эсхатологии. Только если у Альтгауза эта двойственность характеризуется устремленностью в будущее, то у Бультмана она понимается исключительно как актуализация события прошлого: «Исторический факт *послания Иисуса*, таким образом, является *двузначным*. В той мере, в какой он факт конкретной истории, он — как всякое историческое событие — может быть понят как событие прошлого, находящееся в прошлом, которое актуализировано в воспоминании. Но тем не менее он может быть и настоящим»².

Формой актуализации исторического факта пришествия Иисуса является, по мысли Бультмана, *провозвестие*. Иисус сам присутствует в своем Слове, и тогда Евангелие делает Откровение присутствующим в настоящем. В провозвестии Слова осуществляется эсхатологическое «теперь». Эсхатологическим характером обладает также вера, в том смысле, что она определяет человеческую позицию теперь, в данный момент времени. Вера задает мгновение «*эсхатологического теперь*» и раскрывает возможность будущего. Бультман говорит о «*пребывании в „теперь“*» как структурном моменте самой веры. В данном представлении о пребывании в «теперь» обнаруживается также связь с будущим, поскольку пребывание в вере понимается как удерживание решимости веры перед лицом будущего, открывающегося в конкретном

¹ Ibid. S. 412.

² Ibid. S. 417.

«теперь». Мы видим, что если у Альтгауза эсхатологическое «пребывание» означает утвержденность веры в вечном «теперь» связи с Богом, присутствие Бога в вере, то у Бультмана «пребывание» мыслится как экзистенциальный акт удерживания решимости веры.

Представление о «наступлении» будущего, составляющее второй элемент диалектической структуры эсхатологии у Альтгауза, практически отсутствует в концепции Бультмана. Эту функцию в его эсхатологии выполняет, как уже было сказано, событие пришествия Иисуса Христа в прошлом (у Альтгауза уже состоявшееся событие пришествия Христа, а точнее, событие воскресения Христа, также является определяющим, однако только в качестве гаранта, залога новой вечной действительности). Хотя Бультман и говорит о надежде и будущем, но они означают для него не более чем элемент конкретного эсхатологического «теперь», его экзистенциальную открытость.

Нетрудно заметить, что в рассматриваемой работе Бультмана, специально посвященной эсхатологии, речь вообще не идет об эсхатологии в традиционном смысле этого слова как учении о последних событиях. Эсхатологией здесь фактически называется своеобразная сотериология, в силу своей структуры не нуждающаяся в событиях последнего дня и даже их исключаящая. Если в эсхатологии Альтгауза «последние события» задают перспективу всей истории и потому являются значимыми для настоящего момента, уже сокрытыми в нем, то у Бультмана эсхатологическая значимость настоящего момента достигается ценой отказа от события судного дня.

5. О возрастании интереса к эсхатологическим проблемам в период после Первой мировой войны можно судить также по изданной Карлом Бартом в 1922 г., то есть в один год с появлением книги Альтгауза, второй, сильно переработанной редакции своего комментария на Послание ап. Павла к римлянам. Здесь обнаруживается тот же, отмеченный уже у Альтгауза и Бультмана мотив всецелой эсхатологичности христианства:

«Христианство, которое целиком и полностью без остатка не есть эсхатология, не имеет абсолютно ничего общего со *Христом*»¹.

Также и для Барта эсхатология не сводится к описанию событий, имеющих наступить в конце истории, а служит прояснению его основной идеи о бесконечном качественном различии Бога и человека. Христианство эсхатологично по той причине, что оно говорит о совер-

¹ *Барт К.* Послание к римлянам. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 296. См. также: *Barth K.* Die Kirchliche Dogmatik II/1. S. 715.

шенном отличии бытия Бога от бытия этого мира, и эсхатологическое событие произойдет не когда-то в конце истории, а осуществляется во всякое время: «Вечный момент несравним со *всеми* моментами именно потому, что он есть трансцендентный смысл всех моментов. „Спасение“, „день“, Царство Божие несравнимы со *всеми* временами именно потому, что они — это исполнение всех времен»¹.

Время эсхатологического исполнения, по Барту, не есть хронологическое время: оно не имеет ничего общего с двумя тысячелетиями церковной истории. Человек всегда находится на границе всего времени, перед Богом, означающим уничтожение всего времени. Подобно Бультману, Барт говорит о бесполезности представления о еще не наступившей парусии (комментарий на Рим 13. 11–12): «Не следует ли прекратить ненужные разговоры о „не наступившей“ парусии? Как может вообще „не наступить“ то, что, согласно определению, вообще не может „наступить“? Возвещенный в Новом Завете конец — это не временное событие, не фантастический „конец света“, он абсолютно не связан с какими-то историческими, земными или космическими катастрофами, но такой действительный *конец*, что девятнадцать столетий означают ничтожно мало, даже *ничто* (это касается его близости или удаленности), такой действительный конец, что уже Авраам видел этот день и возрадовался»².

Подобные идеи *Барт* высказывает и в других своих произведениях раннего периода. Так, в работе «Воскресение мертвых» (1924), комментируя пятнадцатую главу первого послания к Коринфянам, Барт хотя и говорит об определенных событиях конца истории как своего рода подобии «последних вещей», однако тут же замечает: «О *действительном* конце истории можно говорить *во всякое* время: конец близок!»³. Альтгауз богословскую позицию раннего Барта называет «*только эсхатологической*»⁴, в том смысле, что богословие утрачивает здесь момент актуально наличествующей связи с Богом (*Bleiben* — в терминологии Альтгауза) как основания веры. Вера всецело отождествляется с эсхатологическим упованием, а христианство с эсхатологией: «Все, что теперь можно сказать о нем, о человеке, есть надежда, эсхатология в строжайшем смысле»⁵.

¹ Ibid. S. 482. (Комментарий на Рим 13. 11–12).

² Ibid. S. 484.

³ Barth K. Die Auferstehung der Toten. München, 1924. S. 59.

⁴ Althaus P. Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie. S. 48.

⁵ Barth K. Die Lehre vom Worte Gottes. München, 1927. S. 206. Цит. по: Althaus P. Ibid. S. 48. Anm. 2.

В более поздний период — время написания «Церковной догматики» (1940) — Барт несколько меняет свою позицию, и объясняет односторонность и остроту своих прежних эсхатологических высказываний требованием времени¹. По поводу приведенных выше слов из комментария на стихи 13-й главы Послания к римлянам Барт теперь пишет: «Оказалось, что мы... не умели говорить о послеисторичности (Nachzeitlichkeit) Бога так, чтобы стало ясно наше подлинное намерение: мы стремились (на самом деле) говорить о Боге, а не об общей идее границы и кризиса. <...> Выразилось это в том, что хотя я и подразумевал потусторонность грядущего Царства Божия, однако как раз не говорил со всей серьезностью о его наступлении (Kommen) как таковом. Такое место, как Рим 13. 11 и далее... я истолковал, несмотря на все оговорки, в том смысле, что речь следует вести *только* о моменте, противостоящем всем временным моментам в качестве вечного момента, их „трансцендентального смысла“. ...Я говорил о том, что „последний“ час, время вечности вовсе не есть час в потоке времени, но что в каждое временное мгновение мы предстоим границе всякого времени, находимся на границе „квалифицированного времени“. ...Мы вынуждены были осознавать этот момент как „вечный“, то есть как метафизически-этическую характеристику наших временных моментов, по той причине, что он в силу своей природы никогда не „наступал“ и никогда не „наступит“. Хотя я и говорил тогда такие вещи, которые для верного понимания Рим 13. 11 и далее попутно, между делом, могли бы быть, конечно, сказаны и даже должны были быть сказаны, однако, как можно заметить, я с большим искусством и красноречием *проигнорировал* как раз специфическую особенность этого места, а именно то *богословие*, которое оно приписывает *времени*, — представление о течении времени к *действительному концу*»² (выделено мной. — Пер.).

6. Теперь, после того как в кратких чертах была обозначена предшествующая Мольтману богословская традиция, становится возможным понимание проблематики его книги «Богословие надежды». Мольтман обобщает эсхатологические представления Барта, Альтгауза и Бультмана в понятии «трансцендентальной эсхатологии», для которой характерно обнаружение присутствия «последних вещей» в настоящем, порой в ущерб признанию их реальной будущности, как это было видно на примере Бультмана или раннего Барта. Эта «*трансцендентальная эсхатология*», по мысли Мольтмана, является препятс-

¹ См.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik II/I. S. 715–716.

² Ibid. S. 716.

твием на пути к открытию древнехристианской эсхатологии и только мешает проявлению эсхатологического измерения в христианской догматике¹. В противоположность такой эсхатологии, Мольтман делает акцент на реальной будущности последних событий. Причем речь здесь идет не о возвращении к той традиционной эсхатологии, которая сводится только к «учению о последних вещах» и никак не затрагивает современности. Напротив, Мольтман развивает учение о христианской надежде, которая не ограничивается признанием реального наступления последних событий, то есть ожидаемого, но включает в себя также сам акт упования.

С одной стороны, Мольтман повторяет приведенный выше тезис Карла Барта из его Послания к римлянам о всецело эсхатологическом характере христианства. Однако, в противоположность характерной для раннего Барта «вертикальной» диалектике времени и вечности, эсхатология Мольмана разворачивается в перспективе «горизонтальной» диалектики настоящего и будущего. Оба эти момента нашли отражение в следующем высказывании: «Христианство эсхатологично целиком и полностью, а не только где-то на периферии. Оно есть надежда, перспектива и направленность вперед, а потому также прорыв и преобразование настоящего»².

Именно своим интересом к будущему и устремленностью к нему Мольтман обязан влиянию уже упоминавшегося выше марксистского философа Эрнста Блоха. Но, в отличие от социальной утопии Блоха, эсхатология Мольмана имеет христологическое основание. Здесь имеется в виду не будущее вообще, как у Блоха, а «Христос и Его будущее». Только в этом случае философия будущего может избежать утопического характера. Говорить о будущем, которое еще не наступило, возможно только потому, что речь идет о будущем Христа и мы уже имеем гарант его наступления в событии Воскресения. Христос обладает будущим в силу своего Воскресения: «Христианская вера живет благодаря Воскресению распятого Христа». В Воскресении Христа уже содержится начало новой жизни, однако еще не достигнуто ее исполнения. В этом моменте Мольтман избегает радикализма предшествующей ему экзистенциальной эсхатологии, которая стремилась видеть в событии Христа уже окончательную реализацию нового творения.

Настоящая действительность видится Мольтманом как богооставленная, нуждающаяся в преодолении и преходящая. Грядущее, еще не

¹ См.: *Moltmann J. Theologie der Hoffnung. München, 1966. S. 33.*

² *Ibid. S. 12.*

осуществленное будущее предстоит этому настоящему как объективная действительность, и благодаря своей еще не осуществленной реальности пробуждает надежду и воздействует на настоящее. Грядущая реальность радикальным образом отличается от настоящей действительности и потому вступает с ней в состояние конфликта. В условиях этого противоречия будущей реальности и наличествующей реальности человека и мира рождается надежда, которая, будучи результатом столкновения с настоящей действительностью, способна актуально на нее воздействовать. И это воздействие осуществляется посредством веры.

Мольтман соотносит с понятием надежды понятие веры и говорит о «надежде веры». В этой соотнесенности вера обладает первенством, а надежда — главенством, в том смысле, что вера связывает человека со Христом и так сообщает основание надежде, а надежда открывает перед верой горизонты будущего и так питает и укрепляет веру. Без веры надежда превращается в утопию, ибо как раз вера и есть тот момент, который перемещает надежду в контекст истории Христа — Его уже состоявшегося Воскресения и грядущего будущего. И, напротив, вера без надежды утрачивает перспективу, становится близорукой и приходит в упадок. Мольтман связывает с верой преодоление «заключенных в страдании, виновности и смерти» границ жизни. И здесь вновь Воскресение Христа выступает в качестве онтологического основания веры — границы уже разрушены Воскресением Распятого, а потому их преодоление становится возможным и для нас.

Мольтман постоянно подчеркивает, что вера не имеет ничего общего с бегством от мира, с отстранением от настоящей реальности. Вера, окрыляемая устремленной в будущее надеждой, призвана к оживотворению земной действительности. Надежда веры не позволяет смириться со злом и смертью, царящими на этой земле, и потому она производит состояние конфликта — не спокойствие, а беспокойство, не терпение, а нетерпеливость. «Мир с Богом, — говорит Мольтман, — означает брань с миром». Носителем такой веры и надежды в этом мире является христианская община. И она превращается, с одной стороны, в источник протеста против мира, а с другой — становится началом осуществления подлинных права, свободы и гуманности.

БОГОСЛОВИЕ НАДЕЖДЫ

Введение

Размышление о надежде

1. Каким логосом обладает христианская эсхатология?

На протяжении долгого времени эсхатологию называли «учением о последних вещах» или «учением о последнем». Под этими последними вещами понимались те события, которые постигнут мир, историю и человека в конце времен. К ним относятся Второе Пришествие Христа в полноте славы, суд над миром и исполнение царства, всеобщее воскресение мертвых и новое творение всех вещей. Эти последние события должны вторгнуться из потусторонней по отношению к истории сферы в посюстороннюю и положить конец истории, в которой все бурлит и движется. Но, по мере того как их отсрочивали до «последнего дня», они утрачивали свое направляющее, пробуждающее и критическое значение по отношению ко всем тем дням, которые протекают здесь, по эту сторону конца, в истории. Соответственно, эти учения о конце влачили своеобразное изолированное существование где-то в конце христианской догматики. Они оказались своего рода отдельным приложением, которое в своей апокрифической незначительности пришло в упадок. Они никак не соотносились с учениями о Кресте и Воскресении, о прославлении и господстве Христа, не вытекали из них с необходимостью. Они отделились от них в такой же мере, как и проповеди в поминальное воскресение от Пасхи. По мере того как христианство превращалось в организацию, преемственную по отношению к римской государственной религии, и стало настойчиво выдвигать свойственные последней претензии, эсхатология и ее мобилизующее, революционизирующее и критическое воздействие на историю, которую следует прожить сейчас, уступалась энтузиастическим сектам и революционным группам. По мере того как христианская вера исключала из своей жизни ту надежду на будущее, которая только и сообщает ей основание, и помещала это будущее в потустороннее или в вечность, в то время как библейские свидетельства, передаваемые ею из поколения в поколение, исполнены мессианской надежды на земное будущее, надежда словно покидала Церковь и в различных искаженных видах даже обращалась против нее.

В действительности же эсхатология – это учение о христианской надежде, которая включает в себе как надеемое (*das Erhoffte*), так и движимое им упование (*Hoffen*). Христианство является эсхатологией целиком и полностью, а не только где-то на периферии. Оно есть надежда, перспектива и направленность вперед, а потому также прорыв и преобразование настоящего. Эсхатология не просто свойственна христианству, она является собственно средой христианской веры, тоном, на который в нем все настроено, светом зари ожидаемого нового дня, в который здесь все погружено. Ибо христианская вера живет Воскресением распятого Христа и простирается, согласно обетованиям, до дня Его Второго Пришествия. Эсхатология есть страдание и страсть о Мессии. Поэтому эсхатология не может быть частью христианского учения. Напротив, эсхатологическая направленность характеризует всякое христианское благовестие, каждое христианское явление и всю Церковь. Поэтому существует только одна действительная проблема христианского богословия, заданная ему самим его предметом и через богословие затрагивающая все человечество и человеческую мысль, – проблема будущего. Ибо то, с чем мы встречаемся в библейских заветах надежды как с Иным, с тем, что мы не можем ни выдумать ни изобразить на основании данного мира и уже пережитого его опыта, предстает перед нами как обетование чего-то нового, как надежда на будущее, источником которого является Бог (*Zukunft aus Gott*). Бог, о котором здесь говорится, не есть какой-нибудь Бог, находящийся в мире или вне его, но «Бог надежды» (Рим 15. 13), Бог, для которого «будущее есть свойство бытия» (Э. Блох), как Он открылся в событиях Исхода и в пророчестве Израиля, и которого поэтому нельзя иметь внутри себя или над собой, но всегда только перед собой. Бог встречается с человеком в своих обетованиях будущего, и поэтому Им нельзя «обладать», можно лишь ожидать Его в деятельной надежде. Поэтому истинное богословие должно мыслиться в перспективе своей грядущей цели. Эсхатология должна быть не завершением его, а началом.

Но как может кто-то говорить о будущем, которое еще не наступило, и о грядущих событиях, свидетелем которых он еще не был? Разве это не мечты, спекуляции, томления и опасения, остающиеся всегда смутными и неопределенными по той причине, что их невозможно проверить? Выражение «Эсхатология» неверно. Не может существовать «учения» о последних вещах, ибо под «учением» понимается сводка таких положений, которые выводятся из постоянно повторяющегося и доступного для всех опыта. Гречес-

кое выражение «логос» относится к такой действительности, которая присутствует здесь, существует всегда и становится истиной в соответствующем ей слове. В этом смысле нельзя говорить о логосе будущего, ибо тогда получалось бы, что будущее представляет собой продолжение или регулярное возвращение настоящего. Но если будущее призвано принести нечто поразительно новое, то об этом ничего нельзя сказать, об этом невозможно сказать что-либо осмысленное, потому что сообразная логосу истина может находиться не в случайно-новом, но только в пребывающем и постоянно возвращающемся. Хотя Аристотель и мог назвать надежду «сном бодрствующего», для греков она была все же бедствием из ларца Пандоры.

Но как христианская эсхатология может все-таки говорить о будущем? В христианской эсхатологии речь не идет о будущем вообще. Она исходит из определенной исторической действительности и объявляет ее будущее, ее будущую возможность и будущее могущество. Христианская эсхатология говорит об Иисусе Христе и Его будущности. Она познает действительность Воскресения Иисуса и возвещает будущность Воскресшего. Поэтому обоснование всех высказываний о будущем в Личности и истории Иисуса Христа является для нее пробным камнем различения эсхатологических и утопических духов.

Но если распятый Христос в силу воскрешения обладает будущим, то это в свою очередь означает, что все высказывания и суждения о Нем должны одновременно сообщать и нечто о том будущем, которое следует от Него ожидать. Таким образом, тот способ, которым христианское богословие говорит о Христе, не может быть способом греческого логоса или основывающихся на опыте научных положений, а только способом утверждений надежды и обетований будущего. Все, что говорится о Христе, сообщает не только о том, Кем Он был и Кто Он есть, но заключает в себе также сообщение о том, Кем Он будет и что от Него следует ожидать. Все утверждения о Христе говорят: «Он есть наше упование» (Кол 1. 27). Возвещая миру посредством такого рода обетований будущность Христа, они в надежде на Его еще предстоящую будущность определяют направленность веры в Него. Пронизанные обетованиями утверждения надежды предвосхищают будущее. Сокрытое в обетованиях будущее уже возвещается и посредством пробужденной надежды воздействует на настоящее.

Истинность научных положений определяется их доступным проверке соответствием наличной опытно познаваемой действи-

тельности. Пронизанные обетованиями утверждения надежды должны, однако, вступить в противоречие с познаваемой в настоящем действительностью. Они не вытекают из опыта этой действительности, но являются условием возможности новых опытов. Они не стремятся пролить свет не на существующую реальность, но на ту реальность, которая грядет. Они не стремятся отобразить в духе наличествующую действительность, но способствуют изменению этой действительности в соответствии с обетованиями и ожиданиями. Они желают не следовать за ее шлейфом, но нести перед ней факел. По этой причине они превращают реальность в историю. Если же реальность воспринимается исторически, то естественно задаться вместе с И. Г. Гаманом следующим вопросом: «Как можно иметь правильное представление о настоящем без знания будущего?».

В христианской эсхатологии настоящее и будущее, опыт и надежда вступают друг с другом в противоречие, так что она не сообщает человеку гармонии и согласия с наличествующей реальностью. Напротив, он оказывается втянут в борьбу между надеждой и опытом. «Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим 8. 24–25). В Новом Завете повсюду христианская надежда устремляется на то, что пока еще невидимо, и потому она есть „надеяние вопреки надеянию“. Вся видимая и сейчас доступная опыту действительность расценивается ею как богооставленная, нуждающаяся в преодолении и преходящая. Конфликт, в который надежда ввергает человека по отношению к наличествующей действительности его самого и мира, есть именно то столкновение, из которого рождается сама надежда – парадокс Воскресения и Креста. Христианская надежда – это надежда Воскресения, и она проявляет свою истину в противоречии обетованного в Воскресении и гарантированного будущего оправдания, с одной стороны, и греха – с другой, в конфликте жизни и смерти, славы и страдания, мира и разобщенности. Кальвин очень точно осознал то состояние напряженности, к которому приводит надежда Воскресения: «Нам обещана вечная жизнь – нам, мертвым. Нам благовествуют о блаженном воскресении, но мы окружены тлением. Нас называют праведниками, но грех живет в нас. Мы слышим о неопишемом блаженстве, в то время как здесь мы терпим нескончаемые бедствия. Нам обещан избыток всяческих благ – богаты же мы лишь голодом и жаждой. Что было бы с нами, если бы нас не укрепляла

надежда, если бы наше сознание не устремлялось бы сквозь мрак за пределы этого мира на путях, озаряемых Божиим Словом и Духом» (Коммент. на Евр 11. 1).

В этом противоречии надежда должна явить свою силу. Потому эсхатология не смеет парить в облаках, но призвана формулировать свои высказывания надежды в условиях столкновения с переживаемой реальностью страданий, зла и смерти. По этой причине очень сложно разрабатывать эсхатологию «в себе». Гораздо важнее показать надежду как основание и движущую силу богословской мысли вообще, привнести эсхатологическую перспективу в богословские высказывания касательно откровения, Воскресения Христа, о передаче веры и об истории.

2. Надежда веры

В условиях противоречия между словом обетования и переживаемой действительностью страданий и смерти наша вера укрепляется надеждой и «устремляется за пределы этого мира», по слову Кальвина. Его мысль заключается не в том, что христианская вера избегает мира, но что она одержима будущим. Верить – означает на самом деле переступить границы, трансцендировать, находиться в состоянии исхода. Но тягостная реальность при этом не скрывается и не исчезает. Смерть остается действительной смертью, и тление сохраняет свою зловонную отвратительность. Вина остается виной, а страдание – криком для веры, не находящим окончательного ответа. Вера не переходит от этой реальности в область небесного, утопического и не витает в какой-то иной действительности. Она в состоянии преодолеть заключенные в страдании, виновности и смерти границы жизни лишь в том случае, если они действительно разрушены. Только в последовании за воскрешенным от страданий, смерти в богооставленности и от гроба Христом открываются перед ней перспективы туда, где нет больше печали, в свободу и радость. Там, где воскресением Распятого разрушены границы, о которые разбиваются все человеческие надежды, вера может и должна расширяться в надежду. Она становится *παρρησία* и *μακροβυστία*. Там надежда веры превращается в «страсть к возможному» (Кьеркегор), ибо надежда способна быть страстью к осуществленному. Там осуществляется в надежде *extensio animi ad magna*, как говорили в Средние века. В событии Христа вера познает начало этого будущего, будущего простора и свободы. Воспламеняющаяся от этого надежда опознает горизонты, открывающиеся за пределами замкнутого наличного бы-

тия. Вера связывает человека со Христом. Надежда открывает эту веру для бескрайнего будущего Христова. Потому надежда есть «неразлучный спутник» веры. «Если отсутствует надежда, то, как бы мы не изошлись в остроумных и напыщенных словах о вере, мы можем быть уверены, что никакой веры здесь нет! Вера – это не что иное, как ожидание тех вещей, которые по убежденности веры действительно обещаны нам Богом. Так, вера обладает уверенностью, что Бог действительно существует, а надежда ожидает, что в свое время Он откроет свою истину; вера убеждена в том, что Он есть наш отец, надежда же ожидает, что Он явит свою отеческую любовь на нас; мы верим, что нам дарована вечная жизнь, и мы надеемся, что когда-нибудь с нее будет снят покров: вера есть основание, на котором утверждается надежда. Надежда же питает и поддерживает веру. Никто не может ожидать чего-либо от Бога, если он прежде не поверит Его обетованию. Точно так же и наша немощная вера должна, чтобы, совсем ослабев, не угаснуть, обретать поддержку и укрепление в нашей терпеливой надежде и ожидании. Надежда постоянно обновляет и оживляет веру, сообщает ей силу возрастать все больше и больше, чтобы устоять до конца» (Кальвин, *Institutio* III 2, 42). Таким образом, в христианской жизни вера обладает первенством, надежда же – главенством. Без верующего познания Христа надежда превращается в утопию, существующую в безвоздушном пространстве. Вера же без надежды приходит в упадок, становится маловерием и, в конце концов, мертвой верой. Благодаря вере человек вступает на путь истинной жизни, но только надежда удерживает его на этом пути. Так, вера во Христа превращает надежду в глубокую уверенность. Надежда же окрыляет веру и сообщает ей жизнь.

Верить – значит переступать в предвосхищении надежды границы, разрушенные Воскресением Распятого. Если мы задумаемся над этим, то станет ясно, что эта вера не может иметь ничего общего с бегством от мира, безропотным смирением и пустыми отговорками. В этой надежде душа не переносится из юдоли печали на воображаемые небеса праведных и не отделяется от земли. Ибо, по слову Людвига Фейербаха, «она поставляет на место потусторонней загробной жизни на небесах потустороннюю загробную жизнь на земле, историческое будущее, будущее человечества» (Сущность религии, 1848.) Она познает в Воскресении Христа не вечность небес, но именно будущее земли, на которой стоит Его крест. Она распознает в нем будущее человечества, за которое Он умер. Потому крест для нее есть земная надежда. По этой

причине эта надежда борется за земное послушание, ибо она чаает оживотворения земной действительности. Потому в кротости она приемлет разрушенную землю и испорченного человека, ибо ей обещовано земное царство. *Ave crux – unica spes!*

И наоборот, это означает, что обладающий такой надеждой никогда не сможет примириться с законами и роком этой земли, с неотвратимостью смерти, со злом, прогрессивно порождающим все новое зло. Воскрешение Христа является для нее не только утешением в подверженной искушениям и обреченной на смерть жизни, но также и Божиим протестом против страдания и смерти, против уничтожения и обиды, против злобы грешников. Христос для надежды есть не только утешение в страдании, но также и протест обещания Божия по отношению к страданию. Если Павел называет смерть «последним врагом» (1 Кор 15. 26), то, наоборот, следует понимать воскресшего Христа и связанную с ним надежду Воскресения как врага смерти и того мира, который в ней утверждается. Вера вступает в это противоречие, а потому сама становится протестом по отношению к миру смерти. Потому вера, как только она расширяется в надежду, производит не спокойствие, а беспокойство, не терпение, а нетерпеливость. Она не усмиряет *cor inquietum*, но сама является в человеке этим *cor inquietum*. Тот, кто надеется на Христа, не в состоянии больше мириться с данной действительностью, но начинает из-за нее страдать и с ней бороться. Мир с Богом означает брань с миром, ибо жало обещанного будущего безжалостно мучает плоть неисполненного настоящего. Если бы у нас перед глазами было только то, что мы видим, тогда мы волей-неволей примирились бы с действительностью, какова она есть. Но неизгладимая надежда является причиной того, что мы не в состоянии примириться с действительностью, что между нами и ей не возникает благоприятной гармонии. Она не позволяет человеку примириться с этой реальностью до наступления великого исполнения всех обещаний Божиих. Она удерживает его в *statu viatoris*, в состоянии открытости миру, которое возникло благодаря обещанию Божию в воскресении Христа, и потому упразднить его может не что иное, как только исполнение этого обещания. Эта надежда превращает христианскую общину в своего рода оплот постоянного беспокойства в человеческих обществах, стремящихся к стабильности «пребывающего града». Она делает христианскую общину источником все новых импульсов для осуществления здесь права, свободы и гуманности в свете того обещанного будущего, которое должно придти. Эта община обязана

нести «ответственность надежды», которой она обладает (1 Петр 3. 15). Ее упрекают за «чаяние воскресения мертвых» (Деян 23. 6). Если так происходит, то христианство обретает свою истину и становится свидетелем будущего Христова.

<...>

Глава III: Воскресение и будущее Иисуса Христа

§ 5. «Смерть Бога» и воскресение Христа

Христианство утверждается действительностью осуществленного Богом воскрешения Иисуса из мертвых. В Новом Завете нет такой веры, которая не возникала бы изначально вместе с Воскресением Иисуса. Павел ясно фиксирует один из основных принципов древнехристианского исповедания, когда в Рим 10. 9 говорит: «если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься». Исповедание личности Иисуса Господом и вера в действие Божие, воскресившего Его из мертвых, неотделимы друг от друга. И хотя эти формулы не тождественны, они истолковывают одна другую. Поэтому христианская вера, не являющаяся верой в Воскресение, не может быть названа ни христианской верой, ни верой вообще. Воспоминание жизни, деяний, страданий и смерти Иисуса в евангельском повествовании оживляется познанием Воскресшего и исповеданием Того, Кто воскресил Его. Из восприятия воскресшего Христа рождается понимание собственного посланничества с миссией к народам. В воспоминании Его воскресения основывается надежда на универсальное будущее Христово. Поэтому ключевые высказывания древнехристианского миссионерского провозвестия гласят: 1) «...распятого Иисуса Бог воскресил от мертвых» (Деян 2. 24; 3. 15; 5. 31; 1 Кор 15. 3 и др.); 2) «...тому мы свидетели»; 3) в Нем утверждается будущее оправдания для грешников и будущее жизни для подверженных смерти. В пасхальной керигме событие, свидетельство и эсхатологическая надежда составляют одно целое. Хотя они могут быть различимы в отдельных вопросах исследования подробностей, представлений и ожиданий, но не могут быть отделены друг от друга. Вопрос «Что я могу знать с исторической точки зрения?» не может здесь быть отделен от этического и экзистенциального вопроса «Что я должен делать?» и от эсхатологического вопроса «На что я смею надеяться?». Аналогично и другие вопросы также не могут быть

изолированы. Только в созвучии этих трех вопросов открывается реальность Воскресения.

Если сегодня задаться вопросом о реальности Воскресения Христа, то он сводится главным образом к следующему: *реально* ли Он воскрес? В каком модусе должна мыслиться *реальность* Воскресения? *Реально* ли Он воскрес в смысле «исторически» проверяемой реальности? *Реально* ли Он воскрес в смысле некой исторической реальности представления и предания? *Реально* ли Он воскрес в смысле некой реальности, затрагивающей нашу экзистенцию? *Реально* ли Он воскрес в смысле реальности надежды человеческих желаний и упований?

Вопрос о реальности Воскресения может, следовательно, направляться очень различными из возможных сегодня представлений о действительности. Поэтому под вопрос ставится не только образ действительности Воскресения, но также и та реальность, которой направляется, мотивируется и формулируется вопрос о действительности Воскресения.

Мы сначала должны попытаться отыскать само место вопрошания, способное прояснить ответ на вопрос о действительности Воскресения Христа. Этим вопрошанием не может быть отдельный вопрос во взаимосвязи того, о чем возможно вопрошать исходя из сегодняшней действительности, но только вопрос, включающий в себя весь сегодняшний опыт мира, себя и будущего; вопрос, которым являемся мы сами с нашей действительностью. Более детальная конкретизация вопроса о действительности Воскресения, как, например, в вопросе об актуальности и значении этого церковного учения или в вопросе об исторической вероятности факта Воскресения Иисуса, или в вопросе о значимости этой действительности для сердца и совести, или в вопросе о возможной надежде события Воскресения, не принимает во внимание общую ситуацию, из которой и о которой вопрошается, и оставляет ее такой, какой она сама по себе естественно воспринимается. Однако может так случиться, что познание реальности Воскресения ставит под вопрос именно эту ситуацию.

Конечно, совсем непросто обобщить ту ситуацию, из которой сегодня тем или иным образом вопрошается о реальности Воскресения Христова. И это совсем неслучайно, если понимание данной ситуации сводится к осмыслению высказывания Гегеля и Ницше: «Бог умер».

Ибо это не только философско-метафизическое или богословское высказывание. В современном опыте мира и самого себя оно,

как представляется, сообщает основание методическому атеизму науки. Все возможные вопрошания о действительности Воскресения, конкретизирующие эту действительность в соответствии с направлением вопроса «исторически», «экзистенциально» или «утопически», коренятся в а-теистическом образе исторического понимания истории, самопонимания человека и его утопического представления о будущем. Ни в одном из этих подходов к действительности представление о Боге не требуется с необходимостью. Оно стало отчасти излишним, отчасти безразличным, во всяком случае, в его традиционном, богословско-метафизическом облики. По этой причине также провозвестие воскрешения Иисуса от мертвых действием Бога становится отчасти излишним, отчасти безразличным до тех пор, пока «Бог» воспринимается как нечто известное из истории, из мира или из человеческой экзистенции. Только если «Бог Воскресения» вместе с познанием Воскресения Иисуса будет обнаружен как «Бог» в «смерти Бога», о которой говорит современный опыт истории, мира и собственной экзистенции, тогда провозвестие Воскресения, вера и надежда на Бога обетования явятся как нечто необходимое, нечто новое и нечто реально-объективно возможное.

ВОЛЬФХАРТ ПАННЕНБЕРГ

(Р. 1928)



Вольфхарт Пинненберг родился 2 октября 1928 г., учился на факультетах философии и богословия в университетах Берлина, Гёттингена (среди прочих у Н. Гартмана), Базеля (главным образом у К. Барта и К. Ясперса) и Гейдельберга (под руководством К. Лёвита и Э. Шлинка). В 1953 г. он защитил диссертацию на тему *Учение Дунса Скота о предопределении во взаимосвязи с развитием схоластических представлений* (опубликована в 1954 г.). В 1955 г. состоялась защита докторской диссертации «Аналогия и откровение.

Критическое исследование понятия аналогии применительно к познанию Бога». С 1955 по 1958 г. Пинненберг преподает в Гейдельберге. В 1958 г. он был приглашен в Высшую церковную школу Вунпертала (в это время формируются его антропология и христология). С 1961 г. Пинненберг преподает в университете г. Маинц. В 1967 г. он становится заведующим кафедрой систематического богословия во вновь основанном университете Мюнхена, а также возглавляет мюнхенский Экуменический институт. Пинненбергу было присвоено несколько почетных ученых степеней доктора богословия. Кроме того, он является членом и научным руководителем (со стороны Евангелической Церкви) экуменической рабочей комиссии евангелических и католических богословов.

В своем богословии Пинненберг наряду с прочим обращается к проблемам, поставленным П. Альтгаузом и П. Тиллихом. Он стремится перейти от богословия, связывающего Слово Божие исключительно только со словом Писания, к богословию, которое воспринимает Божие откровение в истории. Пинненберг, следуя универсально-исторической установке своего богословия, рассматривает в качестве центрального события исторический факт Воскресения Иисуса Христа, ибо в нем пролептически предсуществовали смысл и цель мировой истории. В универсальную историю входят также естественные и гуманитарные науки, отчего Пинненберг развивает своего рода секулярную антропологию, то есть рас-

сматривает человека как открытого миру и потому связанного с трансцендентностью.

В настоящую хрестоматию включены следующие работы:

- *Pannenberg Wolfhart*. Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen, 1968. S. 5–13.
- *Pannenberg Wolfhart*. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung // Offenbarung als Geschichte (hg. von W. Pannenberg). Göttingen, 1965. S. 91, 95–114.

Другие важные работы:

- *Pannenberg Wolfhart*. Systematische Theologie. Bd. I–III. Göttingen, 1988–1993.
- *Pannenberg Wolfhart*. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983.

Антропология Вольфхарта Панненберга

Итог своим размышлениям о природе человека, которые не оставляли его на протяжении трех десятков лет, Панненберг подводит в своей монументальной монографии «Антропология в богословской перспективе» (1983)¹. Публикуемая ниже глава из его брошюры «Что есть человек?» (1962) отражает один из ранних этапов на пути к этой книге.

В своей антропологии Панненберг задается вопросом о религиозном измерении человеческой жизненной действительности в ее структурном разнообразии и о важнейших формах его проявления. Убежденность Панненберга состоит в том, что действительность человеческого бытия не может быть адекватно понята без учета ее связи с религиозным измерением. По этой причине специфически христианское религиозное представление о человеке обладает универсальной значимостью для всей культуры.

Современная антропология в своем развитии предпочитала избегать религиозной метафизики и спорных догматических вопросов. Однако, по мысли Панненберга, те феномены человеческого бытия, которые описывает секулярная антропология, представляют собой

¹ *Pannenberg W.* Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983.

лишь предварительный и неполный результат антропологического исследования. Эти феномены допускают более глубокую интерпретацию, которая становится возможной после привнесения в антропологию богословского аспекта. Именно в этом заключается основная интенция антропологии Панненберга.

Принципиальным в этой связи оказывается вопрос о критическом освоении результатов секулярных антропологических исследований с позиции традиционной догматической антропологии. Как известно, основу богословской антропологии составляют два момента: представление об образе и подобии Божию в человеке, а также учение о грехе. Панненберг говорит о том, что эти две фундаментальные темы религиозной антропологии остаются центральными также и при освоении результатов небогословского антропологического исследования, ибо представление об образе Божию в человеке и учение о грехе отражают в себе два фундаментальных аспекта соотносительности антропологических феноменов с Божественной реальностью. А именно в учении об образе Божию речь идет о связи человека с Божественной реальностью, и эта связь определяет положение человека по отношению к миру природы. Учение о грехе, напротив, говорит о фактическом отдалении человека от Бога, грех обнаруживает несогласованность человека с самим собой, его внутреннюю противоречивость. Динамическая напряженность между указанными двумя полюсами — близостью к Богу, с одной стороны, и отдаленностью от Бога — с другой — определяет всю религиозную жизнь человека.

Согласно Панненбергу, указанная фундаментальная напряженность между двумя полюсами богословской антропологии сохраняет свое значение также и в секулярной антропологии с характерной для нее ориентацией на эмпирическое выявление антропологических феноменов. Более того, в своем исследовании Панненберг показывает, что специфически христианское представление о напряженности между близостью к Богу и отдаленностью от Бога даже исторически способствовало обнаружению общих антропологических феноменов.

Антропология Панненберга не является чисто догматической антропологией. Традиционная богословская антропология своей предпосылкой имеет представление о бытии Божию. Учение об образе Божию в человеке выступает в ней не в качестве результата антропологического исследования, но заимствуется из Библии как некая данность. В антропологии Панненберга это не так. Немецкий богослов указывает на то, что если в антропологии уже заранее предполагается бытие Божие, то она лишается возможности участвовать в общей философской дискуссии, в которой Божественная действительность

не утверждается догматически, а рассматривается исключительно с позиции человеческих отношений. Антропология, имеющая своей предпосылкой представление о бытии Божием, не обладает, по мысли Панненберга, конструктивной значимостью для богословия, ибо бытие Божие должно быть не предпосылкой, а предметом богословского исследования.

В качестве альтернативы традиционной богословской догматической антропологии Панненберг предлагает так называемую фундаментально-богословскую антропологию. Эта антропология в своей аргументации исходит не из догматических данностей или предпосылок, но обращается непосредственно к феноменам человеческого бытия в том виде, как они выявлены в результате биологических, психологических, культурологических или социологических исследований. И уже эти феномены рассматриваются с точки зрения их религиозной значимости и так становятся предметом богословской рефлексии.

Размышляя о методологии своего исследования, Панненберг спрашивает о том, какая из антропологических дисциплин обладает приоритетной значимостью, то есть представляет собой базис для результатов других наук. Существует ли такая наука, которая, с одной стороны, достаточно полно обнимает действительность человеческого бытия, а с другой — предполагает и определенную дифференциацию, позволяющую создать систему координат для включения в нее результатов других дисциплин. Биология, очевидно, не подходит для выполнения такой функции. Ее вопрошание о человеке хотя и является фундаментальным, но не отвечает критерию всеохватности. Человек рассматривается с точки зрения вида, а индивидуальные особенности при этом игнорируются. Также и социология, предмет которой являются социальные взаимосвязи, не принимает во внимание индивидуальную действительность, то есть конкретную оформленность человеческого бытия. В социологии исследуются лишь общие формы социальных отношений. То же самое можно сказать и о психологии.

Панненберг приходит к заключению, что только историческая наука в наибольшей степени обращена к конкретной действительности человека. Предметом истории является жизненный процесс конкретных индивидов, а также их взаимодействие в процессе истории. Другие же дисциплины обращены только к отдельным аспектам человеческой действительности: биология — к отличительным особенностям человека по отношению к животным, социология — к основным формам общественных отношений, психология — к общим структурам человеческого поведения. История же в своей обращенности к индивидуальной конкретности человеческого бытия уже предполагает все

эти отдельные аспекты других наук. Таким образом, хотя история и не может являться базой для других антропологических дисциплин, она включает их в себя в качестве отдельных аспектов.

Результатом приведенных методологических рассуждений является общая логика построения антропологического исследования Панненберга. Антропологическое познание отталкивается от общего и абстрактного и приходит к конкретному. Поэтому история, рассматривающая конкретную действительность человека, образует вершину и конец всего исследования. Той же антропологической дисциплиной, для которой характерна наибольшая степень абстрактности и всеобщности при рассмотрении человека, является, по мысли Панненберга, биология. Она образует первую ступень на подступах к отграничению специфически человеческого бытия, и в этом смысле может рассматриваться как основополагающая. Поэтому Панненберг начинает свое исследование именно с анализа природы человека и ее отличия от высшего животного мира. Далее предметом рассмотрения оказываются общие структуры человеческого поведения и формы общественных отношений, то есть психология и социология. Причем каждый последующий уровень исследования на пути ко все большей конкретизации предполагает и включает в себя результаты предшествующих разделов антропологии. Завершает анализ, как уже было сказано, рассмотрение человеческой истории как истории человеческого бытия как такового.

ЧТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК? СОВРЕМЕННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В СВЕТЕ БОГОСЛОВИЯ

Открытость миру и открытость Богу¹

Мы живем в эпоху антропологии. Всеобъемлющая наука о человеке – главная цель духовных устремлений современности. Многочисленные научно-исследовательские отрасли объединились на пути к этой цели. Сохраняя свою специфическую проблематику, они вступили в своем стремлении к всеобъемлющей науке в часто представляющееся неожиданным соприкосновение с другими областями исследований. Биологи и философы, юристы и социологи, психологи, медики и богословы достигли в вопросе о человеке сходных позиций, а отчасти нашли и общий язык. Создается впечатление, что специализированные методы на наших глазах стремятся преодолеть свою раздробленность на пути формирования нового, всеобъемлющего представления о человеке.

Науки, имеющие своим предметом человека, сегодня находятся на пути к тому, чтобы занять во всеобщем сознании то место, которым в предшествующие столетия обладала метафизика. В этом проявляется тот радикальный поворот, который претерпело сознание человека в эпоху Нового времени: человек более не желает вписывать себя в устройство мира или природы, он стремится теперь господствовать над миром. Метафизика же, напротив, еще со времени своего зарождения в греческой философии, отводила человеку место внутри космоса, в общем порядке совокупности всего сущего. Эта позиция нашла свое характерное выражение в представлении о человеке как микрокосме: человек рассматривается как мир в малом; ибо он причастен всем уровням космоса – как телесному, так и душевному и духовному бытию. Согласно такому представлению, именно в этом и заключается своеобразие человека среди других существ. Однако человек понимается здесь всецело исходя из мира, и его назначение заключается в том, чтобы в своем существовании отобразить его структуру. Хотя эта мысль восходит в истории религии к глубокой древности, наиболее ясное оформление она получила в гре-

¹ Оригинальное немецкое заглавие: *Weltoffenheit und Gottoffenheit*. Это первая глава книги «Что есть человек?». — *Примеч. пер.*

ческой метафизике. Сегодня восприятие человека как микрокосма стало для нас столь же чуждым, как и сам античный образ космоса, как представление о небесных сферах, вращающихся вокруг Земли. Сегодня желание раз и навсегда утвердить какое-либо представление о некоем всеобъемлющем и неизменном порядке космоса показалось бы бессмысленным. Сама целевая установка подобного рода уже противоречила бы методологии естественной науки и техники Нового времени. Представления о мире являются сегодня лишь моделями природы, которые человек создает, а затем вновь отвергает на пути технического овладения природой. Мир перестал быть родным домом для человека, он превратился в материал для его преобразующей деятельности. Успех этих усилий, который трудно было себе представить в предшествующие столетия, показывает, что проявляющая себя в них жизненная позиция, по крайней мере отчасти, находится в соответствии с действительностью.

В свете такой ситуации, ввиду оформившейся свободы человека по отношению к миру, с особой настоятельностью возникает сегодня вопрос о том, кем же является сам человек. Человечество утратило прежнюю опору в прочном порядке, будь то какой-либо порядок космоса или порядок общества, отражающий в себе порядок космоса. История духовной культуры Нового времени от Паскаля до наших дней характеризуется испугом перед безграничной свободой современного человека. Разве мы не зашли так далеко, что можем уничтожить жизнь на этой земле и само человечество? В экзистенциальной философии эта ситуация вырвавшегося в Ничто творческого человека описывается так, что только решение самого человека определяет, кем или чем, собственно говоря, он является. В такой заостренной форме экзистенциалистское утверждение звучит, конечно, слишком абстрактно. Когда человек принимает творческие решения, то они всегда сохраняют соотнесенность с биологическими и социологически-историческими условиями его ситуации, как с его собственным жизненным путем, так и с духом его времени. Это относится также к тем критическим решениям, в которых человек отказывается от всего, что он прежде обрел. На самом же деле на вопрос: Что есть человек? сегодня следует отвечать уже не исходя из мира, а отталкиваясь от самого человека. По этой причине наука о человеке обрела сегодня небывалую значимость.

Открытая в эпоху Нового времени своеобразная свобода человека задаваться вопросами относительно всех обнаруженных прежде законов своего существования и преодолевать их, называется

в антропологии его «открытостью миру»¹. Это выражение претендует на то, чтобы в одном слове указать основное качество, которое делает человека человеком, отличает его от животного и возвышает его над внешней по отношению к нему природой вообще. Правильно понятое, это выражение вовсе не означает, что человек односторонне характеризуется исходя из внешней по отношению к нему природы. Однако что же означает «открытость миру»?

Речь здесь конечно же идет прежде всего об отличии человека от животного. Говорят, что человек обладает миром, в то время как каждый вид животных ограничивается наследственно определенной, характерной для этого вида средой. Насколько нам известно, животные не воспринимают свое окружение с той же полнотой, с какой оно открывается нам. Животные замечают в своем окружении только то, что является инстинктивно важным для их вида. Все остальное совершенно не затрагивает их сознания. Широта и узость, простота и сложность окружающей среды для каждого отдельного вида животных, разумеется, сильно отличаются. Но в отношении всех видов можно сказать, что их поведение определяется окружающей средой. Определенные элементы окружающей среды воздействуют как сигналы и вызывают то или иное поведение, которое в своей основе является врожденным, а потому ему не нужно учиться. Органы чувств животных приспособлены к восприятию таких элементов, и когда они встречаются, то возникает предусмотренная инстинктом реакция.

Для некоторых примитивных видов окружающая среда складывается из очень небольшого числа элементов. Так, если привести один из самых простых примеров, клещ обладает только тремя чувствами: светочувствительностью, обонянием и ощущением температуры. Благодаря светочувствительности своей кожи он на-

¹ Начиная в особенности с Макса Шелера (*Scheler M. Stellung des Menschen im Kosmos. (1928) 1947. См. : S. 36 и далее*). В наше время: с одной стороны — А. Портманн (*Portmann A. Zoologie und das neue Bild vom Menschen. 1956. S. 64 и далее*), а с другой — А. Гелен (*Gehlen A. Der Mensch. (1940) 1958. S. 38 и далее*). Г. Плеснер вместо этого особенность человека видит в его эксцентрической позиции. Это означает, что человек соотносится не только со своим окружением, но также и с самим собой, т. е. прежде всего со своим телом (*Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. 1928. S. 66 и далее, S. 295 и далее; Idem. Lachen und Weinen. 1950. S. 52 и далее*). Все же эта характеристика не противоречит идее открытости миру, но по существу предполагает ее: только потому, что человек может пребывать в открытой предметности у «другого», что он оказывается противостоящим, он способен также оттуда вернуться к самому себе.

ходит путь к ветке. Обоняние и ощущение температуры подают ему сигнал, когда под веткой находится теплокровное животное. По этому сигналу клещ падает на животное, чтобы напиться его кровью. Такова среда обитания клеща. У клеща нет ни глаз, ни ушей, ни чувства вкуса. Он в них и не нуждается.

Среда обитания клеща является, конечно же, очень простым примером. Среда обитания большинства видов животного мира намного сложнее. Но относительно всех видов животного мира можно сказать, что они знают лишь некоторый фрагмент доступного нашему познанию мира, они воспринимают лишь те элементы, которые являются инстинктивно-важными для их вида, к которым приспособлены их органы чувств и на которые они инстинктивно реагируют. Даже в тех случаях, когда инстинктивное поведение оказывается более восприимчивым, животные переживают в мире только то, что они в действительности уже и так знают благодаря наследственным формам своего восприятия и поведения, что очень напоминает кантианскую концепцию человеческого познания. В случае же человека его переживания и его поведение как раз не ограничиваются определенной средой обитания. Если у человека и появляется нечто подобное среде обитания, то речь здесь идет об установлениях его культуры, а не о врожденных пределах. Так, лес для охотника является чем-то иным, чем для дровосека или воскресного туриста. Однако то, каким образом охотник переживает лес, определяется не его биологическим устройством, а связано с его профессией, которую он избрал и вместо которой он мог бы избрать какой-либо иной род деятельности. Стоит ему только стать инженером, и лес он будет переживать с точки зрения воскресного туриста. Даже будучи охотником, человек остается открытым для других возможностей человеческого бытия. В животном мире – по-другому. Животные знают только среду, данную им при рождении.

Человек не определяется окружающей средой, но открыт для мира. Это означает, что он всегда способен к новым и нового рода опытам и что его возможности отвечать на воспринятую реальность являются почти безгранично разнообразными. Такому положению вещей вплоть до частных ответов особенностью человеческой телесности. Так, наши органы не являются настолько специализированными, как соответствующие органы животных, зато для них (взять для примера хотя бы руку) характерна удивительная многосторонность. По сравнению с другими млекопитающими человек приходит в мир слишком рано и слишком

незавершенным; на протяжении долгого периода молодости он остается легко поддающимся формированию. Побуждения человека не направлены от рождения однозначно на определенные признаки, но являются относительно неопределенными. Их однозначное оформление происходит благодаря индивидуальному выбору и навыку, а также через воспитание и обычай. Это означает: инстинкты, управляющие поведением животных, остаются у человека в значительной степени недоразвитыми, присутствуют только их остатки. Это имеет решающее значение для всего нашего опыта существования и для всего нашего поведения: поскольку направленность побуждений человека не определена заранее, его взгляд на действительность является принципиально открытым. Тот же, кем в полной мере владеет некое явное и определенное влечение, не осматривается по сторонам, но выискивает только те сигналы, которые сообщает предмет его влечения. Нормальное человеческое поведение не таково. Напротив, человек переживает вещи как нечто само по себе, как то, что он включит в свои планы только впоследствии. И поскольку он воспринимает вещи находящимися на дистанции по отношению к себе, потому и видит он не только одну их сторону, но множество сторон, множество их свойств, множество возможностей обращения с ними. Вообще, только человек воспринимает предметы в подлинном смысле этого слова как самостоятельные, противостоящие ему, чужеродные, изумляющее-волнующие сущности. Это чисто по-человечески – с любопытством останавливаться на вещах, словно затаив дыхание пребывать в состоянии захваченности их необычностью и своеобразием. Вещи не даны человеку изначально прямо в руки, как полагал Хайдеггер¹. Такой естественной близостью с окружением наделены только животные, и разве что романтической увлеченности еще свойственно тосковать по такому состоянию! На самом же деле только впоследствии, создавая мир культуры, искусственный мир, человек создает для себя свое окружение таким образом, что оно оказывается находящимся у него под рукой. Изначально же человек настолько захвачен волнующей чуждостью окружающих его вещей, что он учится наблюдать себя с их позиции совсем другими глазами, как некую чуждую сущность. Человек узнает себя самого только с позиции мира, обнаруживая определенные

¹ *Heidegger M. Sein und Zeit. 1927. S. 54 и далее, S. 68 и далее, S. 73 и далее. Против этого справедливо выступает М. Ландманн (Landmann M. Philosophische Anthropologie. 1955. S. 215 и далее).*

взаимосвязи, в которых его тело находится с другими предметами. Поэтому исследование мира представляет собой тот путь, который человек должен проложить ради познания своих потребностей и уяснения того, к чему, собственно говоря, он стремится. Он может сориентировать свои изначально хаотические побуждения и приобрести интересы и потребности только на окольных путях познания мира. В процессе развития опыта сами потребности претерпевают преобразование. Только на таком многотрудном пути может человек попытаться познать самого себя.

Можно понять, как греки пришли к тому, чтобы вопрос о человеке разрешать с позиции космоса. Ведь конечно же мир не в состоянии дать человеку *окончательный* ответ на его вопрошание о своем предназначении. Уже в античности порой возникало такое чувство. У человека же Нового времени возникло непреодолимой силы убеждение, что о всяком горизонте, который ему открывается, он может вопрошать еще и еще, что именно от него, от человека, в решающей степени зависит, во что должен превратиться мир.

Но именно поэтому вопрос о точном смысле выражения «открытость миру» оказывается теперь настоятельно требующим ответа. К чему, собственно говоря, человек открыт? Ответ конечно же должен быть прежде всего таким: человек открыт для все новых вещей, свежих переживаний, в то время как животные открыты только для ограниченного, типичного и строго определенного для данного вида числа отличительных признаков. Но здесь-то только и возникает, в сущности, проблема: является ли для человека мир тем же, чем для животных окружающая среда? Нацелен ли он на этот мир, которому он открывается? Таков ли смысл выражения «открытость миру»? Буквальное значение этого словосочетания очень легко может привести к подобному ошибочному пониманию. Наш мир оказался бы в таком случае всего лишь громадной и чрезвычайно сложной окружающей средой. И отношение человека к миру принципиально не отличалось бы от отношения животных к своей окружающей среде. Строго ограниченный космос античной мысли являлся, по сути, подобного рода вместилищем для человека. Но именно по этой причине глубокое различие между человеком и всеми животными тогда еще не было осознано. Та открытость миру, о которой говорит современная антропология, принципиально, а не только по степени, отличается от свойственной животному миру связанности с окружающей средой. Поэтому здесь не может идти речь только об открытости для мира. В действительности открытость миру должна означать сле-

дующее: человек всецело, в полной мере открыт. Он оказывается открытым за пределы любого опыта, любой возможной ситуации. Он открыт также за пределы этого мира, точнее говоря, за пределы своего конкретного представления о мире; но в своем вопрошании и поиске он с необходимостью остается открытым также и за пределы всякого возможного представления о мире и за пределы поиска представлений о мире вообще. Такая открытость за пределы мира является необходимым условием опыта самого мира. Если бы наше предназначение не влекло нас за пределы мира, то мы не находились бы в состоянии постоянного поиска, даже при отсутствии для него конкретного повода.

Может быть, смысл открытости человека за пределы естественного мира заключается тогда в том, что он может найти удовлетворение только в своем собственном творении, в том, что он превращает естественный мир в мир искусственный? Является ли культура предназначением человека? Создается впечатление, что такое мнение является сегодня распространенным¹. Однако и в своих собственных творениях люди не обретают длительного успокоения. Они не только превращают природу в культуру, но и постоянно помещают на место старых культурных образований новые. То, что человек не находит окончательного удовлетворения посредством своих собственных творений, но всякий раз оставляет их за собой как всего лишь переходные этапы своей устремленности, предполагает, что его предназначение выходит также и за пределы культуры – как уже наличествующей, так и любой еще только подлежащей оформлению. Также и процесс культурного оформления во всем его творческом богатстве можно понять только в том случае, если осознавать, что его движущие силы преодолевают границы каждого произведения, что творения культуры представляют собой лишь ступени на пути к неизвестной цели.

¹ Об этом говорит уже Е. Ротакер (*Rothacker E. Probleme der Kulturanthropologie*. 1948. S. 161, 174). В несколько иных выражениях, а именно с акцентированием замены окружающей среды животного на человеческие культурные образования, говорит и Ландманн (*Landmann*. Op. cit. S. 204 и далее, S. 222 и далее, а также в своей книге: *Landmann. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*. 1960). А. Портманн, на которого опирается Ландманн, высказывается по этому поводу более сдержанно: «Только тот осознает человеческое развитие более глубоко, кто на каждом из этапов этого развития видит становление некоего человека, организма с единственной в своем роде прямой осанкой, с особым открытым миру поведением и с оформленным посредством языка социальным культурным миром» (*Portmann A. Zoologie und das neue Bild vom Menschen*. 1956. S. 80).

Что является двигателем этой устремленности вовне? Была высказана мысль, что человек живет в условиях постоянного давления со стороны избыточествующих побуждений¹. Это давление не следует отождествлять с обычным действием инстинктов у животных. Инстинктивная реакция у животных наступает лишь в том случае, если присутствует вызывающий ее фактор. Принуждение со стороны побуждений у человека, напротив, направлено в неопределенное. Оно возникает по той причине, что наши побуждения не находят вполне удовлетворяющей их цели. Оно находит свое выражение в столь характерном для человека стремлении к игре и риску, в дистанцировании от действительности через ушешку. Оно устремлено вовне и, как кажется, без всякой цели. Арнольд Гелен очень метко говорил о «неопределенном обязательстве», приводящем кровь людей в волнение² и побуждающем

¹ Scheler. Op. cit. S. 42. Ему следует А. Гелен: Gehlen A. Der Mensch. S. 60 и далее.

² Gehlen. Op. cit. S. 349 и далее. Гелен не принимает в расчет трансцендентного миру объекта (der Gegenüber), благодаря которому человек обретает знание о «неопределенной обязанности». В противоположность этому, Гелен односторонне рассматривает человека в качестве «действующей сущности», которая реализует саму себя тем, что преобразует свои недостатки в преимущества преодоления существования. Гелен не замечает того, что избыток побуждения человека свидетельствует не только о творческой потенции, но также и о некой зависимости, о недостатке бытия, который также устремлен за границу всего обнаруживаемого в пределах мира. Поэтому следующие дальше в тексте доклада рассуждения, акцентирующие именно эту сторону феномена, своим содержанием имеют полемику с позицией Гелена, хотя в них и отсутствует ссылка на него. Этого порой не замечают. В отличие от Гелена эту потенциально религиозную сторону феномена человеческой открытости миру увидел, к примеру, Макс Шелер: «Именно в тот самый момент, когда возникло открытое миру поведение и никогда не успокаивающееся влечение без предела проникать в открытую сферу мира и не успокаиваться ни на какой данности; ...именно в тот же самый момент человек должен был также утвердить свой центр где-то вне, по ту сторону мира» (Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1947. S. 82). Открытие этого «ставшего внешним миру центра бытия» находит свое выражение, по Шелеру, в метафизике, а еще изначальнее — в «непреодолимом влечении к сохранению не только своего единичного существования, но в первую очередь всей своей группы» (S. 82 и далее), влечение, нашедшее свое успокоение в религии. Сходным образом и Гельмут Плеснер говорит о «амбивалентном» характере человеческой открытости миру. Она проявляется то в превосходстве, то в слабости. С открытой миру (фактически всегда ограниченной) экспонированностью человека возникает угроза «подпасть во власть вещей и быть побежденным ими». «Противовес» этому может образовать только нечто «предельно внешнее» («ein Äußerstes»), «предельно внешнее по силе и величию» (Idem. Conditio humana. 1964. S. 67). И Плеснер высказывает свое суждение: «Очевидно, что человеческое

их преодолевать границы каждого достигнутого уровня осуществления жизни. Гелен также увидел, что это беспокойство является корнем всякой религиозной жизни. Это, конечно же, не означает, что человек сам себе создает религии, посредством своей фантазии придавая форму указанному неопределенному стремлению. Всякая деятельность фантазии по оформлению религии уже предполагает что-то иное, а потому религия представляет собой нечто большее, чем просто творение человека.

Это можно обосновать путем более обстоятельного размышления о структуре человеческих побуждений. Состояние влечения у человека означает то же самое, что и у животных, – нахождение в зависимости от чего-либо. На это указывает уже само понятие влечения. Все живые существа находятся в зависимости от питания, от представляемых климатом и флорой жизненных условий, от общения с сородичами и, не в последнюю очередь, от здоровья собственного тела. Но если потребности животных ограничиваются их окружающей средой, то потребности человека не знают границ. Человек зависит не только от определенных условий своего окружения, но и еще от чего-то, что немедленно уклоняется от него, как только он приступает к осуществлению чего-либо. Хроническая нуждаемость, бесконечная зависимость человека предполагает некий объект (*Gegenüber*), находящийся по ту сторону всякого жизненного опыта. Человек не *создает* себе под давлением избытка своих побуждений некоторый фантастический объект своего страстного желания и благоговения за пределами всех возможных в мире вещей. Напротив, в своей бесконечной зависимости, в каждом своем дыхании, он уже предполагает соответственно бесконечный, не конечный, потусторонний объект, даже если он и не знает, как его наименовать. Опять же это неотделимо от сущности его бесконечного влечения. Только на основании того, что человек находится в бесконечной зависимости, и, следовательно, в каждом жизненном проявлении предполагается находящийся за пределами всего конечного, к нему обращенный объект его зависимости, – только на основании этого его фантазия может создавать о нем представления.

поведение в его амбивалентной соотнесенности со своим фрагментарным миром не обходится без такого объекта. Какую форму принимает этот объект и в каком качестве он понимается – зависит от способа преодоления существования, в котором он отражается и которое вновь и вновь сообщает ему основу» (S. 68). См. также мою статью: *Pannenberg W. Die Frage nach Gott // Idem. Grundfragen systematischer Theologie. 1967. S. 361–386, в особенности S. 375 и далее.*

Языковым выражением для этого объекта (*Gegenüber*), от которого человек зависит в своем бесконечном стремлении, является слово «Бог». Слово «Бог» употребляется осмысленно только в том случае, если в нем подразумевается объект безграничной зависимости человека. Иначе оно превращается в простой звук.

Итак, бесконечная зависимость человека от некоего неизвестного объекта предстала перед нами как ядро несколько неопределенного выражения «открытость миру». Этот вывод не является, конечно же, теоретическим доказательством существования Бога. Однако было выявлено, что человек в простом осуществлении своей жизни уже предполагает некоторый объект, от которого он находится в бесконечной зависимости, знает он о том или нет. Было также выявлено, что эта предпосылка необходима для понимания основополагающей биологической структуры бытия человека, если мы не довольствуемся простым указанием на открытость миру, но хотим знать, что здесь может иметься в виду.

Но, как уже было сказано, этот объект остается неведомым. Мы еще не разобрались, кем или чем, собственно, является тот объект, от которого человек находится в бесконечной зависимости. В том и заключается бесконечность зависимости от Бога, что люди не обладают этим своим предназначением заведомо, но должны его искать. И в самом поиске они продолжают находиться в зависимости от Бога как стоящего напротив, если он вообще позволяет себя найти. История религий показывает, как люди раз за разом распознавали это стояние Бога напротив, как оно являло себя человеку. Узнавали ли его люди подобающим образом, это уже совсем другой вопрос. Во всяком случае, о миссиях религий следует судить по тому обстоятельству, скрывают ли они или, напротив, выдвигают на первый план бесконечную открытость человеческого существования.

Поэтому конечно же не случайно, что современная антропология открытости человека миру имеет свои культурно-исторические корни в библейской мысли. Так, в библейской истории творения человек провозглашен господином мира, то есть, конечно же, властителем по поручению от Бога в качестве Его наместника, Его образа. Благодаря связи с потусторонним Богом Библии, человек был возвышен над всеми остальными творениями, и мир не мог больше быть для него, как для других религий, миром полным богов и потому предметом благочестивого страха. Мир оказался обезбожен и передан в распоряжение человека. Потусторонность библейского Бога сделала мир профанным, и Его завет призвал человека к господству над миром. От этого духа западный человек научился под-

чинять себе природу и именно через это устремлять свое вопрошание за ее пределы, к находящемуся вне мира Богу. Знаменательно, что у истоков современной антропологии стоит богослов – Иоанн Готфрид Гердер¹. В своем сочинении 1784 г. «Идеи к философии истории человечества» он описывает человека как «первого вольноотпущенника творения». И уже в 1772 г. в своей работе о происхождении языка он представил различие между человеком и животным так, как это в принципе еще и сегодня описывает современная антропология. Генсеалогия современной антропологии ведет свое начало от христианского богословия. И это свое происхождение она не переросла еще и сегодня; ибо, как мы увидели, ее основная мысль все еще содержит в себе вопрошание о Боге.

Подведем теперь итоги наших рассуждений:

1. Открытость человека миру имеет своей предпосылкой его отношение к Богу. Там, где относительно этого не достигнуто полной ясности, выражение «открытость миру» остается туманным, и создается впечатление, что человек нацелен на мир, тогда как на самом деле речь идет о том, что в своем вопрошании он должен выйти за пределы всего того, что он обнаруживает в качестве своего мира. Эта особенность человеческого бытия, его бесконечная зависимость может быть понята только как вопрошание о Боге. Безграничная открытость человека для мира возникает только благодаря предназначению человека быть направленным за пределы мира.

2. Если говорить только о предназначении человека к культуре, то открытость человеческого бытия не постигается в достаточной мере глубоко. Конечно же, верно, что человек от природы является, как было метко сказано, культурным существом. Конечно, сначала он должен образовать самого себя к тому, что будет составлять оформление его жизни. Однако культуротворческая деятельность человека остается сама непонятой, если она не постигается как выражение некоего вопрошания и поиска, постоянно направленного как за пределы природы, так и за пределы всякого культурного оформления.

3. Таким образом, зависимость животных от окружающей среды применительно к человеку соответствует не его отношению к миру природы и не вовлеченности в мир культуры, а его бесконечной зависимости от Бога. Тем, чем для животного является окружающая среда, для человека является Бог: Он есть та единственная цель, в которой может успокоиться стремление человека и исполниться его предназначение.

¹ Это отмечает также А. Гелен: *Gehlen*. Op. cit. S. 88 и далее.

Учение Вольфхарта Панненберга об откровении Божиим

1. Понятие откровения приобретает особую значимость в немецком протестантском богословии середины XX в. Во многом это было следствием богословской позиции Карла Барта, который решительным образом выступил против привнесения в представление об откровении каких-либо естественно-природных, внебогословских и внехристианских коннотаций. Откровение означает для Барта исключительно откровение во Христе: «Иисус Христос, как Он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое Слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти. Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и должна признавать в качестве источника своего провозвестия помимо этого единого Слова Бога и рядом с ним еще и другие события и силы, образы и истины как откровение Бога»¹. Основу этой позиции Барта образует доведенное до крайности учение одного из наиболее ярких представителей немецкого богословия XIX в. — Альбрехта Ричля (1822–1889)², который выступил против так называемого естественно-богословия в своем стремлении обосновать уникальность откровения во Христе и попытался отграничить его от вошедших в христианское богословие представлений греческой метафизики³.

В концепции Ричля можно выделить три момента: представление о нехристианской религии, т. е. о религии вообще, соответствующее этому представлению понятие внехристианского откровения, а также связанную с ним идею собственно христианского откровения⁴. Ричль, следуя во многом философии Канта, понимает религию как созерцание мира в качестве телеологического единства чувственной и духовной сфер, которое имеет свою основу в Боге. Такое восприятие мира своей причиной имеет потребность человека в подобном мировом порядке, причем эта потребность укоренена, по Ричлю, в чувстве и отвечает человеческому сознанию свободы. Данное восприятие мира проявляется в ценностных суждениях и действует как волевой мотив,

¹ *Барт К.* Барменская декларация // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. М., 1994. С. 54–65, здесь: с. 54.

² *Ritschl A.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. Bonn, 1888. S. 170 и далее.

³ На это указывает, в частности, В. Панненберг, см.: *Pannenberg W.* Einführung // Offenbarung als Geschichte. Hrsg. von W. Pannenberg. Göttingen, 1970. S. 7.

⁴ См.: *Herms E.* Offenbarung V: Theologiegeschichte und Dogmatik // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 25. B.; N. Y., 1995. S. 146–210, здесь: S. 192.

оно образует основу нравственности человека. И нравственность тогда понимается как субъективная способность и обязанность свободно превращать божественную цель в объект своей собственной воли. Внехристианское откровение есть для Ричля функция тех эмпирических условий, благодаря которым религия обретает свое содержание и мотивацию, то есть своеобразный характер созерцания мира и определенное представление о воле Божией. Собственно христианским откровением в этом контексте является, по Ричлю, только историческая личность Иисуса из Назарета, воплощающая в себе прообраз христианской нравственности.

Учение Ричля было развито в очень важном ключе одним из наиболее выдающихся представителей его богословской школы — Вильгельмом Германом (1846—1922)¹. Герман учит о том, что факт исторического явления Иисуса и его жизни сам по себе способен вызвать доверие человека и тем самым оказать на него спасительное воздействие. Этот факт в силу своей притягательности для человека принуждает его верить Иисусу, более того — верить как Иисус. И тогда спасительное откровение Божие сводится, по Герману, к тому, что человек внутренне переживает жизнь Иисуса. Значимость данного учения в истории протестантского богословия связана прежде всего с тем, что в нем полностью исключается представление об откровении как о некой сумме информации или совокупности учений: откровением может быть только то, что человек способен осмыслить и пережить как истину.

Критическое отношение к учению Ричля об откровении высказал Эрнст Трёльч (1865—1923). Он обратил внимание на то, что характерное для Ричля неокантианское понимание действительности таит в себе опасность чисто субъективного, а потому исторически относительного представления об откровении. Христианское откровение заключено, по Трёльчу, не только в субъективном переживании, но прежде всего «в исторической целостности христианской жизни», которая хотя и основывается на Иисусе и классической древности, однако «благодаря проявлению субъективной религиозности каждый раз оказывается новым откровением и зачастую переживает в этих проявлениях субъективности настолько основательные преобразования, что мы можем говорить о новом уровне откровения в истории христианства». Христианское откровение, подводит итог Трёльч, состоит из трех элементов: «...его основание — в Иисусе, его

¹ См.: *Herrmann W. Der Begriff der Offenbarung* (1887) // *Schriften zur Grundlegung der Theologie*. Hrsg. von P. Fischer-Appelt. Bd. I. München, 1966. S. 123—139; *Idem. Gottes Offenbarung an uns* (1908) // *Ibid.* Bd. II. München, 1967. S. 150—169.

развитие — в истории, его окончание — в индивидуальной религиозности и просветлении»¹. В концепции Трёльча мы встречаемся, таким образом, с попыткой осмысления исторического измерения христианского откровения.

Еще более радикальной критике концепцию Ричля подвергли в первой половине XX в. представители так называемого «богословия кризиса» или, как еще говорят, «диалектической теологии». Так, Фридрих Гогартен (1887–1967) резко отвергает представление Ричля об укорененности нравственности в религии, а религии — в откровении. Религия, по Гогартену, является не основой нравственности, но ее радикальным потрясением, религия ставит всю нравственность под сомнение. В религии вечное, *das Ewige* открывается только в своей закрытости как неопределенная и неподдающаяся определению сила. Конечное существо в естественных условиях своей конечности не обладает возможностью достигнуть какой-нибудь уверенности касательно абсолютного. И откровение означает здесь изменение естественных условий конечности через абсолютное чудо: вечное по собственной инициативе становится для временного бытия определенным явлением во времени. А Евангелие о вочеловечении Бога в Иисусе Христе понимается как утверждение событийности этого чуда².

Эмиль Бруннер (1889–1966) мыслит сходным образом. Человек может познавать Бога только благодаря сверхъестественному откровению, которое постигается в вере. Это сверхъестественное откровение запечатлено в библейском каноне и как таковое превосходит откровение, данное в переживании и истории. Хотя Бруннер допускает романтическое представление об откровении трансцендентного основания всех явлений в чувстве, однако настаивает при этом на проведении четкой границы между самим явлением и его основанием. Познание Бога посредством переживания может вести, по Бруннеру, только к «религии», которую он понимает в негативном смысле — как человеческое дерзновение перед лицом подлинного откровения. История, по Бруннеру, могла бы быть источником откровения только в том случае, если в ней было возможно истинное познание Бога. Однако в естественных условиях конечного разума это не так. В истории можно обнаружить только «религию», опять же — в негативном смысле, а откровение есть кризис такой «религии», ее самоустрание-

¹ *Trueltzsch E. Offenbarung // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4. Tübingen, 1913. S. 918–922, здесь : S. 921.*

² См. : *Gogarten F. Von Glauben und Offenbarung. Jena, 1923.*

ние. О подлинном откровении сообщает Библия, а истинное познание Бога как превосходящее границы естественного разума возможно лишь в вере¹.

Если вернуться теперь к учению Барта, то его понимание откровения основывается на радикальном представлении о трансцендентном источнике естественного разума². Противоречивый момент концепций Гогартена и Бруннера Барт обнаруживает в том, что в них необходимость сверхъестественного откровения доказывается на основе критики естественного разума³. Вопреки построениям идеалистической философии Барт утверждает, что трансценденция источника естественного разума не выводится из конечного (как у Когена) или абсолютного разума (как у Гегеля), но дана с очевидностью. Она дана как «власть над всеми возможностями (естественного разума. — К. У.), как абсолютная сокрытость сущности трансцендентной силы, как абсолютная невозможность ее естественного познания»⁴. Возможность знания об этой силе открывается исключительно благодаря ее осуществлению: Творец из свободы Своего всемогущества, благодаря вхождению в сферу познаваемых естественным разумом предметов, соделал Себя Самого, сущность Своего свободного всемогущества созерцаемым, явным и самоочевидным объектом в доступном созерцанию, явном событии Христа. В явленности этого объекта Он открыл Себя Самого: «Только Он есть Тот, кто открывает (*der Offenbarer*). Он есть всецело откровение (*Offenbarung*). Он Сам есть то, что открыто (*das Offenbarte*)»⁵.

2. В контексте описанных выше попыток осмысления понятия откровения в немецком богословии первой половины XX в. Вольфхарт Пannenберг задается вопросом об этом общем моменте, который характеризует их все. Он приходит к выводу, что как бы ни понималось откровение Божие — как откровение в природе или как фундаментальный феномен религиозного опыта, как откровение слова или откровение в личности Иисуса Христа, — в нем всегда мыслится прежде всего самооткровение Божие⁶: «Откровение по-

¹ См.: *Brunner E. Religionsphilosophie evangelischer Theologie. München, 1927. S. 49–56.*

² См.: *Barth K. Die christliche Dogmatik im Entwurf. München, 1927. S. 319.*

³ См.: *Barth K. Nein! Antwort an Emil Brunner. München, 1934.*

⁴ *Hermes. Offenbarung... S. 196.*

⁵ См.: *Barth. Die christliche Dogmatik im Entwurf. S. 126.* Цит. по: *Hermes. Offenbarung... S. 196.* См. также: *Barth. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I/I. Zürich, 1947. S. 311.*

⁶ В качестве примера Пannenберг указывает на концепции К. Барта, П. Альтрауза, Э. Бруннера, П. Тиллиха, Р. Бульмана (см.: *Pannenberg. Einführung. S. 8.*)

нимается не как раскрытие Богом неких произвольных скрытых содержаний, но, по слову Карла Барта, как „самораскрытие“ (Selbstenthüllung) Бога»¹. Специфику этого учения об откровении образует то, что из него исключается характерная для ортодоксального протестантского богословия XVII в. идея сообщения сверхъестественных истин, связанная с представлением об откровении как богодухновенности Священного Писания.

Произошедшее преобразование в понимании откровения Панненберг объясняет влиянием немецкого идеализма. Учение об откровении как сообщении неких сверхъестественных истин было истолковано в эпоху Просвещения как противоречащее представлению о свете научного разума и способствующее мистическому обскурантизму. Поэтому Гегель ограничивает содержание понятия откровения и сводит его к идее самораскрытия (Selbstoffenbarung) абсолюта. И христианство тогда оказывается, по Гегелю, религией откровения не потому, что в нем открываются какие-то сверхъестественные истины, но исключительно по той причине, что в нем осуществляется раскрытие сущности абсолюта: «...вочеловечение божественной сущности... составляет простое содержание абсолютной религии. ...в этой религии божественная сущность дана в *откровении*»². Откровение Бога понимается здесь как единство Бога и человека — субъекта и объекта откровения — во Христе.

Один из представителей гегельянской линии немецкого богословия Филипп Мархайнеке (1780—1846) учит об откровении Божиим так: «В человеческом духе Бог открывается не благодаря этому духу, но благодаря Самому Себе, и так он открывается также человеческому духу»³. К данному высказыванию Мархайнеке впоследствии неоднократно обращался Карл Барт⁴, находя его очень близким своему собственному учению об откровении. Также и у Барта откровение Божие познается человеком не благодаря своим собственным силам, но исключительно благодаря самому Богу, через Святого Духа. Этим объясняется также то, что Барт, подобно Гегелю, в своей «Церковной догматике» развивает учение о Троице в перспективе раскрытия категории откровения:

¹ Pannenberg. Einführung. S. 8

² Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes // Hegel. Sämtliche Werke. Bd. 2. Stuttgart, 1964. S. 577.

³ Marheineke Ph. Die Grundlehren der Dogmatik als Wissenschaft. Berlin, 1827. § 115. Цит. по: Pannenberg. Einführung. S. 9.

⁴ См., например: Barth. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1947. S. 445; Idem. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I/1. S. 257.

«...христианское понятие откровения уже заключает в себе проблему учения о Троице»¹.

В связи с пониманием откровения как самораскрытия Бога возникает вопрос о том средстве, с помощью которого Бог Себя являет. Кратко обозначенное выше учение, восходящее в своей основе к Гегелю и затем с особой остротой проявляющееся у Барта, предполагает, что это средство должно быть неотделимо от собственной сущности Бога. Так, у Барта в понятии откровения Божия как откровения во Христе подчеркивается прежде всего момент единения Бога с Иисусом Христом. Это единство, по Барту, есть единство откровения и как таковое предполагает единство сущности: «Бог открывает себя. Он открывает Себя *через Себя Самого*. Он открывает *Себя Сам*. Если мы действительно хотим понять откровение с позиции субъекта, с позиции Бога, то мы должны прежде всего понять, что этот субъект, Бог, — тот, Кто открывает (*der Offenbarer*), — тождественен со своим действием (*Tun*) в откровении, тождественен также с воздействием (*Wirkung*) этого действия»². И далее: «Этот Бог Сам есть именно не только Он Сам, но также Его само-откровение (*Sich-Offenbaren*). Он приходит в виде ангела к Аврааму, Он говорит через Моисея и пророков, Он есть во Христе. Откровение означает в Библии не некий минус, не что-то иное по отношению к Богу, но то же самое, повторение Бога»³.

Следующий аспект, связанный с представлением об откровении как непосредственном самооткровении Бога, заключается в том, что такое откровение может быть только одним единственным. По учению Барта, таким единственным откровением является откровение во Христе. Действительно, если Бог всецело открывает Себя в событии Христа, то, как отмечает Панненберг, «Он не может „также“ открываться в иных событиях, ситуациях, личностях. Если речь идет о многих откровениях, то это означает, что здесь понятие откровения мыслится не во всей своей строгости»⁴. То есть откровение, понятое

¹ *Barth. Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1/1. S. 320.* Аналогично у Гегеля см.: *Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 2 // Hegel. Sämtliche Werke. Bd. 16. Stuttgart, 1965. S. 221* : «Мы должны рассматривать идею вообще как божественное самооткровение, и это откровение следует понимать в трех следующих определенностях. В соответствии с первой определенностью Бог есть для конечного духа только мышление. <...> Это царство Отца...» и т. д.

² *Barth. Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1/1. S. 312.*

³ *Ibid. S. 315.*

⁴ *Pannenberg. Einführung. S. 9—10.*

как сущностное самораскрытие Бога, как единственно адекватное проявление Того, Кто открывается, не может быть множественным, но только одним-единственным¹.

3.1. Теперь возникает два вопроса: во-первых, насколько обосновано подобное представление об откровении как непосредственном самооткровении Бога с точки зрения Священного Писания, а во-вторых, какова конкретная форма осуществления откровения. Эти два вопроса объединяет то, что решение второго из них должно своей предпосылкой иметь решение первого. Именно эта проблематика оказывается в центре внимания Панненберга и приводит его к учению об опосредованном самооткровении Бога через историю.

Прежде всего Панненберг показывает, что ни Ветхий, ни Новый Завет не знают выражения «самооткровение Бога». Те греческие слова, которые переводятся словом «откровение», нигде в Новом Завете не предполагают Бога в качестве прямого объекта. Бог открывает всегда «что-то» или «кому-то», но никогда Он не открывает «Самого Себя». Впервые подобная формулировка встречается только у свт. Игнатия Антиохийского². Также и в Ветхом Завете, хотя и встречаются упоминания о явлениях Яхве, однако в них не предполагается раскрытия сущности являемого: Яхве сообщает всегда «нечто» определенное, но не Себя Самого.

Далее Панненберг предлагает выйти за границы узко-терминологического исследования и проанализировать на предмет возможности непосредственного самораскрытия Бога такие библейские ситуации, как сообщение Имени Божия, дарование Закона на Синае, а также саму категорию «Слова Божия».

В самом деле, Карл Барт истолковывает сообщение имени Божия в Ветхом Завете как Его прямое самооткровение: «Откровение как раз и означает, что все эти человеческие, слишком человеческие понятия (“праведность”, “благость”, “величие”, “мудрость” и т. п. — К. У.) являются именно не только этим, именно не только *обозначениями* и изображениями действительности Яхве, но есть действительность *самого Яхве*... И теперь из ряда этих ипостасей выделяется одна... как высшее проявление того, что Бог “еще раз иначе” есть в Своем само-

¹ Если такие богословы, как Трёльч или Тиллих, под влиянием философии Шеллинга и говорят о проявлении божественной силы через различные множественные средства, то здесь имеются в виду средства, отличающиеся от Бога по сущности, то есть речь идет о непрямом, опосредованном самооткровении Бога.

² *Antiochenus Ignatius. Epistula ad Magnesios. 8, 2*: «Христос есть слово, в котором Бог нарушил Свое молчание».

раскрытии: понятие *Имени Божия*¹. На это Панненберг замечает, что смысл сообщения имени Божия в третьей главе книги Исход вовсе не означает, что отныне израильтяне знают сущность Яхве. Открытие имени своей целью имеет лишь (Исх 3. 15) сообщение возможности *призывать* Яхве с помощью этого имени. Израиль обретает возможность общения с Яхве, но о самооткровении в смысле раскрытия сущности здесь речи не идет. Аналогично и имя Иисуса Христа в Новом Завете, указывает Панненберг, неверно истолковывать, как это делает Барт, в смысле высшего воплощения новозаветного откровения. Простое знание имени не означает полного познания заключенной в этом имени сущности.

Если обратиться теперь к понятию «Слова Божия» вообще, то и оно, как убедительно показывает Панненберг, в истории библейского предания не означает прямого самообнаружения Бога, хотя именно это и утверждается в персоналистическом богословии слова Фридриха Гогартена². Слово Яхве в сознании Израиля всегда обладает неким конкретным содержанием, которое отлично от самого Бога. Бог никогда не является непосредственным содержанием этого слова. То же самое можно сказать и о творческом слове Бога. Что касается Нового Завета, то когда апостолы Павел или Лука говорят о Слове Божиим, то имеется в виду, прежде всего, апостольская керигма об Иисусе Христе, то есть вполне конкретное, отличное от Бога как такового содержание. Такие же места в Новом Завете, как пролог Евангелия от Иоанна или эсхатологические высказывания Евр 1. 2 и др., Панненберг объясняет влиянием гностических представлений, поскольку в то время только для гностицизма было характерно понимание слова как носителя прямого божественного самооткровения.

Также и дарование закона на Синае, как рассуждает далее Панненберг, недопустимо понимать как прямое самооткровение Яхве в смысле раскрытия сущности Его воли. Подобное понимание встречается в догматике Вернера Элерта (1885–1954), который рассматривает закон и Евангелие как два диалектически соотносящихся способа откровения Бога³. Закон, поясняет Панненберг, сам не является откровением,

¹ *Barth*. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I/1. S. 334.

² *Gogarten*. Der Mensch zwischen Gott und Welt. Heidelberg, 1952. S. 234–274. Персоналистическое богословие слова развилось в связи с концепциям таких мыслителей, как Фердинанд Эбнер и Мартин Бубер, которые говорят о том, что в слове осуществляется прямое сообщение личности в ее соотнесенности с некоторым Ты.

³ *Eiert W.* Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. Berlin, 1940. § 23. S. 138.

он следует из откровения. Авторитет закона основывается на авторитете Яхве, который предполагается еще до и независимо от закона. О Евангелии можно сказать, что не оно является откровением само по себе, но что оно указывает на совершившееся откровение.

Подводя итог, Панненберг констатирует, что богословское учение о непосредственном самооткровении Бога невозможно обосновать ни ссылкой на библейские эквиваленты слова «откровение», ни с позиции рассмотренных только что представлений об Имени Божием, о Слове Божием или о законе и Евангелии. При этом он обращает внимание, что в Ветхом Завете свидетельством божественности Яхве оказываются, как правило, Его исторические деяния. Причем в этих деяниях осуществляется не непосредственное самооткровение Бога, но Его не прямое самооткровение в историческом действовании. То есть вся совокупность высказываний и действий Яхве, вся порожденная Им история косвенно показывает, каков Он есть. Именно данное учение об опосредованном самооткровении Бога через историю Панненберг предлагает вместо несостоятельного, как он попытался показать, представления о непосредственном самооткровении Бога.

3.2. Таким образом, проблематика откровения водится к вопросу об альтернативе прямого и непрямого откровения. Прежде чем перейти к более обстоятельному прояснению своей позиции, Панненберг уточняет сами понятия: «Прямое сообщение своим содержанием имеет непосредственно то, что оно стремится сообщить. Непрямое сообщение, напротив, своим содержанием имеет сначала нечто иное, отличное от того, что должно быть сообщено. Сообщаемое прямым путем передается от передающего к воспринимающему. При не прямом сообщении этот путь прерывается: сообщаемое содержание раскрывает свой собственный смысл только тогда, когда оно рассматривается в несколько иной перспективе. Непрямое сообщение есть сообщение в более высокой степени: оно всегда своим основанием имеет прямое сообщение, однако рассматривает его в несколько ином отношении»¹.

Данное определение помогает понять, что для различия между прямым и не прямым сообщением совсем несущественно, передается ли сообщение непосредственно воспринимающему или же здесь задействован еще какой-то посредник. Так, для старопротестантской ортодоксии характерно представление о непосредственном откровении, которое передается пророкам и апостолам через вдохновение, а всем остальным — через посредство пророческих и апостольских свидетельств. Однако в том и другом случае здесь мыслится прямое со-

¹ *Pannenberg. Einführung. S. 16.*

общение. Аналогично и не прямое сообщение может передаваться без посредника. То есть различие между прямым и непрямым сообщением вовсе не обусловлено тем, передается ли сообщение через посредника или нет. Дело не в непосредственности или опосредованности акта сообщения, но в том, как соотносится *содержание* сообщения с его *интенцией* — непосредственно или опосредованно.

Содержанием прямого откровения Бога является непосредственно сам Бог, в таком откровении предполагается самораскрытие сущности Бога. Грань между прямым и непрямым откровением образует символическое сообщение: «Если бы символ не обладал более никаким первичным, несимволическим собственным значением, отличным от его символического значения, но передавал бы может быть только в несколько скрытом виде божественное содержание, то дело бы здесь шло о прямом откровении. В этом смысле также и гностическое откровение является прямым откровением, хотя божественная пневма и передается в символической форме»¹. Непрямое же откровение характеризуется тем, что Бог не есть его непосредственное содержание. Так, о Боге может непрямо свидетельствовать каждое Его действие, каждое Его творение. При восприятии такого события усваивается не только его содержание как таковое, но также и тот момент в нем, который указывает на Бога как его инициатора. Именно в этом заключается, по мысли Панненберга, изменение отношения. Предпосылкой такого восприятия всегда остается первичное содержание этого события.

Далее, хотя каждое отдельное событие, воспринимаемое как деяние Бога, что-то и сообщает о сущности Бога, но всегда только частично. Бог совершает необозримое множество действий, каждое из которых раскрывает какой-то аспект его сущности. При этом никакое отдельное действие Бога, воспринятое изолированно, не может быть Его полным откровением, поскольку в таком случае было бы так же много откровений, как и божественных деяний и событий в природе и истории, что противоречит строгому смыслу понятия откровения как самооткровения Божия. Панненберг предлагает следующее решение этой дилеммы: «Существует только одна возможность — рассматривать в качестве откровения Божия всю целостность Божественных действий, — и это означает, если речь идет об одном Боге, — целостность всего происходящего. При этом открываются два пути: если целостность действительности понимается в ее неизменных отношениях (как космос) как не прямое сообщение истинного Бога, тогда мы находимся на пути греческого философского вопрошания о Боге, на пути

¹ Pannenberg. Einführung. S. 17.

„естественного богословия“. Если же целостность действительности мыслится в ее временном изменении как история и одновременно как самооткровение Бога, то мы находимся на том пути, на который вступила мысль немецкого идеализма, начиная с Лессинга и Гердера»¹.

Панненберг не оригинален в своем решении, подобные идеи в явном виде уже высказывались на рубеже XIX в. Шлейермахером и Шеллингом. Так, величайший из немецких богословов в 5-й из своих блистательных «Речей о религии» (1799) говорит об истории в ее целостности как откровении Божиим, а также обнаруживает в подобном понимании откровения специфику христианской религии в ее отличии от всех прочих религий: «То, что христианство более всего и охотнее всего созерцает в свойственном ему по преимуществу фундаментальном созерцании универсум в религии и в ее истории, что сама религия осмысливается в нем как материал для религии и что в то же время оно само оказывается ее высшей степенью, это образует наиболее специфическое в его характере и определяет всю его форму»². Наиболее отчетливо данную идею формулирует Шеллинг в 8-й и 9-й из своих «Лекций о методе академического изучения» (1802). Он защищает здесь тезис, что историческое созерцание универсума впервые стало возможно только благодаря вочеловечению абсолюта, а также что каждый отдельный момент во времени следует рассматривать как откровение абсолюта: «...в христианстве универсум вообще созерцается как *история*, как нравственное царство, и это общее созерцание определяет специфику его характера»³; «...христианство является в соответствии со своим внутренним духом в высочайшем смысле историческим. Каждый особый момент времени есть откровение особой стороны Бога, в откровении которой Он является абсолютным»⁴; «Историческую конструкцию христианства по причине универсальности его идеи невозможно мыслить без религиозной конструкции всей истории.

¹ Pannenberg. Einführung. S. 17–18.

² Schleiermacher F. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern // Schleiermacher. Theologische Schriften. Hrsg. von K. Nowak. Berlin, 1983. S. 51–214, здесь : S. 204. См. также русский перевод : Шлейермахер Ф. Речи о религии : Монологи. СПб., 1994.

³ Schelling F. W. J. Studium Generale. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Stuttgart, 1954. S. 107.

⁴ Ibid. S. 109. Знаменитый историк философии Куно Фишер в своей книге о Шеллинге замечает по поводу этого места: «Здесь впервые философски осмысливается исторический характер религии и проясняется отношение божественного откровения к истории с позиции познания Бога» (цит. по : Schelling. Studium Generale. S. 109. Anm. 3).

<...> Такая конструкция сама по себе возможна только на пути высшего познания, которое возвышается над эмпирической связностью вещей; она невозможна без философии, ...в которой высочайшие идеи о божественной сущности, о природе как инструменте и об истории как откровении Божиим становятся объективными»¹. Небезынтересно для нас в данном контексте также следующее рассуждение Шеллинга: «Божественность христианства совершенно не может быть познана никаким опосредованным путем, но только непосредственным и в связи с абсолютным воззрением на историю. Поэтому представление об опосредованном откровении является... всецело эмпирическим и потому совершенно недопустимым»². Затем идея универсальной истории как непрямого откровения Божия находит свое систематическое завершение в уже упомянутой выше концепции Гегеля, который связал ее с представлением о самооткровении абсолюта.

Несмотря на то что все эти концепции родились из попытки осмысления библейского предания, они встретили возражение со стороны некоторых богословов. Одно из этих возражений, высказанное Давидом Штраусом (1808—1874) в 1835 г.³, состоит в том, что если история в своей целостности является откровением Божиим, то как в таком случае абсолютным значением откровения Божия может обладать особое событие этой истории — событие Иисуса Христа? В отличие от учения Гегеля о единстве Бога и человека во Христе как основании откровения Божия, Штраус утверждает, что идея несвойственно изливать всю свою сущность в одного индивидуума. Вместо этого Штраус говорит о представлении идеи в развитии рода. Идея здесь также понимается как единство Бога и человека, однако она реализуется не в Иисусе, а в развитии человеческого рода. И поскольку Штраус сохраняет гегелевское представление о самооткровении Бога как реализации единства Бога и человека, то в его концепции понятие откровения сводится к идее развития человечества⁴. Пannenберг догматическую ошибку Штрауса видит в том, что неправильно выводить понятие откровения из идеи богочеловеческого единства, напротив, факт единства Бога и человека в Иисусе Христе следует доказывать с позиции уже по-иному обоснованного факта откровения Божия в нем⁵.

¹ *Schelling*. *Studium Generale*. S. 120.

² *Ibid.* S. 126.

³ См.: *Strauß D. F.* *Das Leben Jesu*. 1835.

⁴ *Strauß D. F.* *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt*. Bd. I. Zürich, 1840. S. 274.

⁵ *Pannenberg*. *Einführung*. S. 18.

Второе возражение заключается в том, что если история в своей целостности является откровением Божиим, тогда оказывается возможен прогресс становления Бога в откровении, преодолевающий событие Иисуса Христа. В таком случае христианство не может более претендовать на абсолютность, как это показал Эрнст Трёльч в своей работе «Абсолютность христианства»¹. То есть универсально-историческое представление об откровении вступает в противоречие с воззрением на христианство как на совершенную и непревзойденную религию. Дополнительные сложности здесь добавляет также то обстоятельство, что история никогда не дана в своей целостности, она всегда незавершена и открыта в будущее. Но даже в том случае, если бы история было доступна созерцанию в своей целостности и завершенности, то и тогда не так просто обосновать возможность такого единичного события в ней, которое обладало бы абсолютной значимостью.

Как раз разрешению этих трудностей и обоснованию концепции непрямого самооткровения Божия в истории и посвящены приводимые ниже «Догматические тезисы к учению об откровении» Вольфхарта Пannenберга. Эти тезисы представляют собой текст доклада, произнесенного Пannenбергом в рамках одного богословского семинара в октябре 1960 г. и опубликованного затем вместе с еще тремя докладами других профессоров отдельным изданием в качестве приложения к богословскому журналу «Керигма и догма». Каждый из четырех докладов затрагивает тот или иной аспект темы непрямого самооткровения Бога в Его историческом действовании. Первые два доклада — «Представления об откровении в древнем Израиле» Р. Рендторфа и «Понимание откровения в истории древнего христианства» У. Вилькенса — носят экзегетический характер. Третий, уже упомянутый доклад Пannenберга, образует кульминацию в данной серии докладов и излагает рассматриваемую концепцию в систематической форме. Заключительный доклад — Т. Рендторфа «Проблема откровения в понятии Церкви» — призван прояснить связь проблемы откровения с учением о Церкви².

¹ См.: *Troeltsch E.* Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen, 1902.

² Помимо опубликованных здесь тезисов, В. Пannenберг излагает свое учение об откровении Божиим также в следующих работах: *Heilsgeschehen und Geschichte // Kerygma und Dogma.* 1959, № 5. S. 259–288; *Theologie als Geschichte // Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth / Robinson J. M., Cobb J. B., hrsg.* 1967. S. 135–169; *Systematische Theologie.* Bd. 1. 1988. S. 207–281.

ДОГМАТИЧЕСКИЕ ТЕЗИСЫ К УЧЕНИЮ ОБ ОТКРОВЕНИИ

1-Й ТЕЗИС: Самооткровение Бога, согласно библейским свидетельствам, осуществилось не прямо, не путем теофании, но опосредованно, через исторические деяния Бога

Для обоснования этого тезиса я обобщу здесь результаты экзегетических исследований¹ и дополню их в отдельных моментах применительно к проблематике опосредованности или непосредственности откровения.

В ветхозаветном докладе было показано, что в иудейских преданиях решающее значение имеет представление о познании Яхве на основе Его исторического действия. Древнейшие предания о явлениях Яхве, учреждающих культ или указывающих место отправления культа, в последующее время были преодолены и вытеснены идеей о том, что Яхве открывается в Своих исторических деяниях. Поначалу эта идея ассоциировалась в особенности с исходом из Египта, то есть с тем событием, которое для древнего Израиля было основополагающим спасительным деянием Яхве. Тенденция к подобному пониманию встречается уже у яхвиста. Создается впечатление, что для него познавательные ценности таких событий, как чудеса Моисея в Египте, с одной стороны, и решающее историческое деяние самого Яхве на Черном море – с другой, по своему рангу принципиально еще не различаются в качестве свидетельства божественности и силы Яхве. Он видит цель египетских бедствий в том, что фараон благодаря им познает силу Яхве и оказывается способен отпустить иудеев (Исх 7. 17; 8. 16, 18; 9. 14). Так, в завершение своего повествования о переходе через Черное море и об уничтожении египетских преследователей яхвист говорит: «И увидели Израильтяне руку великую, которую явил Господь над Египтянами, и убоялся народ Господа и поверил Господу и Моисею, рабу Его» (Исх 14. 31)². То есть верующее доверие производится здесь оче-

¹ Пannenберг имеет в виду два предшествующих доклада: «Представления об откровении в Древнем Израиле» Р. Рендторфа и «Понимание откровения в истории древнего христианства» У. Вилькенса. — *Примеч. пер.*

² Цитаты из Библии приводятся по синодальному переводу. — *Примеч. пер.*

видностью спасительного и потому являющего силу и божество Яхве исторического события.

Во Второзаконии уже не только единичные события, но вся совокупность событий исхода и завоевания земли рассматривается как самообнаружение Яхве: «И так как Он возлюбил отцов твоих и избрал [вас,] потомство их после них, то и вывел тебя Сам великою силою Своею из Египта, чтобы прогнать от лица твоего народы, которые больше и сильнее тебя, и ввести тебя и дать тебе землю их в удел, как это ныне видно. Итак знай ныне и положи на сердце твое, что Господь [Бог твой] есть Бог на небе вверху и на земле внизу, [и] нет еще [кроме Его]; и храни постановления Его и заповеди Его, которые я заповедую тебе ныне...» (Втор 4. 37-40; ср.: 7. 7-11). Окончание этого высказывания показывает, что также и авторитет божественного права своим основанием имеет историческое самообнаружение Яхве в спасении Израиля из Египта и в даровании земли. В этих деяниях Яхве обнаружил не только Свое божество вообще – как в случае с фараоном, – но явил Себя как Бог, преданный этому народу, как Бог этого народа. То, что Израиль в решающей мере познает Бога благодаря событиям исхода народа из Египта и завоевания земли, убедительно было высказано в иной форме уже пророком Осией, также и пророк Иеремия напоминает об этом¹.

Пророки, в особенности те, которые жили во время изгнания, больше не рассматривают события времени завоевания земли в качестве окончательного самообнаружения Яхве. Как явствует даже из поверхностного взгляда на пророка Исаию, в иудаистской среде уже давно приоритетное значение приобрело избрание Сиона и царского рода Давида. В качестве нового самообнаружения Яхве провозглашаются в особенности божественное осуждение государственного распада и ожидаемое новое спасительное действие, в котором Яхве явит Себя в Своей божественности перед лицом всех народов. Наряду с Иезекиилем также и Девтероисаия проповедует обнаружение божественности Яхве как непосредственную цель уже начавшегося и предстоящего спасительного действия². Как показал новозаветный доклад, апокалиптика продолжает ли-

¹ *Wolff H. W.* Wissen um Gott bei Hosea als Urform von Theologie // *Evangelische Theologie*. 1952/53. № 12. S. 533–554, в особенности S. 553.

² *Zimmerli W.* Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. 1954. В этой книге Циммерли исследовал все ветхозаветное предание описанного здесь представления.

нию ветхозаветного представления об откровении. Она ожидает окончательного самообнаружения Яхве, явления Его величия в связи с эсхатологическими событиями. Это ожидание характерно также для апокалиптического горизонта провозвестия Иисуса; только с его появлением содержание этого ожидания приближается настолько, что почти стирается различие времен, благодаря чему явно преодолевается грань возможного в апокалиптическом богословии. С этим ожиданием связано в особенности также первое прошение «Отче наш»: «Да святится Имя Твое». Только в горизонте традиции пророческого и апокалиптического ожидания воскрешение Иисуса, а в свете этого воскрешения также и Его предпасхальная участь может быть понята как эсхатологическое самообнаружение Бога.

Если исследовать явные представления новозаветных писаний о самооткровении Бога в событии Иисуса, то станет ясно, что здесь нельзя слишком строго ориентироваться на терминологию откровения. Так, если мы будем исходить из терминов ἀποκαλύπτειν и φαύερόν, то, как показало исследование Г. Шульте, мы не найдем ни одного определенного высказывания о самооткровении, в том числе и непрямом самооткровении Бога. Также и исследование христологических высказываний не принесет здесь существенной пользы. Напротив, понятие величия Божия, как в Новом Завете, так и в апокалиптике, как правило, наиболее точно указывает на Его откровение (Offenbarwerden).

Как известно, основа этого новозаветного понятия чрезвычайно многослойна¹. Данное представление имеет как ветхозаветные, так и гностические корни.

Уже ветхозаветное понятие מְהִלָּה וְכָבוֹד, как это показал фон Рад², связано с представлением об откровении (Offenbarwerden). Уже Исаия видит подобное откровение во всяком земном событии (Ис 6). Откровение кабода Яхве сопряжено, как правило, с Его деяниями, прежде всего – с фундаментальными историческими деяниями, которым Израиль обязан своим существованием. Священнические писания говорят о явлении кабода в решающих событиях истории исхода и учреждения культа. С пророчеств эпохи пленения явление или повторное явление кабода превращается в событие будущего (ср.: Иез 43. 1 и далее), в «неотъемлемую со-

¹ Kittel G. Theologisches Wörterbuch II. S. 245–258; Idem. Die Herrlichkeit Gottes. 1934.

² Theologisches Wörterbuch II. S. 245.

ставляющую эсхатологической надежды» (фон Рад). Особое внимание мне хотелось бы обратить на одно слово Девтероисаии, которое определенно указывает, что дальнейшее раскрытие кабода носит характер откровения. Согласно Ис 40. 5 цель созерцаемого Девтероисаией приготовления пути через пустыню, по которому Яхве приведет плененных обратно домой, в том, что «явится слава Господня, и узрит всякая плоть (!)» (ср.: 66. 18 и далее). Священнические писания недвусмысленно связывают представление о славе Яхве с формулой познания: «и узнают [все] Египтяне, что Я Господь, когда покажу славу Мою на фараоне, на колесницах его и на всадниках его» – так говорится об этом в Исх 14. 18, в соответствии с характерной для священнических писаний интерпретацией предания о переходе через Чермное море. Прославление Яхве в Его исторических деяниях, – сформулированное, конечно, только словесно, – является здесь несомненно выражением непрямого откровения (*Offenbarwerden*) Его Божества в этих деяниях (ср. также: Исх 16. 6 и далее). Отсюда становится ясно, в какой мере также апокалиптическая надежда в грядущем откровении теперешних вещей, одновременно в суде и спасении, соотносится с откровением самого Бога; поскольку в апокалиптике явление славы Божией относится исключительно к эсхатологическому событию, и именно в нем открывается спасение избранных¹.

Однако не только в ветхозаветных и апокалиптических текстах, но также и в гностических писаниях представление о *δόξα* играет важную роль². Согласно египетским жреческим папирусам, жрец молится Изиде: «Прослави меня, как я прославил имя сына твоего Хороса» – это высказывание особенно напоминает Ин 17. Здесь исторические события не являются, конечно же, средством взаимного прославления, а также их не ожидают в качестве космического эсхатологического события.

В сравнении с гностическим представлением о *δόξα* обращает на себя внимание также то, насколько близко Павлу ветхозаветно-апокалиптическое представление о славе Божией: в лице Иисуса Христа, которого Павел подчеркнуто проповедует как распятого, он видит славу Божию (2 Кор 4. 6). То есть в событии Иисуса непрямо открывается Бог. Здесь предвосхищается апокалиптическое раскрытие Его славы в совершении последнего суда. У Павла и в

¹ *Kittel*. Op. cit. S. 245 и далее. См. также : *Rössler D.* Gesetz und Geschichte. 1960. S. 61. Anm. 4.

² *Theologisches Wörterbuch* II. S. 255 и далее.

других новозаветных писаниях понятие $\delta\acute{o}\xi\alpha$, подобно тому как и в апокалиптике, функционирует в семантическом поле понятия $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$ ¹. Откровение доксы Бога является неотъемлемой частью также древнехристианского апокалиптического ожидания. Однако поскольку в событии Иисуса Христа еще только ожидаемый нами эсхатон уже начался, поэтому в провозвестии Евангелия уже теперь явлена докса Божия (2 Кор 3); поэтому объединенная со Христом и живущая надеждой на собственное воскрешение община уже теперь обладает $\pi\nu\epsilon\upsilon\rho\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$ (2 Пет 4. 14), «эсхатологическим даром Духа»². Поскольку Дух есть специфическая форма действительности нового эона, то событие Христа как эсхатологическое событие само является духоносным, и потому участие в том духе, который сообщается благодаря провозвестию об этом событии и веры в него (Гал 3. 2 и 14) есть залог будущей славы (1 Кор 1. 22; 5. 2; Рим 8. 23). В этом смысле Павел может в значительной мере соглашаться с гностическим представлением о Духе и даже говорить, что Дух проникает глубины Божии (1 Кор 2. 10). Нельзя забывать, что для самого Павла подобные высказывания всегда остаются соотнесенными с перспективой эсхатологического будущего. И поскольку произошедшее событие спасения, будущность верующих и настоящее духа еще объединены для Павла в единстве эсхатологической близости Бога, то распределение нагрузки между этими тремя элементами еще не видится им как проблема. Ситуация изменилась, как это обстоятельно изобразил Вилькенс³, для второго поколения древнехристианских свидетелей. На этом этапе впервые дистанция между настоящим и событием Иисуса воспринимается как проблема. А потому также и откровение Божие в Иисусе обладает для них центром тяжести *либо* в прошлом, *либо* в настоящем, *или же* – в будущем. Для Луки центр тяжести лежит в произошедшем событии спасения. Эсхатологическое будущее отодвигается для него в неопределенную даль. Возможно, именно с этим изменением эсхатологической перспективы связан тот примечательный факт, что Лука не слишком ясно говорит о событии спасения как откровении. У Иоанна акцент ставится на опыте духа в настоящем. С этим связано то, что здесь гностические

¹ Рим 8. 17 и далее; 2 Фес 1. 7; 1 Пет 1. 7 и далее, 1. 11; Лк 2. 32.

² Так точно говорит Р. Бультман по поводу древнехристианского представления о Духе вообще: *Bultmann R. Theologie des Neuen Testamentes*. S. 41 и далее, S. 153 и далее, S. 331.

³ Имеется в виду доклад «Понимание откровения в истории древнего христианства» У. Вилькенса. — *Примеч. пер.*

элементы в значительной мере проникают также и в представление об откровении. Однако гностическая идея непосредственного откровения, которая в предшествующей Иоанну традиции нашла свое выражение в эпифаническом образе Христа, преодолевается у Иоанна благодаря тому, что это событие Христа он рассматривает как прошедшее. И потому христиане второго поколения воспринимают в этом событии славу Божию только непрямо. Опыт духа в настоящем связан также у Иоанна с Иисусом того времени, с Иисусом, который осознан как тогдашний (Ин 16. 14; ср.: 14. 26). Только в свете этой предпосылки становится вообще понятен факт написания Евангелия от Иоанна. Правда, изображение самой деятельности Иисуса остается во многом представленным в смысле прямого обнаружения.

Многое из того, что было сказано об Иоанне, можно отнести к Посланию к Евреям. Также и здесь присутствует двойственное отношение к прошедшему событию Иисуса: с одной стороны, оно есть исходный пункт веры, а с другой – оно конкретизируется только благодаря гностической стилизации (Евр 2. 14 и далее). Однако, в отличие от Иоанна, акцент здесь ставится на будущности спасения. Таким образом, если Иоанн и автор Послания к евреям, несмотря на свойственные им гностические черты, придерживаются мерила прошедшего события Иисуса в деле причастности христианскому спасению, а последний с особым акцентированием будущности спасения, то, с другой стороны, также Лука подчеркивает актуальную причастность дару спасения в опыте духа. И все же обоснование спасения в завершенном прошлом пути Иисуса у Луки осуществляется более решительно, чем у двух других богословов. Они в этом вопросе пребывают в состоянии своеобразной неопределенности между настоящим и прошлым, однако благодаря этому они способны более убедительно выразить сoterиологический характер события Христа.

При таком положении вещей догматическое понятие откровения должно в первую очередь ориентироваться на традицию, которая от Ветхого Завета через апокалиптику восходит к проповеди Иисуса, провозвестию первой общины и Павла. При этом должны быть учтены также те специфические мотивы, которые лежат в основе богословских концепций второго поколения новозаветных свидетелей. С одной стороны, следует со всей серьезностью придерживаться того обстоятельства, что событие Иисуса заключено в том времени, то есть воспринимать это событие не только в его «чтобы», но также и в его «что». Но, с другой стороны, нельзя ут-

рачивать эсхатологическую качественность настоящего в перспективе события Христа и будущности спасения.

2-Й ТЕЗИС: Откровение имеет место не в начале, но в конце истории [рассмотренной] как откровение (offenbarende Geschichte)

Связь откровения с концом истории существеннейшим образом обусловлена его опосредованностью. Она прямо следует из опосредованности самообнаружения Бога и, наоборот, не может быть понята без этого условия.

Мы видели, что откровение Бога является конечной целью исторических событий. Божественность Бога может быть узнана в них только в том случае, если эти события произошли. Поэтому положение откровения в заключение соответствующего исторического действия обусловлено опосредованностью этого откровения.

Это наблюдение окажется продуктивным, как только мы будем иметь дело не с единичными событиями, которым приписывается характер откровения, а обратимся ко всей совокупности событий. Мы уже увидели, что формирование представления об откровении в Ветхом Завете обнаруживает тенденцию в этом направлении. На пути от яхвиста к апокалиптике не только постоянно расширяется объем поля событий, обнаруживающих божество Бога. В этом процессе также постоянно обновляется само содержание откровения: то, что раньше имело силу окончательного самообнаружения Яхве, теперь уже не имеет ее; оно является теперь всего лишь моментом некоторой более обширной связности откровения.

Сначала отдельным событиям приписывалась очередность, благодаря которой из них познается божество Яхве. Так было у яхвиста, а позже – в изречениях пророков, которые все же, как правило, неявно предполагают некоторый более объемлющий план истории Яхве. Начиная с исторической книги Второзакония, общая событийность более или менее значительного объема становится средством самообнаружения Яхве. Мы видели, что во Втор 4. 37 и далее откровение божества Яхве понимается как следствие некоторой целостной исторической взаимосвязи, такой исторической взаимосвязи, которая простирается от обетования отцам до его исполнения в истории завоевания земли. Божество Яхве обнаруживается не в отдельных событиях этой долгой истории, но только в ее завершении, в исполнении обетований, данных отцам. Эта история откровения завершается для автора книги Второзако-

ние с завоеванием земли. Только с этого момента откровение Яхве видится как законченное событие.

С государственным распадом Иудеи и оставлением обетованной земли ситуация меняется. Пророчества времени пленения говорят о решающем спасительном событии только в будущем. Поэтому и окончательное откровение Яхве также отодвигается в будущее.

Для апокалиптики духовная ситуация обострилась еще более: не только решающее спасительное событие принадлежит будущему, смысл происходящего в настоящем вообще оказывается абсолютно сокрытым. Поэтому связь настоящего и будущего становится неясной. Два эона противостоят друг другу. Для апокалиптики настоящее исполнено скорби. Смысл настоящего времени явит только наступление нового эона. Тогда откроется, что вся судьба человечества от творения протекает в соответствии с замыслом Бога. Апокалиптик очерчивает универсальную историю. Тем самым откровение Божие, откровение Его славы (Doxa), отодвигается к концу всего происходящего вообще. Конец же сразу открывает все то, что является принципиально сокрытым в настоящем. Таковым было представление древнего христианства.

Распространение истории, обнаруживающей божество Бога, на целостность всего происходящего вообще соответствует универсализму Бога Израиля, который стремится быть Богом не только Израиля, но всех людей. Подобное расширение истории спасения до универсальной истории было осуществлено, в сущности, уже в великом пророчестве Израиля, в котором о мировых царствах говорится как о восприемниках повелений Яхве¹. Однако только в апокалиптике, – если не считать списков книги Паралипоменон, – это представление впервые получило систематическое оформление. Со времени Второзакония и пророчеств эпохи изгнания Бог Израиля был осознан как единственный Бог вообще. Соответственно для апокалиптики закон Яхве лежал в основе всех мировых событий. Это также означало, что только мировые события в своей целостности способны окончательно обнаружить божество Яхве. Только в конце всего происходящего Яхве может окончательно открыться как один-единственный Бог.

Структура этого воззрения на историю определила западноевропейскую философию истории вплоть до Гегеля и Маркса. Оба мыслителя выстраивали историю в перспективе ее конца. Со-

¹ Cp. : *Alt A.* Die Deutung der Weltgeschichte im Alten Testament // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1959. № 56. S. 129 и далее.

гласно Марксу, пролетарская революция должна положить конец всей предшествующей истории и раскрыть подлинную сущность человека. Гегель хотя и полагал, что событие Христа было единственным откровением Бога, но, рассматривая современную ему эпоху и свою собственную философию как кайрос универсального постижения истории, он фактически вступил в конкуренцию с откровением Христа.

Из рассмотрения откровения в перспективе конца истории следует, что библейский Бог сам в определенном смысле обладает некоей историей, поскольку событие откровения не может рассматриваться как внешнее по отношению к Его сущности – в таком случае оно не было бы откровением Его сущности. Хотя не все течение истории, но только ее завершение в качестве откровения Бога едино с его сущностью, однако поскольку окончание истории, будучи ее исполнением, предполагает ее течение, то и сама история, обретающая свое единство благодаря своему концу, существенным образом принадлежит откровению Бога. Сущность Бога, оставаясь неизменной в вечности, обладает во времени определенной историей. Во всяком случае, Бог Яхве стал единым, истинным Богом всех людей только в течение порожденной им истории.

Это определенное религиозно-историческое утверждение, и на основании него можно сделать следующие выводы касательно отношения богословия к религиоведению: зачатки Израиля медленно развиваются из религиозно-исторического окружения древнего Востока в ярко выраженную самобытность и в дальнейшем остаются во многих отношениях связанными с этим окружением. Израиль невозможно искусственно изолировать из его окружающей среды путем утверждения произошедшего при его зарождении сверхъестественного откровения. Такого рода утверждение, которое неизбежно выделило бы из религиозной истории сакральную область истории спасения (в дурном смысле этого слова), ненужно и даже бессмысленно, если мы осознаем то, что откровение имеет место не в начале, а в конце истории. Бывшие вначале явления Яхве следует рассматривать не только религиозно феноменологически, но также и богословски как явления некоторого божественного начала (*Numen*), которые характерны для религиозной истории вообще. Если при этом речь идет о божественном начале (*Numen*) особого вида, то все равно это будет один из тех видов, который уже встречался в истории религии. Только в ходе истории, которая переживается в перспективе Яхве, этот родовой бог являет себя как единственный, истинный Бог. В действительности и окончательно это обнаружи-

вается только в завершении всей истории. Однако в судьбе Иисуса конец всей истории осуществился заранее, как предвосхищение. Только благодаря этому можно сказать, что Бог Израиля явил себя в судьбе Иисуса как единый истинный Бог – ниже мы обсудим еще это более подробно. Неслучайно теперь «спасение переходит к язычникам». Так должно быть, если в судьбе Иисуса как в предвосхищенном конце истории Яхве открылся в качестве единого Бога всех людей – именно этого ожидали со дней пророков. Привлечение язычников является следствием универсальности эсхатологического откровения Бога. С этим связано также то, что возвешение о Боге, воскресившем Иисуса, отвечает вопрошанию о Боге греческой философии, поскольку философия, в сущности, задается вопросом об истинном для всех людей образе божественного. От этого вопроса невозможно было уклониться, когда было возвешено эсхатологическое самооткровение Бога Израиля в качестве единого Бога всех людей – даже если и ответ на этот вопрос был дан в такой форме, которую не мог бы предвидеть никто из греков. Только с этой позиции, только в перспективе проповеданного всем народам события Христа становится ясным, что Отец Иисуса Христа уже с самого начала истории Израиля, даже еще от творения мира, всегда был одним единым Богом. Поэтому тот путь, которым последовало богословие древней Церкви, путь усвоения греческого духа в своей основе был истинным путем.

В последних высказываниях я уже предвосхитил последующие тезисы.

3-Й ТЕЗИС: В отличие от особых явлений божества, откровение истории (*Geschichtsoffenbarung*) открыто всякому, кто имеет глаза, чтобы его видеть. Откровение истории обладает универсальным характером

Мы привыкли рассматривать откровение как такой процесс, который нельзя воспринимать естественными глазами, который открывается только путем тайного сообщения. Однако откровение библейского Бога в Его действиях не есть сокровенное, таинственное событие. Понимание откровения, видящее в нем альтернативу естественному познанию, находится в опасности подменить историческое откровение гностическим тайным знанием.

В ветхозаветных изречениях о самообнаружении Яхве в Его исторических деяниях часто нарочито подчеркивается, что в возве-

ценном событии Яхве открывает себя в своей божественности не только Израилю, но всем народам¹. От того факта, что Яхве действует в истории, нельзя отмахнуться как от фантазии благочестивых душ – это происходит у всех на глазах, и внутренне присущее ему значение – быть откровением божества Яхве – также доступно всякому. Соответственно и Павел желает «представить себя совести всякого человека пред Богом, открывая истину» (2 Кор 4. 2). Г. Шульте в связи с этими словами справедливо замечает², что Павел не возвещал какого-либо тайного знания в качестве гнозиса. «Евангелие не есть диалектическая игра между откровенным и сокрытым, Евангелие открыто полностью»³. Неслучайно Павел использует здесь философское понятие совести⁴.

В том же контексте Павел говорит теперь также о тех, кто не желает видеть открытой и очевидной истины. Это не означает, что Евангелие как таковое доступно лишь немногим, но указывает на то, что «у неверующих бог века сего ослепил умы» (2 Кор 4. 4), так что они не видят явную для всех истину откровения Божия в событии Христа⁵. Невозможно оспорить то, что истина

¹ Так, см.: Иез 25.7; 11.17; 26. 6; 28, 22 и далее; 29, 16.21; 30, 8.19.26 и т. д.; 36, 23; 39, 22.27 и далее. Более отдаленно: Девтероисаия 41, 20.23; 45, 3.6; 49, 23. В молитвах Израиля о помощи Яхве, как правило, присутствует мысль о последующем по молитве самооткровении Яхве, самооткровение Яхве также становится предметом прошения: 1 Цар 8. 60; 2 Цар 19. 19; Вар 2. 15–31; Молитва Азарии 21. Перечисление можно было бы продолжить вплоть до новозаветного времени.

² *Schulte H. Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. 1949.*

³ *Ibid. S. 24.*

⁴ О том значении, которое Павел придавал разумной аргументации и познанию в своей проповеди, а также по поводу того, что только с этих позиций становится понятной форма и идейная структура этой проповеди, см.: *Bornkamm G. Glaube und Vernunft bei Paulus // Studien zu Antike und Urchristentum. 1959. S. 119–137, в особенности S. 129 и далее, а также рассуждения на S. 133 и далее по поводу важного текста 1 Кор 14. 1–25.*

⁵ Здесь не может быть подробно рассмотрено соотношение события откровения и греха человека. Центрированный на себе самом человек греха закрыт не только для Бога. По причине своей закрытости для Бога человек закрыт также и для действительности, несмотря на то, что сам он как грешник еще живет в силу все новых восприятий «данностей». Когда возникает необходимость воспринять новую реальность, новую данность, которая не вписывается в схему его жизни и его мира, то это происходит всегда вопреки упорствующему в самом себе своеволию, в силу подавляющей реальности соответствующего положения вещей или событий. Так же обстоит дело и с событием откровения Бога. Провозвестие об этом событии должно вынуждать слушателя воспринять это событие в его несомненной действительности.

находится у всех на виду, что ее восприятие должно быть естественным, единственно возможным следствием самого положения вещей. Здесь не требуется какого-либо дополнительного усовершенствования человека, как будто бы он был неспособен увидеть такую «сверхъестественную» истину обычными средствами своего разума. То событие, о котором свидетельствует Павел, произошло всецело на уровне, доступном человеческому зрению. Также и Святой Дух не является тем условием, без которого событие Христа не могло бы быть воспринято в качестве откровения. Бультман справедливо подчеркивает, что Павел никогда не описывает веру как дар Духа (*Pneuma*), но, напротив, говорит о Духе как даре, который воспринимается через веру¹, через веру в Евангелие. Евангелие в свою очередь принадлежит области Духа тогда, когда оно повествует об эсхатологическом событии. Если и существуют те немногие ослепленные, которые не желают видеть открытую и очевидную истину, то это не освобождает богословие и благовестие от того, чтобы утверждать и показывать простую и ни в коей мере не сверхъестественную истину откровения Божия в событии Иисуса Христа. У богословия нет никаких оснований для того, чтобы признавать за позицией ослепления право и достоинство общей разумной истины.

То, что познание откровения не является сверхъестественным, не означает, будто человек здесь лишь находит подтверждение тому, что он и так уже знает в силу своего разума. В этой связи можно скорее сказать, что никто не приходит к познанию Бога благодаря своему разуму и своим способностям. Это касается даже не только познания Бога, но справедливо и в отношении многих выпадающих на нашу долю опытов. Открывающие Бога реалии и то провозвестие, которое повествует об этом событии, приводят человека к такому познанию, которое он имеет не из самого себя. Теперь эти реалии действительно обладают преобразующей силой. Если они воспринимаются в качестве того, чем они являются, в той исторической взаимосвязи, к которой они изначально принадлежат, тогда они начинают говорить своим собственным языком, языком фактов. На этом языке фактов Бог открыл свое божество. Чтобы это воспринять, нет необходимости добавлять к открытым событиям, – которые, конечно же, следует постигать не как голые факты, а в контексте исто-

¹ *Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments. § 37. S. 326* по поводу Гал 3.

рического предания, – ничего из того, что заставляло бы видеть в них нечто сверх доступного постижению из них самих. Если же многие люди оказываются слепы к этим, как, впрочем, и к другим событиям, пусть даже слепыми окажутся все люди, это вовсе не означает, что истина слишком высока для них и что их разум нуждается в дополнительной помощи для ее постижения. Скорее это означает совсем обратное – этих людей следует призывать к разуму, чтобы они смогли правильно видеть. Если же допустить обратное, то это будет означать сведение христианской истины к уровню вопроса, затрагивающего лишь ограниченный круг лиц.

История Израиля вплоть до воскрешения Иисуса Христа представляет собой, конечно же, последовательность в высшей степени особенных событий. Поэтому эти события способны сообщить нечто особенное – то, что невозможно воспринять из других событий. Однако особенное заключается именно в событиях, а не в той внутренней позиции, с которой к ним приступают. Чтобы в истории Израиля и Иисуса Христа увидеть откровение Бога, вовсе необязательно подходить к ней с верой. Напротив, благодаря непредвзятому восприятию этих событий только и пробуждается подлинная вера.

Именно благодаря знанию об откровении Бога в событиях, обнаруживающих Его божество, вера не становится излишней. Ведь вера всегда имеет дело с будущим. Это заключено в ее сущности как доверие: доверие по своему существу устремлено в будущее; оно оправдывается благодаря будущему или разрушается. Доверяют не слепо, но на основании явной данности, которую считают достоверной. Подлинная вера не есть слепое轻信. Пророки могли призывать Израиль к доверию обетованиям и предсказаниям Яхве, поскольку Израиль уже на опыте своей долгой истории уверился в надежности обетований своего Бога. Христианин свое доверие, свою жизнь, свое будущее основывает на том, что Бог открылся в событии Иисуса. Данная предпосылка должна быть для него достоверной настолько только это возможно. Иначе как можно было бы от него ожидать, что в своем будущем он рассчитывает на участие в явившейся во Христе жизни?

Отсюда проистекает один вывод для христианского провозвестия. Проповедь о Христе призвана донести до ее слушателей как несомненную истину тот факт, что в судьбе Иисуса из Назарета

Бог открыт для спасения всех людей¹. В благовестии не может быть сказано: это дело сомнительно; чтобы приобрести уверенность, ты должен сперва осуществить прыжок в веру. Если бы дело обстояло действительно так, то следовало бы перестать быть богословом и христианином. В благовестии должно быть сказано: несомненно, дело обстоит именно так, и потому ты можешь положить на этот алтарь все – твое доверие, твою жизнь, твое будущее.

Таким образом, знание об откровении Бога в обнаруживающей Его божество истории должно быть основанием веры. То обстоятельство, что это знание меняется с развитием исторической науки, не должно подрывать веру – до тех пор, пока она еще оказывается способной распознавать каждый раз в новой картине фактов истории обосновывающее ее событие и обновляться сама. Такая глубокая независимость веры от того или иного оформления породившего ее исторического знания имеет свое основание в том, что в акте доверия вера преодолевает свой собственный образ события – тот образ, в котором коренится само событие, – и полагается на явленного в нем Бога. В доверительной преданности своему существованию верующий, даже минуя свои собственные богословские формулировки, открыт для другого и лучшего познания той истории, в пространстве которой он живет. Благодаря такой вере отцы Израиля причастны исполнению данных им обетований в Иисусе Христе, несмотря на то, что это исполнение

¹ Поскольку здесь речь идет прежде всего о базовой структуре откровения, не представляется возможным подробно рассмотреть также взаимное соотношение откровения и спасения. В сущности, эта соотнесенность уже предполагается в раскрытии каждого из тезисов. Для человека, который определен к открытости Богу, откровение Божие означает в первую очередь спасение, исполнение его призвания и, тем самым, его сущности. Все конкретные блага спасения лишь в той степени доставляют спасение, насколько они непрямо приобщают близости с Богом, способствуют единению с бесконечным. Откровение Божие открывает грешнику возможность нового единения с Богом лишь в той мере, в какой оно сообщает ему силу обратиться из состояния закрытости в самом себе к состоянию открытости для Бога. Поэтому спасительное значение откровения Божия существенно связано с его пролептическим, опережающим характером. В конце всего происходящего, на суде над живущими и умершими откровение Бога для того грешника, который уже не может больше обратиться, будет означать только проклятие, фиаско его человеческого предназначения. Пролептическое обнаружение эсхатологического откровения Бога обладает, напротив, характером избирающего обращения, характером открытия еще возможной спасительной причастности общности с Богом.

приняло совсем не тот вид, который они предполагали. Благодаря такой вере люди, чьи богословские трактовки Божией истории расходятся между собой, причастны той же самой Божией истории. Посредством верующего участия в одной истории они связаны не только между собой, но также и с теми, кто вообще ничего не смыслит в возникших между ними разногласиях. И все же только знание об откровении Бога, – даже если это знание является еще беспорядочным или если оно еще слишком затемнено сомнением, – может быть основанием веры. Хотя еще не знание само по себе, а только проистекающее из него доверие Богу содействует причастным спасению¹.

¹ Взаимосвязь между верой и познанием (я намеренно говорю не о понимании, а о познании в широком смысле этого слова) в детальном рассмотрении настолько сложна, что мы не имеем здесь возможности подробно на этом останавливаться. Следует только указать на ту экзистенциальную динамику, которая во многих отношениях связывает два этих понятия между собой. То знание, на котором основывается вера, есть всегда результат определенного процесса познания, который в этой вере обретает свое только предварительное завершение. Веру нельзя удержать от того, чтобы она все глубже и глубже не пыталась удостовериться в своем основании. Внешние причины не только принуждают ее к этому, но также и укрепляют. Сомнение ставит под вопрос утверждающее веру знание и тем самым испытывает саму веру. Это испытание должно побуждать веру тем глубже и честнее утверждаться в своем основании. При этом вера полагается на то, что прогрессирующее знание не лишит ее основания, но только приведет к тем результатам, благодаря которым она по-новому увидит свое основание и исходя из которых она сможет возобновиться. Так процесс того познания, которое удостоверяет веру в ее основании, обычно направляется и поддерживается также через веру, через доверие, которое в известной степени предвосхищает результаты процесса познания. В этом нет ничего необычного; поскольку всякое познание осуществляется благодаря предвосхищению своих результатов, черпает отсюда свои импульсы, несмотря на то, что предвосхищенные результаты именно с целью их утверждения подвергаются со стороны познания весьма самокритическому испытанию. Христианская вера может устоять даже в такие времена, когда оказывается невозможным познание ее оснований, полагаясь на то, что ее основание не только выдержит любое критическое испытание, но и еще более укрепится благодаря ему. Правда, вера может пережить такие времена только в надежде на то, что ее истина вновь оправдает себя в будущем, лучшем познании. Такое напряженное отношение между верой и познанием немаловажно: если оно разрушается, то рассыпается и основа христианского существования. Тогда наряду с отчаянным отказом от веры возникает не менее отчаянное стремление во что бы то ни стало сохранить ее – стремление, уж слишком напоминающее желание Мюнхаузена вытащить себя самого за волосы из болота.

В какой мере Бог открыт в истории Израиля и в истории Иисуса из Назарета? Что представляет собой знание об этом? Каким образом здесь обнаружилось его Божество? Два последующих тезиса призваны помочь прояснить эти вопросы.

4-й тезис: Универсальное откровение божества Бога еще не осуществилось в истории Израиля, оно реализовалось только в событии Иисуса из Назарета, поскольку в этом событии предвосхищен конец всего происходящего

В истории Израиля Яхве еще не открыл себя в качестве единого Бога всех людей. Он явил себя только как Бог Израиля. Это произошло понятным также и нам, хотя и неприемлемым для нас, не израильтян, образом. Он открыл себя Израилю в качестве могущественного Бога в том, что Израиль действительно получил во владение обетованную ему Яхве землю. И пока Израиль владел этой землей, он мог ощущать себя находящимся под покровительством той силы, которой он был обязан этим владением. Это вполне понятно, сомневаться в очевидности этой взаимосвязи можно только по легкомыслию, которое не видит в земных событиях ничего помимо человеческих предприятий и коллизий. И все же в событии завоевания земли божество Яхве открылось нам не во всей полноте своего смысла, поскольку мы как наследники греческой философии всерьез называем Богом только единого Бога всех людей, всех же богов других религий можем рассматривать в лучшем случае только в качестве проявлений или аллегорий единого Бога. Исключением может быть лишь тот случай, когда какой-либо из религиозных образов Бога превосходит в этом отношении философское представление о Боге.

Израильская или иудейская вера в Яхве оказалась в ситуации кризиса после утраты обетованной земли при распаде царства в 587 г. И только благодаря тому, что пророки уже в течение долгого времени предупреждали о подобной катастрофе, то также и катастрофа могла быть вновь воспринята как самооткровение Яхве. Так, вера Израиля пережила распад своей государственности, временную утрату святыни и ожидала нового спасительного проявления Яхве, которое уже возвестили беспримерно выстоявшие в ходе всех этих испытаний пророки. Однако в какую бы эпоху не возникала вера в новое избавление, – будь то во времена Ездры или восстания Маккавеев, – это избавление всегда оказывалось лишь временным.

Историческое самообнаружение Яхве в Его деяниях, даже когда оно и воспринималось как окончательное, обладало в Израиле всегда только временным, предварительным характером. Его преодолевали всегда новые события, новые исторические деяния, в которых Яхве проявлял себя по-новому. Как мы видели, только конец всех событий может служить окончательным самообнаружением Яхве, исполнением Его откровения.

Апокалиптик созерцает конец всего происходящего в необыкновенном видении. Исторический замысел Бога открывается ему до времени его осуществления. Но разве также и апокалиптическое видение не корректируется в силу дальнейшего течения истории? Напротив, согласно свидетельству Нового Завета, в событии Иисуса Христа конец всего происходящего не только созерцался заранее, но и осуществился в предвосхищении. Ибо: в воскрешении от смерти с Ним уже произошло то, что всем остальным людям еще только предстоит.

Для начала допустим истинность апокалиптического ожидания конца мира с всеобщим воскрешением мертвых, будь то ко спасению или осуждению – об этом мы скажем еще более подробно в связи с последующими тезисами. Тогда в этом событии Бог Израиля действительно открылся как единый Бог всех людей. Напомню: единый, единственный Бог может непрямо обнаружить свою божественность только в совокупности всего происходящего. К этому сводится также основная идея греческой философии в вопросе о подлинном образе божественного. Только для греческой философии вся совокупность действительности есть не история, контингентно открытая постоянно новому, но обладающий неизменной упорядоченной структурой космос¹. Потому тогда считалось, что от совокупности того, что является данностью во всякое время, можно восходить к подлинному образу божественного. Однако дальнейшая история мысли показала, что идея греческого космоса сообщает суженное представление о доступной человеческому опыту действительности. Библейское восприятие действительности как истории является более широким, поскольку оно включает в себя также и случайный элемент реально происходящего. Опыт действительности как истории превосходит представление о действительности как о космосе по той причине,

¹ Об этом более подробно см. в моей статье: *Pannenberg W. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1959. № 56. S. 1–45.*

что он может вобрать в себя это представление в качестве частного момента, а также способен прояснить выраженную в идее космоса закономерность реальных структур и процессов на основании объемлющих эти структуры и процессы предпосылок. При таком условии справедливо следующее: представление о Боге, напрямую открывающемся из совокупности истории, есть также наиболее предпочтительный ответ на философское вопрошание о Боге¹.

Постигнуть историю во всей ее целостности можно только, находясь в ее завершении. До тех пор будущее остается всегда непредвиденным. Поэтому только в той мере, в какой исполнение истории уже осуществилось в Иисусе Христе, Бог окончательно и совершенно открыт в Его событии. Конец истории уже осуществился в Иисусе с Его воскрешением, несмотря на то, что касательно нас это еще неясно. Поэтому, – и только при этом условии, – Бог Израиля окончательно обнаружил свое божество в событии Иисуса и открыт теперь также как единый Бог всех людей. Эсхатологический характер события Христа позволяет утверждать, что за ним не последует больше какого-либо дальнейшего самообнаружения Бога: даже конец мира осуществит в космическом масштабе лишь то, что уже произошло в Иисусе. Эсхатологический характер события Христа как предвосхищения конца всех вещей позволяет еще утверждать, что теперь, в отличие от самообнаружения Яхве в обетовании земли Израилю, также и неиудейские народы могут познать Бога Израиля в качестве того единственного истинного Бога, о котором вопрошала греческая философия и который только один с тех пор может именоваться Богом. Это признание и вместе с тем утверждение универсального откровения Бога в со-

¹ Здесь можно только кратко сказать о том, что факт явленности Бога всех людей и всех времен в событии Иисуса должен постоянно оправдывать себя не только в философской рефлексии, но прежде всего в каждодневном опыте действительности во всякое время (именно этот опыт и предполагается в соответствующей философской формализации понятия действительности). Это подтверждение божественности библейского Бога в совокупности соответствующего опыта действительности (а не так, как в пиетизме, – только в опыте совести) осуществляется всегда впоследствии. Оно всегда уже предполагает самообнаружение Бога в событии Иисуса и восприятие этого события Церковью предшествующих поколений. Ведь если тогда открылся единый Бог не только того, но и нашего мира и нашего времени, то Его божественность должна оправдать себя также и впоследствии – в специфическом опыте мира и жизни человека нашего времени. Прояснение этого оправдания есть дело квалифицированного благовестия.

бытии Иисуса само стало всемирно-историческим фактом благодаря растворению античного мира в древней Церкви.

В событии Иисуса Бог Израиля открыт как сокрытый Бог. Сокрытость и трансцендентность открытого в распятом Иисусе Бога преодолевает принцип непостижимости философского понятия Бога. Хотя можно знать – благодаря приведенным выше доводам, – что воскресение Распятого является эсхатологическим самообнаружением Бога; однако никто не в состоянии обозреть и исчерпать то, что именно заключено в этом самообнаружении Бога. Об этом можно сказать много конкретного, но вместе с тем произошедшее там и тогда в Иисусе Христе еще остается для нас непостижимым будущим. Мы говорим о воскресении – и это совершенно обоснованно, – однако мы еще не в состоянии в полной мере помыслить то, о чем говорим. Правда, уже то, что мы воспринимаем от события воскресения Иисуса, составляет действительность нашей жизни в перспективу последнего свершения и дает нам право говорить о самооткровении Бога. Этот факт неисчерпаемости для нашего понимания события откровения как эсхатологического события очень важен: иначе сказанное выше по поводу знания о самообнаружении Бога легко могло бы быть неверно интерпретировано в смысле рационалистического знания.

В явлении Иисуса Бог Израиля открыт как триединый Бог. Открытое событие невозможно отделить от самой сущности Бога: к сущности Бога принадлежит поэтому не только Отец, но также и Сын. К сущности Бога принадлежит также Святой Дух, через которого эсхатологическая община причастна славе Божией. Гегель и Барт принципиально правы, когда они обосновывают учение о Троице, исходя из откровения. Во все времена в учении о Троице особенно ощущалась непостижимость Бога. Эта непостижимость сказывается уже в том, что это учение преодолевает тот дуализм единства и множества, который направлял греческое вопрошание о Боге. Это связано с тем, что учение о Троице предполагает представление об откровении Бога, осуществляющемся как история.

Если событие Иисуса Христа есть предвосхищение конца и потому откровение Бога, то в последующей за этим событием истории, во всей будущей истории не может происходить дальнейшего самообнаружения Бога. Хотя Бог и воздействует на происходящее и после Христа и так обнаруживает Себя также и впредь, однако Он больше не обнаруживает Себя принципиально новым обра-

зом, но только как тот, кто уже открыт в событии Иисуса Христа. Это не означает, что после Христа не происходит больше ничего принципиально нового. История после Христа протекает под Его знаком. Только особые поводы истории заставляют обратить внимание на ту или иную черту, содержащуюся в событии Христа. История после Христа принципиально определяется провозвестием откровения Христа. При осуществлении этого провозвестия возникли новые всемирно-исторические реалии. Я назову только две: связь Евангелия с греческим духом и укорененное в сущности эсхатологической общины принятие ответственности за государственное правовое устройство в столь поносимую сегодня Константиновскую эпоху. В дальнейшем Церковь постоянно поддавалась искушению не относиться в достаточной мере серьезно к еще ожидаемому будущему эсхатологической жизни и к обусловленной этим будущим временности всех форм христианской жизни в этом мире. Возникшие из-за этого искажения имели также всемирно-исторические последствия, в числе которых – антихристианские движения постхристианской истории. Но также и они причастны единству истории только благодаря своей соотнесенности с событием Христа. Проследить всю эту взаимосвязь более подробно – вот что могло бы стать задачей богословия церковной истории, подобно тому, как эта задача с необходимостью предполагается в богословии истории. При этом могут быть выявлены только те проявления эсхатологического события Христа в последующей истории, которые в свете этого события видятся как универсальная история. Никакого же нового самообнаружения Бога быть не может.

Если мы усвоили то обстоятельство, что эсхатологический характер события Иисуса является предпосылкой откровения (*Offenbarsein*) Бога в Нем, то мы сможем уклониться от тех апорий, которые отягощали представление об историческом откровении Бога в немецком идеализме. 1. Несмотря на то, что история только во всей своей целостности способна обнаружить божество единого Бога и что этот результат может быть достигнут только в конце всей истории, все же отдельное событие – событие Христа – обладает абсолютным значением откровения Бога, если оно в предвосхищении осуществляет конец истории. 2. По той же причине, что событие Христа является предвосхищением конца, никакое последующее событие не может его преодолеть, оно всегда остается предпосылкой всякого понимания, пока человек еще на находится на пути к открытому будущему эсхатона. В за-

ключение (против Рихарда Роте¹) можно заметить, что эсхатологический характер события Христа позволяет обнаружить в нем самооткровение Бога, не предполагая при этом какой-либо дополнительной инспирации.

5-Й ТЕЗИС: Событие Христа не как изолированное явление открывает божество Бога Израиля. Событие Христа должно при этом быть элементом истории взаимоотношений Бога с Израилем

Путь Иисуса Назарея и содержащееся в его явлении откровение можно понять только с позиции истории и традиций Израиля. Отец Иисуса Христа был Богом Ветхого Завета, Богом пророков и того закона, который истолковал Иисус. Беспримерную силу истолкования Иисусом закона, равно как и всего его поведения, можно понять только в свете израильского духа – как особую форму пролептического раскрытия эсхатологического события, как ее использовали для себя (или для своих псевдонимов) апокалиптики, опираясь на самосознание пророков. Своеобразие осознания своей силы у Иисуса, что отличает Его от апокалиптики, заключается в том, что это сознание соотносится с Его убежденностью в непосредственной близости конца. Подобная убежденность могла, однако, возникнуть только на почве пророческо-апокалиптических традиций. Она связывает Иисуса с Иоанном Крестителем. Что отличает Иисуса и от Иоанна – и почему Его деятельность несет в себе притязание, намного превосходящее притязание Иоанна, – так это тот факт, что Иисус возвещал близкий конец не

¹ Рихард Роте (1799–1867) – немецкий богослов. Панненберг имеет здесь в виду следующую его работу: *Rothe R. Offenbarung // Idem. Zur Dogmatik*. Gotha, 1863. S. 55 и далее. Роте, следуя немецкой идеалистической философии, рассматривает откровение в качестве истории, как связность событий. При этом, в отличие от учения о богодухновенности Священного Писания как «внутреннем чуде», характерного для старого ортодоксального протестантизма, и учения Шлейермахера о личностной инспирации, Роте говорит о том, что Священное Писание описывает самооткровение Бога как связную последовательность чудесных исторических фактов. То есть, по мысли Роте, не история в своей целостности является откровением Бога, а только сверхъестественная история библейского предания. Речь идет только о таких событиях, которые не могут быть выведены каузально из мира, а объясняются только в свете идеи Бога. Таким образом, Роте настаивает на восполнении внешнего исторического откровения дополнительной инспирацией. — *Примеч. пер.*

только как суд. Он не только призывал к покаянию, но сам обещал эсхатологическое спасение и так реализовывал эсхатологическое решение. Поэтому в отношении Него следует – опять же с позиции специфически иудейских предпосылок – с такой настоятельностью поставить вопрос о его полномочии, и только тогда станет понятным, как это показал Ульрих Вилькенс¹, путь Иисуса в Иерусалим и Его поведение там. Таким образом, явление и участь Иисуса в решающей мере были определены пророчески-апокалиптическим ожиданием конца, которое, в свою очередь, также было преобразовано провозвестием о присутствии спасения. Возможно, еще более отчетливой эта связь является в древнехристианской вести о воскрешении Иисуса. Воскрешение Иисуса может обладать значением события, предвосхищающего конец, и может быть этим событием – только в соотнесенности с пониманием истории в апокалиптике и со свойственным ей ожиданием воскресения мертвых в конце времен. Да, вообще тот факт, что ученики Иисуса оказались способны воспринять то возвращение, с которым они столкнулись после Пасхи, – возвращение [человека], отличающегося от всякой земной жизни и живущего по ту стороны смерти, в котором они вновь узнали близкого им Иисуса, – как «воскресение», стало возможно только в перспективе апокалиптического ожидания. Явление воскрешенного Иисуса обладает в перспективе этого ожидания также своим значением. Воскрешение Иисуса есть не только божественное засвидетельствование заявленного перед Пасхой и превосходящего всякий человеческий авторитет властного притязания Иисуса. Оно означает также, что в событии Иисуса уже наступил конец и что, следовательно, Бог открыт в Нем. Пример обращения Павла показывает, как в перспективе апокалиптического ожидания факт воскрешения Иисуса сам собой обретает эсхатологическое значение². В этом свете стало возможным соотнести обетования Израиля в их конкретности с событием Иисуса, как это и было сделано в древнехристианских писаниях.

Если мы выяснили, какое значение имеет ветхозаветный фон и в особенности апокалиптическое ожидание конца для раннехристианского познания события Христа, тогда становится понятной основная проблема христианской миссии среди язычников:

¹ См. примеч. 50. – *Пер.*

² *Wilckens U. Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1959. S. 273–293.*

как донести факт откровения Божия в явлении Иисуса неиудейским народам, которым в силу их традиции ничего неизвестно об апокалиптическом ожидании конца? Для иудея времен Иисуса из факта воскрешения Иисуса самой собой вытекало все последующее. Потому для него все сводится к ответу на один вопрос: воскрес Иисус или нет? Кто страшится последствий, тот должен попытаться опровергнуть этот факт. Поэтому весть о воскрешении Иисуса передана только его учениками или же теми, кто пришел к вере в него благодаря встрече с Воскресшим. Для неиудея, чуждого традиции Ветхого Завета и апокалиптического ожидания, все должно было быть по-другому. До тех пор, пока для него оставалась сомнительной истина ветхозаветного представления о Боге как всемогущей свободе, а также истина апокалиптического ожидания конца мира с всеобщим воскресением мертвых, до тех пор также факт воскрешения из мертвых некоего человека не мог убедить его в столь далеко идущих последствиях – в откровении израильского Бога в качестве единого Бога в событии Иисуса. В эпоху эллинизма получили распространение рассказы о выдающихся людях, внешне схожие с изъятым из своего исторического контекста событием воскрешения Иисуса. Это отличие ситуации язычников от ситуации иудеев касательно вести о воскресении не может быть раскрыто здесь в достаточной степени глубоко.

Таким образом, древнехристианская миссия среди язычников с полным основанием сделала неотъемлемой составляющей своей проповеди ожидание конца и воскресения мертвых (1 Фес 1. 9 и далее; Евр 6. 2). Павел справедливо видел в этом предпосылку для познания воскрешения Иисуса (1 Кор 15. 16). Отклонение этой предпосылки влечет за собой, в соответствии с изложением Луки, неприятие Павловой проповеди в Афинах (Деян 17. 32). Как можно донести эту истину до язычников? Ответ на этот вопрос впервые дошел до нас от Иустина (1-я Апология 18. 6). Он ограничивается указанием на всемогущество Божие. Если даже это указание и обладало убеждающей силой, вряд ли можно признать его вполне удовлетворительным по существу. Как ветхозаветные представления о Боге столкнулись с вопрошанием о Боге греческой философии, так и апокалиптическое ожидание конца должно было встретиться с философскими представлениями о бессмертии души. Однако создается впечатление, что существующее здесь противоречие никогда не было по-настоящему разрешено. Идея бессмертия в истории богословия существенно перекрывала устремленную к обновлению всего человека надежду воскресения.

Возможно, здесь могут помочь познания современной антропологии, вносящие свой вклад в критику философского представления о бессмертии. Антропологическое воззрение о неразделимой связи таких феноменов, которые стало привычно разделять на телесные и душевные, делает представление о некоей изолированной «душе» и о ее дальнейшем существовании невозможным, а также и бессмысленным. Однако это представление выполняло все же важную функцию в философской традиции. И сегодня, с позиций современных антропологических предпосылок, оно вновь становится понятным: мысль о бессмертии души была фактически выражением бесконечной открытости человека за пределы всякой наличествующей ситуации, открытости, которая не может также примириться со смертью как с пределом. Идея бессмертия души была выражением конституционной открытости человека миру, как мы говорим сегодня. Это своеобразие человеческого бытия вынуждает критически отказаться от представления о бессмертной душе, требует некоторого нового выражения, нового символа. (Представление о явлении, сперва еще лишенном всякого опыта, не может, пожалуй, быть ни чем иным, как только символом.) Если к этим размышлениям добавится еще то, что предназначение человека как в этом, так и в другом отношении должно мыслиться одним и тем же для всех индивидуумов, тогда, возможно, проливается дополнительный свет на вопрос об истине апокалиптического ожидания будущего воскресения всего, неразделенного человека в предстоящем всем людям сообща конечном событии.

6-Й ТЕЗИС: В формировании внеиудейских представлений об откровении в языческо-христианских церквях находит свое выражение универсальность эсхатологического самообнаружения Бога в событии Иисуса

Выше уже шла речь о том, что эсхатологическому характеру откровения Бога Израиля принципиально свойственна обращенность ко всем народам. Поэтому путь Евангелия к язычникам с необходимостью вытекал из эсхатологического характера события Христа. Уже упоминалось также о том, что провозвестие универсальной божественности Бога Израиля в эллинистическом мире не могло миновать философского вопроса о подлинном образе божественного. Этот вопрос и его постулаты были вскоре приняты древнецерковной миссией в качестве того критерия, которым

поверялась универсальность открытого в Иисусе Бога. Возможно, подобной функцией в переходное время обладало гностическое представление об откровении. Оно было тем средством, с помощью которого можно было указать на эсхатологическое значение события Христа там, где апокалиптические предпосылки не были бы понятны. В самом деле должно было быть очень непросто отделять ту эсхатологическую близость открывшегося во Христе нового эона, в которой жили первые христиане, от пневматического размирщения гностиков. Об этой сложности свидетельствуют Послания ап. Павла к коринфянам. Здесь, как и там, дело шло об опыте конца видимого мира, о жизни из некой новой действительности, о жизни, связанной с познанием истинного Бога.

Уже Павел вскоре заметил глубокое противоречие между вестью о Христе и гностической мистерией избавления. Это противоречие не может быть здесь представлено в полной мере. Ограничимся утверждением, что именно гностическое представление об откровении (технически оно выражается словом *φαυροῦν*) во многих отношениях чуждо библейскому представлению об откровении:

1. Согласно гностической идее, откровение осуществляется как прямое сообщение, как явление небесной пневмы через посредника откровения. Напротив, библейское представление сводится к идее непрямого откровения Бога из его исторического действия.

2. Согласно гностической идее откровение обращено не к уму (*Nus*), но превосходит способности ума и обращается только к пневме или – в христианском гнозисе – к понимаемой по аналогии с гностической пневмой *пистис* (*Pistis*) (*Diogn* 8. 5; 10. 1; 11. 2). Откровение библейского Бога, напротив, обнаруживается перед всеми, для всех народов, оно даже в малой мере не есть исключительное тайное знание.

3. Гностическое понимание откровения определяется явлением божественного в человеческом. Поэтому интерес богословия, испытавшего гностическое влияние, обращен к учению о воплощении, даже в том случае, когда это богословие выступает против гнозиса. Именно в направленном против гнозиса утверждении, что посредник действительно вошел в сферу человеческого существования, отождествился с определенным человеком, дает о себе знать зависимость от гностической концепции прямого откровения. Напротив, библейско-историческое понимание откровения концентрируется на событии Иисуса, на Его провозвестии,

Его кресте, Его воскрешении; ибо в этом событии Бог обнаружил себя как Бог.

Несмотря на эти веские противоречия христианское провозвестие смогло в значительной мере выразить универсальность и окончательность откровения Бога в событии Иисуса посредством гностических представлений об откровении. Иисус Христос как тот, в явлении которого Бог обнаружил себя окончательным образом, в самом деле есть посредник (*der Offenbarer*) высочайшего Бога, о котором говорил гнозис, и Он сообщает причастность к той жизни, которая не от этого мира. В качестве эсхатологического откровения Бога можно вполне назвать его также «словом, в котором Бог нарушает свое молчание», как это делает Игнатий, или можно понять его как явление божественного в человеческом, как об этом говорит христологии древней Церкви с характерным для нее преобразованием гностического представления об откровении. Сама скрытость гностического откровения (*Offenbarwerden*) в противобожественном космосе может служить выражением опосредованности эсхатологического откровения Бога Израиля в абсурде креста Иисуса. Те элементы гностического представления о прямом откровении, которые можно обнаружить в Новом Завете, не следует поэтому сразу оценивать как деградацию израильско-раннехристианской идеи откровения. Фактическая функция ассимиляции гнозиса раннехристианским богословием, которую, конечно, следует мыслить как по большей части неосознанный процесс, заключалась в том, чтобы привести к познанию Бога, воскресившего Иисуса, не только как Бога иудеев, но также и язычников.

Однако не следует забывать о том, что усвоение гностических представлений, сформировавшихся в связи с идеей прямого откровения, можно богословски оправдать только с позиции исторического обнаружения божественности Бога в событии Иисуса Христа. Также и богословие воплощения (*Inkarnation*), которое, несомненно, отчасти укоренено в гностическом представлении об откровении, не может служить самостоятельным базисом богословской мысли. Его следует рассматривать как аналог исторического самообнаружения Бога в событии Иисуса из Назарета – в Его земной деятельности, в Его кресте и, что самое важное, в Его воскрешении. В этом смысле идея воплощения является незаменимой. Она отражает *движение* (*Bewegung*) откровения Бога и целевую реализацию (*Zum-Ziele-Kommen*) этого движения в определенном человеке – Иисусе из Назарета. Это движение от удаленного величия

Бога к его открытой для всех времен близости в событии Христа. Познание воплощения есть последний итог истории откровения Бога Израиля. Нельзя просто так обратить это отношение и попытаться вывести понятие откровения из идеи воплощения. К каким двусмысленностям может привести подобная операция, можно увидеть на примере спекулятивного богословия Гегеля и его последователей, а также в монофизитской угрозе древней александрийской христологии.

Нам остается еще рассмотреть вопрос о соотношении откровения и слова. Исчерпывается ли это отношение тем, что категория «Слова Божия», будучи заимствована из гностической традиции, представляет собой аналог события откровения, как у Игнатия? Против этого говорит широкое распространение категории Слова Божия в древнехристианских писаниях. Однако что общего имеет эта категория и ее ветхозаветные корни с откровением?

7-Й ТЕЗИС: Слово соотносится с откровением как обетование (Vorhersage), как указание (Weisung) и как керигма (Bericht)

Обобщающее обозначение исторического откровения как «Слова» Божия в гностическом смысле прямого божественного самообнаружения нельзя смешивать с многообразным участием в конкретном осуществлении самой истории откровения через авторизированные Богом слова.

История никогда не складывается из так называемых *bruta facta*. Ее протекание как человеческой истории всегда уже сопряжено с пониманием – в надежде и воспоминании. И метаморфозы понимания сами являются событиями истории. Эти два элемента невозможно отделить один от другого уже на начальном этапе истории. История всегда есть уже история предания, и даже те природные явления, которые оказывают влияние на историю того или иного народа, обретают свое значение только в контексте их позитивной или негативной соотнесенности с теми преданиями и ожиданиями, которыми живут люди данного народа. События истории говорят на своем собственном языке, на языке фактов, но этот язык можно услышать только в контексте той связности преданий и ожиданий, в которой протекают эти события. Мы рассмотрели эту взаимосвязь более подробно на примере воскрешения Иисуса.

Библейские предания восходят к тому же самому Богу, который действует в событиях истории. Наш вопрос состоит в том,

каким образом авторизированные Богом Израиля и Иисусом из Назарета слова соотносятся с событиями порожденной им истории? В какой мере они образуют контекст этих событий? Ниже мы рассмотрим три функции исходящих от Бога слов в истории откровения. Хотя это не разрешит нашего вопроса в полной мере, но позволит нам затронуть важнейшие аспекты соотнесенности слова и откровения.

1. *Слово Божие как обетование.* Израиль на опыте своей истории убедился, что самообнаружение Яхве в событиях истории чаще всего реализуется как подтверждение предшествовавших тому слов обетования или угрозы. И все же пророческое слово само по себе еще не тождественно с дающим о себе знать в нем самообнаружением Яхве. Если даже оно и было воспринято в видении или услышано в откровении, даже в этом случае оно еще не может рассматриваться как непосредственное самораскрытие Бога. Только тот способ, которым исполняет Бог свои обетования, открывает Его божество. Несмотря на то, что пророческое слово предшествует историческому действию и что это действие познается в качестве деяния Яхве именно благодаря предшествующему ему обетованию во имя Яхве, как это постоянно подчеркивает в особенности Второиисаия, но только «исполнение» («Aufrichten») пророческого слова самим Яхве открывает Его. Предвозвещающую историю слово пророков находит свое продолжение в апокалиптике и в проповеди Иисуса об уже близко предстоящем Царстве Божиим.

2. *Слово Божие как указание.* Уже в ветхозаветном докладе было показано¹, что израильский божественный закон предполагает авторитет Божий, знание о божестве Яхве, а следовательно, и самообнаружение Яхве, только данное как-то иначе. Закон и заповедь являются следствием божественного самообнаружения, сами же они характером откровения не обладают, а если и обладают, то только в том смысле, который свойственен прочим деяниям Яхве: факт учреждения закона непрямо показывает, кем является Яхве. Данное представление о Слове Божиим получает свое продолжение в раннем христианстве, когда не только ветхозаветный закон, но также и речения Иисуса иногда называются словом Божиим. Предпосылкой подобного словоупотребления при этом всегда яв-

¹ Имеется в виду доклад Р. Рендторфа «Представления об откровении в Древнем Израиле», опубликованный в том же сборнике, что и настоящий доклад. — *Примеч. пер.*

ляется представление об авторитете Иисуса как носителя авторитета самого Бога.

3. *Слово Божие как керигма*. Если две первые функции слова как слова Божия в пределах открывающей Бога истории проникают в раннее христианство из понятийного лексикона Ветхого Завета, то третья функция появляется только в Новом Завете, и это важно. Здесь идет речь о слове, источником своим имеющем эсхатологическое откровение Бога.

В Новом Завете под «Словом Божиим» понимается почти исключительно слово апостольской проповеди. Провозвестие апостолов называется Словом Божиим по той причине, что оно возникает не по инициативе человека, но источником своим имеет самого Бога (1 Фес 2. 13), в решающей мере – благодаря явлениям воскресенного Иисуса (Гал 1. 12 и 15 и далее). Более точно его можно определить как сообщение о событии, в котором открыт Бог, как сообщение о событии Иисуса. На это указывает употребление родительного падежа в таких выражениях, как слово о кресте, слово примирения, а также равнозначное использование понятий «Слово Божие» и «Евангелие». Правда, адекватно «сообщать» о событии эсхатологического самообнаружения Бога возможно только при условии, что это событие в качестве определяющего спасительного деяния Бога вводится в контекст всякого языка, всякого мира представлений и всякой ситуации. «Сообщение» об этом событии в виде дистанцированной, нейтральной хроники как раз не было бы адекватным. Апостольское слово в качестве сообщения является по своему существу провозвестием [события откровения].

Рождение керигмы как сообщения об откровении Бога в событии Иисуса само представляет собой момент в осуществлении события откровения. Самообнаружение Бога перед всеми людьми невозможно помыслить без универсального возвещения. Однако керигма не есть просто слово об откровении, это не призыв формального характера¹. Керигму можно понять исключительно из ее содержания, исходя из того события, которое она сообщает и истолковывает. Керигма ничего не прибавляет к событию. Те со-

¹ У. Вилькенс показал в своем диалоге с Г. Шлиром, что призывный характер христианской керигмы еще не отличается от гностического откровения и что это отличие возникает только благодаря содержанию апостольской проповеди (Kreuz und Weisheit // Kerygma und Dogma. 1957. № 3. S. 77–108, в особенности S. 97 и далее).

бытия, в которых Бог обнаружил свое божество, являются в контексте их исторической взаимосвязи сами по себе вполне очевидными. Здесь нет необходимости в какой-то особой инспирации, которая, выполняя функцию дополнения события, открывала бы возможность для рассмотрения этого события в качестве откровения. Рихард Роте¹ неправильно утверждал, что внешнее обнаружение манифестации должно быть дополнено инспирацией и что только при таком условии это обнаружение может быть осознано в качестве манифестации Божией. Ложен и тезис, выдвинутый в 1910г. Людвигом Имельсом, что внешняя манифестация должна быть дополнена «откровением слова» («Wortoffenbarung»)². Слово керигмы само по себе еще не является событием откровения как таковым, оно есть лишь определенный момент события откровения, сообщающий об эсхатологическом событии. И только это эсхатологическое событие является в себе самом достаточным самообнаружением Бога: оно требует своего всеобщего возвещения, и в этом возвещении подвергается всесторонней интерпретации.

Проповедь Церкви также не обладает характером какого-то особенного откровения слова. Проповедь как событие в самом себе не является откровением, она есть сообщение об открывающей истории и экспликация заключенного в этой истории языка фактов. Также и здесь справедливо: именно как сообщение об этом событии проповедь в качестве призыва и обращения входит в контекст всякой ситуации.

¹ См. примеч. 62. — *Пер.*

² *Ihmels L. Das Wesen der Offenbarung // Centralfragen der Dogmatik. 1910. S. 55–80, S. 64 и далее. — Пер.*

ЭБЕРХАРД ЮНГЕЛЬ

(Р. 1934)



Эберхард Юнгель родился 5 декабря в Магдебурге. Богословское образование он получил в Высшей Теологической Школе Восточного Берлина (так называемый Шпрахенконвикт), а также на теологических факультетах университетов Цюриха и Базеля. В 1961 г. Юнгель защитил диссертацию по Новому Завету на тему «Отношение учения ап. Павла об оправдании к провозвестию Иисуса. К вопросу об истоках христологии». Диссертация была опубликована в 1962 г. под названием «Павел и Иисус». В 1962 г. последовала защита второй диссертации. В том же году Юнгель становится пастором. В пе-

риод с 1959 по 1966 г. он преподает сначала в качестве ассистента, а затем и доцента в Высшей Теологической Школе Восточного Берлина. С 1966 по 1969 г. Юнгель является штатным профессором систематического богословия и философии религии, а также директором Института герменевтики в университете Тюбингена.

Богословие Юнгеля объединяет центральные принципы богословия Карла Барта с воззрениями Рудольфа Бультмана. В его работах поднимаются вопросы диалектической теологии и преодолеваются те конфликты, которые возникли в ее среде. Богословские интересы Юнгеля простираются от герменевтики (начало которой положил Э. Фукс), догматических исследований, посвященных учению о Боге, христологии и антропологии, анализа отношений богословия, науки и философии до интерпретации богословия Карла Барта.

В настоящую хрестоматию включены следующие работы:

- *Jungel Eberhard. Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität // Jüngel. Entsprechungen. München, 1980. S. 265–275.*
- *Jüngel Eberhard. Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat // Jüngel. Unterwegs zur Sache. München, 1972. S. 105–125.*

Основная работа Юнгеля:

- *Jüngel Eberhard. Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen, 1977.*

Богословие Эберхарда Юнгеля

На становление одного из самых известных современных немецких богословов, заслуженного профессора Тюбингенского университета Эберхарда Юнгеля решающее воздействие оказали мысль Карла Барта, с одной стороны, и Рудольфа Бультмана — с другой. Юнгель так пишет об этом: «Богословие Барта побудило меня мыслить Бога с позиции события Его откровения, то есть исходя из события Его пришествия в мир (*Zur-Welt-Kommens*). Это означает — как Бога, который все глубже вводит нас в мир, как Бога, которому ничто человеческое не чуждо и который в личности Иисуса стал человечеству еще ближе, чем человечество само способно приблизиться к самому себе»¹. В том же автобиографическом очерке Юнгель говорит также о проявившемся еще в студенческие годы его интересе к богословию Рудольфа Бультмана и связанной с этим богословием философии Мартина Хайдеггера. Значимую роль в пробуждении подобного интереса сыграла личность учителя и научного руководителя Юнгеля Эрнста Фукса, ученика Бультмана.

Богословские позиции Карла Барта и Рудольфа Бультмана, как известно, не совпадают. Лишь очень небольшой период времени эти два выдающихся мыслителя проработали вместе. Вскоре Барт дистанцируется по отношению к Бультману, относя представление о вере и богословии последнего к решительно отвергаемой им традиции Фридриха Шлейермахера². Бультман со своей стороны упрекает Барта в том, что тот не в достаточной мере понял его идею экзистенциальной интерпретации Нового Завета и задачу демифологизации новозаветной проповеди, а потому не учел их в своей догматической работе³. Юнгель вовсе не стремится искусственно совместить эти два разделившиеся направления богословской мысли, его намерение состоит скорее в обнаружении их изначального единства, а также в нахождении пути для внутреннего согласования этих двух концепций именно на этапе их взаимной разделенности⁴. Тезис Юнгеля сводится к тому, что понятия веры и богословия, лежащие в основе программы демифологизации Бультмана, допускают согласование с представлением Карла Барта об откровении.

¹ Eberhard Jüngel // *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* / Chr. Hennig, K. Lehmkuhler, hrsg. Tübingen, 1998. S. 191.

² Barth K., Bultmann R. Briefwechsel 1922–1966 / B. Jaspert, hrsg. Berlin, 1973. S. 288 и далее.

³ Ibid. S. 169–195.

⁴ См.: Fischer H. *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart, 2002. S. 224.

Стремление обосновать данный тезис заметно уже в диссертации Юнгеля «Павел и Иисус» (1962)¹. Данной работой Юнгель вносит свой вклад в дебаты того времени по вопросу об «историческом Иисусе». Несмотря на то что Барт и Бультман не придавали особого богословского значения проблеме «исторического Иисуса», Юнгель полагает, что именно их богословие понуждает с новых позиций обратиться к характерной для либерального богословия проблематике исследования жизни Иисуса. Этот новый подход ориентирован не на Иисуса как индивидуума, но на Его бытие в качестве личности (Person-Sein). Историческая проблема — Юнгель повторяет здесь мысль Фукса — должна быть рассмотрена как проблема богословская. И это следует сделать в двух отношениях. С одной стороны, новый подход призван предотвратить опасность докетизма, который воспринимает человечность Иисуса в усеченной форме. Христологические концепции Барта и Бультмана подвержены как раз такой опасности. С другой стороны, данный подход направлен против такого обращения с историей, когда событие спасения, обусловленное приходом Иисуса, рассматривается с чисто исторических позиций: «Если вопрос об историческом Иисусе ставится в форме вопроса о Иисусе Христе в его личностном бытии (in Person), то становится очевидным отличие такого подхода от всякой метафизики события спасения, излишне подчеркивающей исторический момент»².

Для разрешения этой задачи Юнгель ориентируется на принципы богословской герменевтики языка, развитые Герхардом Эбелингом и Фуксом. Он утверждает, что проповедь Иисуса, равно как учение ап. Павла об оправдании, имеет характер «события языка» (термин богословской герменевтики Фукса), а потому они должны интерпретироваться в качестве «событий истории языка»³. Юнгель начинает свое рассмотрение с учения об оправдании ап. Павла и задается целью показать, что вопрос об историческом Иисусе проистекает из христологического основания этого учения. И наоборот, проповедь Иисуса и соответствующее этой проповеди поведение керигматически предполагают определенную христологию.

Другая работа Юнгеля «Сущность Божия — в становлении. Учение Карла Барта о сущности Божией» (1965)⁴ также посвящена выявлению

¹ *Jüngel E. Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie. Tübingen, 1962.*

² *Ibid.* S. 2.

³ *Ibid.* S. 263.

⁴ *Jüngel. Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen, 1965.*

сходных моментов концепций Барта и Бультмана. Юнгель предостерегает от неправильного понимания заглавия книги: речь идет не об идее «становящегося Бога». «Становление» означает здесь онтологическое место сущности Божией, указывает на тот способ «которым существует сущность Божия»¹, становление представляет собой тринитарную категорию. Барт определяет событие откровения с точки зрения его содержания как «бытие Бога с нами» (*Mitunssein Gottes*)². Юнгель интерпретирует этот термин тринитарно: сущность Божия *ab intra* отражается в Его сущности *ab extra*, так что самым высшим и последним высказыванием о сущности Божией может быть следующее: «Бог соответствует Себе» (*Gott entspricht sich*). Церковная догматика Барта, по Юнгелю, представляет собой «развернутую экзегезу этого высказывания»³. Тайна бытия Бога постигается здесь как «движение», как «событие», как «различенная, дифференцированная сама в себе сущность»⁴, как сущность в становлении.

Далее, так понятая сущность Божия должна быть доступна верующему субъекту в качестве познания, должна стать для него объектом. Верующий человек как субъект богопознания сориентирован на сущность Божию как объект этого познания. Сущность Божия в качестве объекта (*das Gegenständlich-Sein Gottes*) заключается, по Юнгелю, в том, что Бог в качестве Бога стал доступен высказыванию (стал «*sagbar*»⁵). Барт подразделяет эту предметность еще на «первичную» и «вторичную», поскольку познание Бога всегда может быть только опосредованным, сокрытым познанием. В своей «Церковной догматике» он пишет: «Бог предметен прежде всего для Самого Себя — несомненно, Бог познает прежде всего Самого Себя... В Его троической жизни как таковой предметность и вместе с ней познание есть божественная действительность, предшествующая тварной предметности и познанию. Мы называем это «*первичная*» предметность Бога и отличаем от нее «*вторичную*» предметность... Бог *непосредственно* предметен Самому Себе, нам же Он предметен *опосредованно*... Мы веруем в Него в Его сокрытой, а не открытой предметности»⁶.

В рассматриваемой работе Юнгель обращается к данным рассуждениям Барта, чтобы с их помощью выявить сходство и различие бого-

¹ Jüngel. Gottes Sein ist im Werden... S. V.

² Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. I/1. S. 324. Цитата у Юнгеля : Jüngel. Op. cit. S. 35.

³ Jüngel. Op. cit. S. 35.

⁴ Ibid. S. 41.

⁵ Ibid. S. 56.

⁶ Barth. Die kirchliche Dogmatik. Bd. II/1. S. 15–16.

словской концепции последнего и соответствующей концепции Бульмана. Основное отличие позиций Барта и Бульмана состоит, по Юнгелю, не в том, как это принято считать, что Бульман принимает во внимание соотношенность откровения с антропологией, а Барт от нее отмежевывается. Отличие скорее следует объяснять тем, что благодаря своему разделению между «первичной» и «вторичной» предметностью сущности Божией Барт оказывается в состоянии поставить вопрос о возможности откровения. При этом данное разделение предметностей, считает Юнгель, следует рассматривать не как осуществляющееся за пределами откровения, но именно в качестве следствия самого события откровения¹.

Для Бульмана же подобный вопрос о возможности откровения совершенно немыслим, поскольку в таком случае человек оказался бы вне пределов экзистенциальной ситуации своего верующего существования. Бульман утверждает, следуя при этом традиции Тиллиха, Бонхеффера, Эбелинга, что трансцендентное может быть обретено только в посюстороннем. В откровении верующий человек соотносен, по Бульману, с действием Божиим как с событием, которое «невидимо для объективирующего мышления разума. Событие откровения не сообщает каких-то учений, но затрагивает экзистенцию человека и учит его, или, лучше сказать, дает ему возможность, ощутить себя находящимся во власти трансцендентной силы Божией»². Это событие, воздействующее на экзистенцию человека, говорит далее Бульман, носит характер парадокса, поскольку оно является одновременно историческим и эсхатологическим.

В завершение своего анализа Юнгель приходит к выводу, что поскольку Барт в своем учении об изначальной предметности не впадает в ту трансцендентную сферу, которую Бульман считает невозможной, но осмысляет событие откровения с антропологических позиций, то общим для обоих мыслителей является стремление избежать объективирующих представлений о Боге: «...та устремленность, которая объединяла Барта и Бульмана в период их совместной работы, сохранилась, таким образом, у обоих и впоследствии»³. Различие концепций рассматриваемых богословов, утверждает Юнгель, осуществляется в пределах этого фундаментального единомыслия. Если Барт осмысляет откровение в рамках модели «анalogии», то Бульман — в рамках

¹ См.: Jüngel. Op. cit. S. 71.

² Bultmann R. Glauben und Verstehen. Bd. IV. Tübingen, 1993. S. 120. См. также: Jüngel. Op. cit. S. 71.

³ Jüngel. Op. cit. S. 72.

модели «парадоксального тождества». Юнгель обнаруживает также сходство между идеей демифологизации Бульмана и программой богословской герменевтики Барта. Различие же сказывается в том, что если для Бульмана критерием истинности богословских высказываний является их антропологическая релевантность, то для Барта это не так.

В качестве примера рассуждений Юнгеля на тему триадологии, которой была, по сути, посвящена и рассмотренная только что работа, в настоящем сборнике приводится перевод его небольшого сочинения «Соотношение “икономической” и “имманентной” Троицы» (1975), написанного в контексте полемики с учением Карла Ранера о троичном Боге как трансцендентной первопричине Божественного домостроительства.

В исследовательской литературе отмечается, что описанная выше попытка Юнгеля согласовать богословские концепции Барта и Бульмана не может быть признана удачной¹. Она отражает скорее собственный богословский интерес Юнгеля, состоящий в том, чтобы соотнести ориентированную на понятие откровения богословскую позицию Барта с сознанием Нового времени, которое в значительной мере пронизывает богословие Бульмана. При этом Юнгель существенно преобразует установку Барта. Подтверждением тому является основное богословское сочинение Юнгеля — его обширная монография «Бог как тайна мира. К обоснованию богословия Распятого в споре теизма и атеизма» (1977)².

Исходной посылкой данной работы является утверждение, что «современное сознание определяют фундаментальные теоретические и практические преобразования Нового времени, и это особым, апоретическим образом сказывается на богословии. Невозможно полностью игнорировать то обстоятельство, что под влиянием так называемого второго Просвещения апоретика речи о Боге еще более обострилась. Без учета этой апоретики очень сложно представить богословски ответственное употребление слова „Бог“... Поэтому представляется уместным разработать возникшую в Новое время фундаментальную апорию для речи о Боге в качестве возможности — *sit venia verbo* — богословского богословия»³.

Юнгель пытается с новых позиций осмыслить само понятие Бог.

¹ См., например: *Fischer. Op. cit.* S. 228.

² *Jüngel. Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen, 1977.*

³ *Ibid.* S. 2.

Он стремится не столько говорить о Боге на основе откровения, сколько *по-новому мыслить* открывающего себя Бога. Представление о Боге, утверждает Юнгель, оказывается в Новое время в ситуации кризиса. Это связано с тем, что оно подпадает под власть метафизической идеи некого «Бога над нами», *Deus supra nos*. Здесь Бог мыслится как нечто абсолютно превосходящее, и в таком качестве эта идея проникает в христианское представление о Боге. Однако эта метафизическая идея Бога разрушается под влиянием тех проблем, которые были вызваны мыслью Декарта, что получает свое завершение в философии Ницше и в атеизме Нового времени. В этой связи Юнгель предпринимает в своей монографии основательный анализ таких знаковых фигур мысли Нового времени, как Декарт, Фихте, Фейербах и Ницше, в результате которого приходит к утверждению, что с тех пор на атеизме и богословии «в равной мере лежит темная тень непознаваемости Бога»¹. Выход из этой апории Юнгель видит в том, чтобы «прояснить возможность речи о Боге на основании опыта человечности Бога, и в перспективе ясной речи о Боге вновь учиться мыслить Бога»².

В подзаголовке книги Юнгель указывает программу своего исследования — «обоснование богословия Распятого». Как и в концепции Барта, понятие откровения у Юнгеля носит яркий христологический характер. Однако если у Барта приоритетными являются идея суверенности Бога, понятие благодати³, то у Юнгеля христология выстраивается вокруг образа Распятого. Подобная христологическая направленность на образ Распятого своей функцией имеет у Юнгеля критическое разрушение метафизического представления о Боге, с характерной для этого представления идеей всемогущего Бога. Концентрация на феномен самообнаружения Бога в Распятом призвана преодолеть метафизический образ всесильного Бога. Христианское представление о Боге, по Юнгелю, находится вне альтернативы теизма и атеизма, поскольку оно исходит не из идеи абсолютно превосходящего «Бога над нами», но ориентируется на Бога, открывшего Себя в человеке Иисусе из Назарета. Поэтому Бог никогда не есть только «над нами», но в образе человека Он существует среди нас как один из нас: Бог присутствует в образе распятого человека среди нас. Для противостояния метафизике Бог должен мыслиться в христологическом тождестве с распятым Иисусом, и, следовательно, представление о сущности Бога должно быть освобождено от до сих пор господствующей

¹ *Jüngel. Gott als Geheimnis der Welt...* S. 145.

² *Ibid.* S. IX.

³ См.: *Barth. Die kirchliche Dogmatik. Bd. II/2.* S. 214.

щей «аксиомы абсолютности Бога»¹. К божественности Бога неотъемлемо принадлежит Его человечность, и эта человечность обретает свое крайнее выражение в событии «смерти Бога».

Представление о смерти Бога не является лишь достоянием атеизма, указывает Юнгель, но отражает в себе центральное воззрение веры: Бог отождествляет Себя с распятым и мертвым Иисусом². Эту христологическую тайну вслед за Лютером очень отчетливо ощущал Гегель³, а Дитрих Бонхеффер способствовал возвращению темы смерти Бога в богословие⁴. Юнгель интерпретирует событие отождествления Бога с распятым Иисусом как акт Его любви.

К затронутой только что на материале основного сочинения Юнгеля тематике «смерти Бога» и преодоления метафизического представления о Боге, сформировавшегося в мысли Нового времени, примыкает публикуемая в настоящем сборнике работа «О смерти живого Бога» (1968), в которой Юнгель осмысляет феномен «возвращения темы смерти в богословие», а также вскрывает подлинный христологический источник богословских представлений о смерти Бога.

¹ *Jüngel. Gott als Geheimnis der Welt...* S. 51.

² См. : *Jüngel. Gott als Geheimnis der Welt...* S. 498.

³ См. : *Ibid.* S. 83–132.

⁴ См. : *Ibid.* S. 74–83.

СООТНОШЕНИЕ «ИКОНОМИЧЕСКОЙ» И «ИММАНЕНТНОЙ» ТРОИЦЫ¹

*Размышления по поводу библейского обоснования
учения о Троице – в контексте учения Карла Ранера
о троичном Боге как трансцендентной первопричине
истории спасения*

Карл Ранер попытался по-новому обосновать церковное учение о Троице. Основной аксиомой этой попытки обоснования является тезис о единстве «икономической» и «имманентной» Троицы. В настоящем докладе я постараюсь показать, насколько плодотворными могут быть данные рассуждения Ранера для евангельского богословия, в центре которого находится образ Распятого.

I

Учение о Троице есть сложное выражение той простой истины, что Бог жив. Мысль «Бог жив» означает, что Он имеет источник жизни в Самом Себе (*er lebt aus sich selbst*), Он есть Сам из Себя в Самом Себе Живущий. «Бог жив» означает, что Бог *есть* жизнь. То, что Бог *жив*, для христианской веры есть достоверность, которая проявила себя в бытии человека Иисуса с такой силой, что позволяет теперь с полным основанием провозгласить о Нем: «истинно, Человек Сей был Сын Божий» (Мк 15. 39). И это означает, что истина «Бог жив» проявляет себя в *смерти* человека Иисуса, который, будучи Сыном Божиим, принадлежит Самому Богу. Это означает, что бытие Божие следует постигать как *единство жизни и смерти в пользу жизни*. В первом послании Иоанна это единство жизни и смерти в пользу жизни – единство не общедоступное, но открывшееся в воскресении Иисуса Христа и доступное для сообщения как в высшей степени особенное событие, – находит свое понятийное выражение, когда Иоанн отождествляет Бога с любовью: «Бог *есть* любовь» (1 Ин 4. 8). Положение «Бог *есть* жизнь» смертью Иисуса Христа возводится до истины «Бог *есть* любовь».

¹ Доклад в рамках коллоквиума Международной Академии религиозных наук (*Academie internationale des sciences religieuses*), проходившем 18–21 марта 1975 г. в местечке Санкт-Никлаузен (Швейцария).

Поэтому учение о Троице представляет собой сложное выражение той простой истины, что Бог жив, ибо Бог *жив как любовь*. То, что Бог жив как любовь, есть тайна Его бытия, которая открылась в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа¹.

Поэтому вера в Бога как триединого должна была бы пронизывать все христианское существование, она должна была бы безгранично утверждаться в христианском богослужении, в христианском благочестии, в христианской нравственности и, не в меньшей степени, в стоящем на страже христианской истины богословии. Подчеркнем: вера в тайну *триединства* Бога! Между тем наличие подобной веры можно утверждать разве что в отношении богослужения. Вне его тайна триединства Божия кажется лишенной экзистенциальной значимости. Тем самым возникает опасность, что догмат о триедином Боге превратится в абстрактную истину и выцветет. Истина веры, между тем, есть истина конкретная. Учение о Троице, которое, со своей стороны, может и должно быть сформулировано совершенно абстрактно, исполняет свою функцию только в том случае, когда оно способно *mysterium trinitatis*² сделать доступной как конкретную истину. Предложенная Карлом Ранером новая интерпретация учения о Троице служит достижению этой цели.

II

Карл Ранер в качестве основной апории традиционной догматической трактовки *mysterium trinitatis* указал на то, что раздел, посвященный учению о триедином Боге, в общем корпусе догматики лишен какой бы то ни было функции, а с точки зрения жизни по вере лишен всякой значимости: «Создается впечатление, что эта тайна сообщается только ради нее самой. Даже после ее сообщения как *реальность* она остается сокрытой в самой себе»³. Откровение *mysterium trinitatis* как будто исчерпывается тем, что дает некую ориентацию относительно тайны триединого Бога, вместо того чтобы *вводить* в эту тайну и так превращать ее саму для верующего в некий ориентирующий опыт, определяющий

¹ Ср.: Jüngel E. Gott als Geheimnis der Welt. 1978. S. 430–511.

² Тайна Троицы (лат.). — Пер.

³ Rahner K. Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte // *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. von J. Feiner und M. Löhrer. Bd. 2. 1967. S. 317–401, здесь: S. 322.

все его отношение к Богу и к себе самому – как члена своей Церкви и как индивидуума. Богословие, действительным основанием которого является способность к практическому осуществлению, призвано вводить в это таинство. Решение этой задачи было заповедано старой догматикой тем настоятельнее, что она подчеркнуто акцентировала практический характер тринитарного догмата: «*Necessitas credendi dogma hoc tanta est, ut id non tantum negari, sed etiam ignorari a quovis sine salutis dispendio nequeat*¹, Ин 17. 3; 1 Ин 5. 11, 12; 1 Ин 2. 23; Ин 5. 23; 2 Фесс 1. 8»².

Поэтому требование Шлейермахера «признать независимость ключевых пунктов церковного учения – то есть представлений о бытии Бога во Христе и в христианской Церкви – от учения о Троице»³, а также его утверждение, что учение о Троице «в его церковном оформлении... не является непосредственным выражением христианского самосознания»⁴, должны рассматриваться евангелической догматикой как выражение несостоятельности традиционного учения о Троице, избежать которой можно лишь путем «преобразования этого учения на основе его исходных начал»⁵ или же путем сдачи его в архив. То обстоятельство, что ожидаемое Шлейермахером преобразование в пользу «савеллианской гипотезы» направляется метафизическим постулатом, согласно которому «высочайшей сущности не может быть приписана никакая изменчивость»⁶, говорит скорее против этой рекомендации, в то время как утверждение Шлейермахера, что «мы не можем... описать бытие Божие в Самом Себе отличным от описания бытия Божия в мире образом»⁷, заслуживает серьезнейшего внимания с точки зрения оказывающегося необходимым преобразования учения о Троице и к тому

¹ Столь велика необходимость веры в этот догмат, что не только его отрицание, но и неведение о нем не может не наносить ущерба спасению (*лат.*). — Пер.

² König J. F. *Theologia positiva acroamatica*. Pars I. § 80. Rostock, 1699 (цит. по: Ratschow C. H. *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*. Bd. 2. 1966. S. 82).

³ Schleiermacher F. *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Hg. von. M. Redeker, 1960. Bd. 2. S. 461 (§ 170, 3).

⁴ Ibid. S. 458 (§ 170).

⁵ Ibid. S. 469 (§ 172).

⁶ Ibid. S. 472 (§ 172, 3).

⁷ Ibid. S. 470 (§ 172, 1).

же «на основе его исходных начал». Подобное преобразование не может, конечно же, осуществляться в форме простого разрушения тринитарного догмата и всех связанных с ним догматических экспликаций – в таком случае пришлось бы расценить всю историю становления учения о Троице как богословски неверное развитие. Предположим для начала, что это было не так. Мне кажется, что при таком условии неперменным основанием для преобразования учения о Троице, может служить выдвинутый здесь в качестве «ключевой аксиомы» тезис Карла Ранера: «"икономическая" Троица есть "имманентная" Троица и наоборот»¹. Основывающееся на этом тезисе преобразование не только помогает лучше понять тринитарный догмат, но и является «преобразованием на основе исходных начал»!

III

Тезис «"икономическая" Троица есть Троица "имманентная" и наоборот» открывает возможность нового обоснования учения о Троице, поскольку он делает возможным очевидное построение тринитарного понятия о Боге через богословие Распятого и тем самым в большей мере, чем это было возможно для классической триадологии, соответствует экзегетическому кругу проблем. Ведь фактически и тринитарный догмат был обоснован христологически и, более того, был полностью утвержден в богословии Креста, поскольку Бог определил Себя как Бога в смерти и воскресении Иисуса Христа. (Хотя положение «*deus definiri nequit*»² и является понятным ввиду правила «*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*»³, а также несовместимого с ним верного положения «*deus non est in genere*»⁴, однако с точки зрения христологии оно неприемлемо, как это резко подчеркивал Лютер.) Ведь не тринитарный догмат как таковой был предметом откровения, но догмат лишь формулирует событие откровения Божия. «Тринитарный догмат не был открыт нам, как не был открыт и любой другой догмат. Но, по-видимому, процесс откровения "Самого

¹ *Rahner*. Op. cit. S. 328.

² Бог не может быть определен. (лат.). – Пер.

³ Определение дается через ближайший род и видовое отличие (лат.). – Пер.

⁴ Бог не принадлежит к какому-либо роду (лат.). – Пер.

Бога" осуществляется тринитарно...»¹ Поэтому недостаточно составить экзегетический свод библейских высказываний об Отце, Сыне и Духе, и из этого материала вывести принудительную необходимость учения о Троице. «Библейский материал» как таковой являет собой только возможность, но ни в коей мере не необходимость формулировки тринитарного учения. «Не скудные тринитарные формулы Нового Завета, но проходящее через него красной нитью... свидетельство о Кресте есть содержащееся в Священном Писании основание для христианской веры в триединого Бога, а кратчайшим выражением Троицы является Божественный акт Распятия...»²

Однако фактическая обоснованность тринитарного догмата крестной смертью Иисуса осталась почти незамеченной в богословской теории Троицы. Эксплицитное теоретическое обоснование учения о Троице осуществилось не так, как можно было бы ожидать исходя из фактической основы его возникновения. В особенности свойственная метафизическому представлению о Боге аксиома бесстрастия и неизменяемости, а также сформулированное с целью недопущения тритеизма правило «*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*»³ привели к различению между *θεολογία* и *οικονομία*, и, в соответствии с этим, к разделению «имманентной» и «икономической» Троицы. Это разделение представляет абсолютное единство Божественного действия вовне как то, что является единственно подлинным опытом веры. Например, тринитарная структура Апостольского символа веры, соотносящая творение, примирение и христианскую жизнь с Отцом, Сыном и Святым Духом соответственно, понималась в смысле «простой апроприации», причем субъектом подобной апроприации был не Сам Бог, но богослов, догмат или Библия, так что эта апроприация представляет несобственное, вторичное отношение. Но именно та «мысль, что в конкретной действительности возможно воспринимать лишь совершенно единообразное действие Божие, в то время как то, что является собственно тринитарным, разворачивается только в имманентной жизни Божества, несомненно способствовала утверждению практического унитаризма и характеристики тринитарной мысли как одной из в большей

¹ *Elert W.* Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, ³1956. S. 218.

² *Steffen B.* Das Dogma vom Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie, 1920. S. 152.

³ Действия Троицы вовне нераздельны (лат.). — Пер.

или меньшей степени устаревших школьных формул»¹. Зееберг справедливо вывел отсюда, что учение о Троице «нуждается в ином, отличном от старого, теоретическом обосновании»². Однако обоснование, предложенное им самим, конечно же вряд ли можно считать убедительным.

IV

Ключевой тезис классической триадологии: «Троица есть таинство спасения»³ должен оставаться руководящим принципом нового теоретического обоснования учения о Троице. Но Троица есть таинство спасения, поскольку она открывается в событии $\omega\tau\tau\rho\rho\iota\alpha$ ⁴, а это значит – в Лице Иисуса Христа. На это указывает также анализ исторического развития догмата о Троице, ведь «тринитарный догмат вырос из христологического, и становление тринитарного учения осуществлялось в русле христологического»⁵. Данный «часто упоминаемый факт» представляет собой отражение в истории догматических учений той догматической реальности, что христианская вера, которая не знает иного спасения помимо Христа, не может, с одной стороны, говорить об Иисусе Христе, не видя в Нем Бога, а с другой, – не может мыслить Бога, не отождествляя Его с Иисусом. Эта догматическая реальность есть реальность неотделимая от осуществления веры и именно по этой причине переживаемая только как тайна.

Под тайной здесь понимается не исключаящий мышление и недоступный пониманию «таинственный случай» (*mysterium logicum*)⁶, который должен утратить свой статус таинства в случае наступления состояния «просвещения». Таинство не есть загадка! «Поэтому Троица есть таинство не потому, что мы о Ней ничего не знаем, но потому, что нас встречает здесь “Сам Бог”...»⁷ Следовательно, это также не то таинство, о котором следует молчать (в

¹ Seeberg R. Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre, 1908. S. 5 (= Theologische Studien. Th. Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht von N. Bonwetsch [u. a.], 1908. S. 339–368, 343).

² Ebd.

³ Rahner. Op. cit. S. 327.

⁴ Спасение (греч.). – Пер.

⁵ Scheffczyk L. Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität. MySal 2, 1967. S. 146–220, 184.

⁶ Логическая тайна (лат.). – Пер.

⁷ Elert. Op. cit. S. 218.

смысле Витгенштейна) и которое может существовать как тайна лишь под покровом молчания. Напротив, это «тайна для открытого возвещения» (*"kündlich öffentlich Geheimnis"*) (если сказать словами Гете, вспомнив при этом 1 Тим 3. 16) и, следовательно, тайна, о которой ни в коем случае нельзя молчать (1 Кор 9. 19). *Mysterium trinitatis* – это сумма Евангелия и его подлинное «содержание», но содержание как *событие* самого откровения. Тайна откровения благодаря ее пониманию и осознанию становится не только не менее, но, напротив, еще более таинственной. Она коммуникативна по своей природе. Ее коммуникативностью объясняется ее *соте-риологическое* качество. В *mysterium trinitatis* речь идет об *истине* веры, которая *делает свободным* (Ин 8. 32). Поэтому на этом таинстве основывается – если не нэтически, то, во всяком случае, по существу – *человеческая уверенность в спасении*. *Mysterium trinitatis* есть *mysterium salutis*¹.

V

Аксиома Ранера о единстве «икономической» и «имманентной» Троицы становится понятной, если библейским сознанием воспринять положение «Бог жив» в смысле «Бог есть любовь». Основание такому пониманию сообщает смерть Иисуса. Ибо *любовь* следует структурно описать как *пребывающую в центре направленности на самого себя, сколь бы велика, и по праву велика, она ни была, еще большую самоотверженность или как свободно превосходящую себя, себя изливающую и дарующую самосоотнесенность*. В качестве таким образом понятой любви Бог проявил себя в уникальном событии предания Иисуса Христа на смерть. В качестве таким образом понятой любви Бог отождествил Себя в лице Сына с Распятием, а в воскрешении Иисуса Христа из мертвых открыл Себя как *единство жизни и смерти в пользу жизни*. В качестве таким образом понятой любви Бог переживается верующими в производящем эту веру даре Духа. Таким образом, Бог есть любовь как в Своей самосоотнесенности (если говорить тринитарно – в различенности, а также взаимной соотнесенности Отца, Сына и Святого Духа), так и в Его отношении к тому, кто по сравнению с Ним является совершенно иным, то есть к *человеку*. Внутрибожественная самосоотнесенность осуществляется как любовь в той самой направленности Бога на Самого Себя, которая уже несет в себе еще большую самоотвер-

¹ Таинство спасения (лат.). – Пер.

женность. Но именно эта еще большая самоотверженность позволяет относящему Себя к Самому Себе Богу свободно выступать «вовне»: Бог, который есть любовь, творит Себе – ex nihilo¹ – Свое Иное, так что открывающаяся в Иисусе Христе и становящейся в Духе опытно переживаемой любовью проявляется как внутреннее основание сотворения человека. Карл Барт имел в виду это, когда называл завет внутренним основанием творения, а творение – внешним основанием завета.

Христологически обоснованным положением «Бог есть любовь» – в близком по существу к соответствующим триадологическим размышлениям датского богослова Регина Прентера² духе – я попытался сказать то же самое, что выразил и Карл Ранер в своем «истинном и последнем понятии благодати (а тем самым и истории спасения) как самосообщения Бога во Христе и в Его Духе (Pneuma) (понятие «тварной» благодати здесь не является первичным)»³. Для Ранера самосообщение Бога в Иисусе Христе на основании той «определенной истины веры»⁴, что этот человек есть «не просто Бог вообще, но Сын... Он и только Он»⁵, является основополагающим событием тождества «икономической» и «имманентной» Троицы. Методологически это основополагающее событие может рассматриваться «как “случай” более широкой соотнесенности»⁶ конечно же только тогда, когда оказывается возможным привести богословские основания того, что «существуют другие случаи подобного тождества икономической и имманентной Троицы»⁷. Подобного рода «другие случаи» должны были бы отличаться от «случая» самосообщения Бога в Иисусе Христе именно тем, что они, в отличие от этого «случая» Божественного самосообщения, не могут рассматриваться как события тождества в смысле *unitio personalis*⁸ с вытекающим из него *unio hypostatica*⁹. Тогда христологическое единство Бога и

¹ Из ничего (лат.). – Пер.

² Prenter R. Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie // Theologische Literaturzeitung 96, 1971. S. 401-413 (= Prenter R. Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze, 1977. S. 275-291).

³ Rahner. Op. cit. S. 328.

⁴ Ibid. S. 328 f.

⁵ Ibid. S. 329.

⁶ Ibid. S. 330.

⁷ Ibid. S. 331, примеч. 23.

⁸ Личное соединение (лат.). – Пер.

⁹ Ипостасное единство (лат.). – Пер.

человека позволяло бы, выходя за рамки понятия *простой* ипостаси (как оно в своей формальности высказывается об Отце, Сыне и Духе совместно, однако все же только по аналогии), квалифицировать ипостась Сына Божия как ипостась именно Логоса, или Сына, так что та субсистенция, которая прежде содержательно постигалась как *эта (вторая) ипостась* только исходя из своеобразия Логоса, обретает теперь свое собственное онтологическое своеобразие, и, таким образом, в осуществлении ипостасного единства Бога и человека только эта ипостась Логоса, а не ипостась Отца или Духа, способна *стать человеком*. «Другие случаи» единства имманентной и икономической Троицы, как это будет еще показано далее, могут квалифицироваться в качестве таких, конечно же, только исходя из христологического «случая» самосообщения Бога.

С таким – как было показано, в высшей степени привлекательным с умозрительной точки зрения – определением был бы сопряжен положительный *сотериологический* результат, а именно возможность уже изначально рассматривать *вечный* Логос Божий «до» воплощения не просто как λόγος ὑπάρχων¹, но как *verbum incarnandum*². Ибо то, что «икономически» *осуществляется* в вочеловечении, должно «имманентно» уже быть онтологически обусловленным или, по крайней мере, должно быть действительным в смысле *возможности* осуществления этого события, если ипостась Сына онтологически такова, что она и только она способна открыть Бога в некоем человеке. Ипостасная функция Сына является предпосылкой возможности Его вочеловечения. Сотериологическое значение сказанного состоит в том, «что Логос является Тем, в качестве Кого он является в откровении»³. Поэтому откровение Божие в Сыне недопустимо релятивировать и проблематизировать оговоркой в смысле какого-нибудь *deus absconditus*⁴: спасительное откровение дефинитивно.

Остается открытым вопрос, мыслил ли Ранер в ипостасном своеобразии Сына также и сотериологическую предопределенность, так что не только вочеловечение, но именно воплощение (в Павловом смысле) с последующей позорной смертью относится к

¹ Бесплотное Слово (греч.). – Пер.

² Слово, должное воплотиться (или : «которому предстоит воплотиться») (лат.). – Пер.

³ Rahner. Op. cit. S. 334.

⁴ Сокровенный Бог (лат.). – Пер.

онтологическому качеству Сына Божия, причем, разумеется, онтологическая предопределенность второй ипостаси не предполагает обязательного онтического осуществления этого онтологического своеобразия. Вопрошая по-лютеровски: можно ли мыслить единство «имманентной» и «икономической» Троицы христологически вне диалектики Закона и Евангелия? Не возникает ли здесь такого отождествления «икономической» и «имманентной» Троицы, которое, игнорируя тот факт, что Христос жил *под Законом* и ради грешников умер по Закону как проклятый, лишает историю Иисуса Христа, несмотря на всю свою ориентированность на «историю спасения», ее соблазна, а потому оказывается лишь чисто формальным?

VI

Ранер, со своей стороны, обостряет христологическую проблематику в том отношении, что требует такого понимания соединения Логоса с человеческой природой, при котором Логос мыслится как нечто большее, чем просто «формальная субъектность», то есть «*внутрибожественная тринитарная реальность*» «домостроительно выступает за свои пределы ... не только в некой пустой формальности»¹. Логос скорее понимается здесь как Слово Отца, «в котором Отец может проявить Себя и – свободно – истощить Себя в небожественное». «Когда это происходит, возникает именно то, что мы называем человеческой природой»². Тем самым человеческая природа «благодаря своему источнику является подлинным конститутивным символом Самого Логоса, так что в предельной онтологической изначальности можно и должно сказать: человек возможен, ибо возможно истощание Логоса»³. Историческая экзистенция вечного Логоса *в качестве* человека Иисуса мыслится, тем самым, как онтологически предельное отождествление. Это есть *категориальное* осуществление того, что Лютер сформулировал *сотериологически*: «Христос не вместим до конца в природу и плоть, тем больше, однако, наше утешение»⁴. Это утешение состоит, согласно Лютеру, как раз в том, что существующий как человек Сын

¹ *Rahner. Op. cit. S. 335.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Luther M. Kirchenpostille, 1522 // Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] 10/1. S. 1, 68, 6 f.*

«semper refert divinitatem suam ad patrem»¹. Или, на языке Ранера: «Здесь Логос у Бога и Логос у нас, имманентный и икономический Логос, является в строгом смысле Одним и Тем же»². В свете учения Лютера о *реальном communicatio idiomatum*³ Божественной и человеческой природ Христа рассматриваемое представление имело бы особое значение с точки зрения вечного бытия Бога – вплоть до высказываний о смерти Бога, на которые, впрочем, Лютер явным образом осмеливался.

Основываясь на понимании *unio hypostatica* как основополагающего события единства «имманентной» и «икономической» Троицы, Ранер говорит также о других «случаях» подобного единства. А именно, если Логос понимается как самовыражение Отца, то осуществляется также и внутритроичное самовыражение безначального Отца в икономическом самосообщении Бога через ипостасное единство, так что Бог открывает Себя через являющего Себя Сына как недоступно безначальный Отец, то есть именно в Своей непостижимой безначальности. Следовательно, образ сообщения Отца также тождественен с Божественной ипостасью Отца. То же самое можно сказать и о Святом Духе, ипостасность которого состоит в том, что Отец и Сын утверждают Друг Друга в любви и подступают Друг к Другу как Приемлющие Друг Друга в любви, так что Каждый, переживая Другого, переживает тем самым Самого Себя. Именно так Они оба сообщают Себя как Святого Духа, который икономически полностью соответствующим образом вызывает в воспринимающем человеке любящее принятие сообщającego Себя Бога. Таким образом, понятие ипостаси в отношении трех Божественных субсистенций употребляется не в смысле тождества (*univok*), но только по аналогии. В свете сказанного можно утверждать следующее: «"тройственность" отношения Бога к нам в домостроительстве Христа есть уже действительность Бога, как она существует в самой себе, а именно – "троичность"»⁴.

¹ Всегда относит Свое Божество к Отцу (лат.). – Пер. Luther M. Enarratio Psalmi II, 1532 // Luther. Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe] 40/II. S. 254–255.

² Rahner. Op. cit. S. 336.

³ Общение свойств (лат.). – Пер.

⁴ Rahner. Op. cit. S. 339.

Методологическая значимость изложенного основного тезиса заключается в следующих герменевтических и догматических выводах:

1. Догматический «подход к учению о Троице» можно искать в том «опыте Иисуса и Его Духа в нас, который нашел свое выражение в истории спасения и веры»¹. Догматическая необходимость учения о *mysterium trinitatis* наряду с этим возникает и вследствие экзегетически обоснованной историко-догматической необходимости в разработке учения о Троице.

2. Материальное представление тайны троичности Бога следовало бы основывать на библейских высказываниях о *послании Сына* и *послании Духа*², поскольку данные послания принуждают мыслить *единство* имманентной и икономической Троицы как *событие* Божественного бытия, принадлежащее к Самой Троице. Следовало бы извлечь из забвения старопротестантское учение об *opera ad extra interna*³, – которое странным образом абстрактно посредствует между учением об *opera trinitatis ad intra*⁴ и учением об *opera trinitatis ad extra*⁵, – придать ему значение основного догматического положения и при этом совершенно по-новому его разработать.

3. Соотношение Ветхого и Нового Заветов (как истории взаимоотношений Бога и человечества, ставшей языком, но, со своей стороны, и осуществившейся через язык) можно тринитарно определить как «подлинную тайную предыстории откровения Троицы в Ветхом Завете», которая затем новозаветно верифицирует себя как истинное Божественное самосообщение в событии *абсолютной близости «грядущего» Бога*⁶. *Novum testamentum in vetere latet, vetus testamentum in novo patet*⁷.

¹ *Rahner*. Op. cit. S. 340.

² Ср.: *Ibid.* S. 341, 347.

³ Внутренние действия вовне (лат.). – Пер.

⁴ Действия Троицы вовнутрь (лат.). – Пер.

⁵ Действия Троицы вовне (лат.). – Пер.

⁶ Ср.: *Ibid.* S. 342.

⁷ Новый Завет скрывается в Ветхом, Ветхий Завет раскрывается в Новом (лат.). – Пер. К проблематике возникновения этого положения ср.: *Ebeling G.* *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (Uni-Taschenbücher 446). 1975. S. 29. Примеч. 1; *Aurelius Augustinus. Quaestionum in Heptateuchum liber II.* 73 // *Corpus Christianorum. Serie Latina* 33. S. 106.

4. Недопустимо более мыслить понятие Божественной сущности, абстрагируясь при этом от события троичного бытия Бога. Напротив, богословское обсуждение вопроса «что есть Божество» возможно лишь на основе ответа, получаемого только тринитарно, на вопрос «Кто есть Бог».

5. Отсюда, на мой взгляд, должен был бы последовать вывод о невозможности любого естественного богопознания. При этом, правда, недопустимо пренебрегать *particula veri*¹ его проблемы, а именно следует подчеркивать универсальность уникального события самосообщения Бога.

6. Невозможность естественного богопознания, конечно же, компенсируется благодаря той раскрывающейся через откровение истине веры, что все человеческое бытие онтологически определяется онтическим самосообщением Отца в Сыне через Духа. Это означает, что истина «*extra Christum nulla salus*»² содержит в себе распространяющееся на человеческое бытие всех людей инклюзивное притязание и соответствующее универсальное обетование.

7. Учение о триедином Боге недопустимо рассматривать как в той или иной мере обособленную часть вероучения. Оно должно – без ущерба для рассмотрения какого бы то ни было отдельного вопроса – определять все богословие полностью. «Опытным подтверждением» должно было бы послужить само учение о Боге, поскольку в нем единый и истинный Бог должен представляться как определяющий Себя в Своем тождестве с умерщвленным человеком Иисусом из Назарета и именно таким образом открывающий Себя как тайна.

8. Единство «икономической» и «имманентной» Троицы (и наоборот) можно выразить в следующем τύπος διδαχης³:

8.1. Бытие Божие – в пришествии (*im Kommen*).

8.2. Бог приходит от Бога и поэтому есть безначальное начало всего бытия, которое сообщает Себя как Сам Отец.

8.3. Бог приходит к Богу, то есть к Самому Себе. Однако при этом Он хочет придти и к кому-то иному по отношению к Нему. Таким образом Он является высказывающим Себя в ничто (*Nichts*) Логосом и предающим Себя на смерть Сыном, именовать Которого Иисусом Христом означает опытно познать вечное бытие Бога в горизонте времени.

¹ Частицы истины (лат.). – Пер.

² Вне Христа нет спасения (лат.). – Пер.

³ Образ учения (греч., выражение из Рим 6. 17). – Пер.

8.4. *Бог приходит как Бог*, поскольку в актах Божественной жизни Духа Он как отличный от Себя Самого соотносит Себя с Самим Собой таким образом, что Он есть преизобильная любовь и воспринимается в качестве таковой.

8.5. Во взаимном различии и во взаимной соотнесенности друг с другом Отца, Сына и Духа бытие Божие являет себя в пришествии (*im Kommen*) таким образом, что Божественная *сущность* становится опытно переживаемой как всякий раз особое *событие* любви, которая охватывает собой величайшую из всех мыслимых противоположностей – противоположность между вечной жизнью и временной смертью (или между совершенным обладанием бытием и ничтожным ничто) – и которая разрешает эту противоположность в пользу жизни.

9. Утверждать единство «имманентной» и «икономической» Троицы в богословии допустимо только в том случае, если это единство понимается не *тавтологически*. При тавтологическом понимании становятся немыслимыми *свобода* и *бескорыстная благодать*, а следовательно, и *событийность* самосообщения Бога. Поэтому именно для того, чтобы *реальное* тождество «имманентной» и «икономической» Троицы можно было *высказать* как *тайну*, в богословии следовало бы сохранить *distinctio rationis*¹ «икономической» и «имманентной» Троицы.

О СМЕРТИ ЖИВОГО БОГА

(Богословский этюд)

Иногда приходится вновь начинать с самого простого. Именно тогда, когда нужно встретиться с трудным. Но начинать с простого и так уже достаточно сложно.

Самое простое высказывание о Боге гласит: Бог жив. Если мы должны говорить о смерти Бога², то невозможно абстрагироваться от того, что Бог жив. Но должны же мы говорить о *смерти* Бога?

¹ Различение смысла (*лат.*). – *Пер.*

² Ср. : *Jüngel E.* Das dunkle Wort vom Tode Gottes. Evangelischer Kommentar. 1969. № 2. S. 133–138, 198–202; *Geyer H. G.* Atheismus und Christentum // Evangelische Theologie. 1970. № 30. S. 255–274.

Что Бог жив – мы *верим*. Только благодаря вере простейшее высказывание о Боге становится *конкретным*. Но христианская вера в живого Бога изначально и неразрывно связана с событием смерти Иисуса Христа, выражением которого является проповедь о кресте. Не принимающий во внимание эту смерть стал бы говорить *абстрактно* о самом конкретном – о жизни Бога¹. Ибо смерть Иисуса Христа является таким событием, в котором *жизнь Божия* осуществляется *для нас*, чтобы пасхально открыться нам *в качестве* жизни Божией. И только в том случае, когда о жизни Божией говорится как о жизни для нас, она открывается в своей реальности. По отношению к этой реальности всякое представление о «бытии Божиим в себе или для себя» оказывается лишенным веры регрессом к некой абстрактной возможности, и это производит впечатление богословского атавизма. Простейшее высказывание о Боге в своей конкретности означает: Бог жив для нас.

Следовательно, смерть Иисуса Христа является важнейшим событием не только наших высказываний о Боге; эта смерть есть важнейшее событие самой божественной жизни. В смерти Иису-

¹ В данном высказывании я обращаюсь к тем идеям своей работы о Карле Барте «Бытие Бога – в становлении» (*Jüngel. Gottes Sein ist im Werden: verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth; eine Paraphrase. Tübingen, 1967*), которые дали повод Ф. Бури говорить в его новейшем памфлете (разумеется, называю его так только эвфемистически) «Как можем мы сегодня еще ответственно говорить о Боге?» (*Buri F. Wie können wir heute noch verantwortlich von Gott reden? Tübingen, 1967. S. 10*) о «недопустимом богословском ужасе». Подобная характеристика догматических размышлений своего современника отводит ему тем самым роль шута. Ну что же, я принимаю отведенную мне Бури роль шута и попытаюсь сыграть ее настолько хорошо, насколько это возможно. Может быть, возникшее благодаря этому свободное пространство для полемики приведет, по крайней мере, к такому разговору, в котором богословы относятся друг к другу с уважением. Ведь серьезное отношение друг к другу также является атрибутом ответственного богословия. И если это может осуществиться только в полемике, я к этому готов. Если богослов способен доказать свою ответственность только в качестве *полемиста* – *plus et ego*. – То, что Бури в своей более чем примечательной характеристике обсуждает, или, скорее осуждает, не только мои идеи, но также и положения Карла Барта, я воспринимаю как честь. Убежденность Бури в том, что моя работа не может быть «ответственной речью о бытии Божиим» из-за отсутствия в ней «выражения „ответственность“» (см.: Там же), производит впечатление гротеска. Как будто бы высказывание становится ответственным благодаря тому, что в нем по возможности большое число раз употребляется слово «ответственный»! Polemika все же не должна нисходить до такой нелепости.

са Христа событие смерти стало событием самого Бога. Именно в событии смерти Иисуса Христа мы встречаемся с самым простым утверждением о Боге: Бог жив для нас. Никакое богословское высказывание о Боге, если оно стремится быть ответственным, не может абстрагироваться от того, что Бог жив и что Он жив для нас.

Также и речь о смерти Бога, если она должна быть богословски ответственной, не может абстрагироваться от *живого* Бога. Говорить о смерти мертвого Бога означало бы говорить ни о чем. Это означало бы говорить вообще не о *Боге*. Говорить о *смерти* Бога так, чтобы при этом вообще говорить не о *Боге*, означает: говорить ни о чем. Возможно, говорить ни о чем было бы уместно по отношению к смерти; но так не подобает говорить по отношению к смерти *Бога*. Говорить ни о чем могло бы быть, вероятно, интересным. Богословски же это бессмысленно. Поэтому в самом начале необходимо сказать то простейшее, о чем так непросто помыслить: Бог жив. И потому говорить о *смерти* Бога означает говорить о смерти *живого* Бога. Настало время вспомнить об этом. Не для того, чтобы утвердить богословие в качестве БОГОСЛОВИЯ. Бог жив и не нуждается в помощи. Но мы должны вспомнить о богословии как богоСЛОВИИ. В этом заключается наша задача, и Бог нам в этом свидетель.

I. Возвращение темы смерти Бога в богословие

Сегодняшний разговор о «смерти Бога» означает возвращение в богословие старого способа говорить о Боге. Поэтому обратимся сначала к рассмотрению феномена возвращения темы смерти Бога в богословие. Слово «возвращение» указывает на то, что тема «смерти Бога» или, точнее, те размышления, на которые она наводит, изначально не чужда богословию. Слово «возвращение» свидетельствует также и о том, что о «смерти Бога» стали говорить *вне* богословия, что эта тема была разработана небогословски. Что представляет собой это возвращение?

Когда сегодня в богословии заходит речь о смерти Бога, то, как правило, отдают себе отчет в том, что в богословие вводится небогословский способ аргументации. Иногда обращение к теме смерти Бога является целенаправленной попыткой увести богословие в область небогословских высказываний. Как одно, так и другое будет всегда происходить, если богословие живет полной жизнью, и это нельзя оспорить.

Что действительно важно в подобных процессах – протекают ли они *критически*, *знает* ли богословие то, что оно делает, и *делает* ли оно то, что оно знает.

В одной совсем неглупой книге, претендующей на то, чтобы быть «Богословием после «смерти Бога»», можно прочесть, что «смерть Бога» представляет собой «событие, которое произошло в пределах последних двух столетий европейской истории и оказывает на все определяющее воздействие. Смерть Бога – это историческое событие...»¹ Если исходить из того, что данные слова являются однозначными, а не двусмысленными (хотя и это могло бы быть оправдано), то естественно задаться вопросом, ка-

¹ *Sölle D. Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes».* Stuttgart; Berlin, 1965. S. 9. В этой очень толковой книге смущает то, как поразительно беспечно Доротея Зёлле, защитница «расширяющегося критического сознания» (с. 189), обращается со словом, в особенности со словом «Бог». Несмотря на то что, согласно приведенной выше цитате, «смерть Бога» произошла в пределах последних двух столетий европейской истории, в книге вместе с тем утверждается, что «тихий» и «настойчивый голос» Христа еще и сегодня преодолевает безнадежность предоставленной самой себе жизни (с. 8), так что только *без* Христа у нас были бы основания «считать Бога умершим» (с. 179). Мне не очень понятно, почему голос Христа должен быть непременно тихим (согласно свидетельству керигмы, земной Иисус обладал громким голосом, могущим доходить до крика!); но у Зёлле именно с тихим голосом Христа ассоциируется Бог в качестве надежды. «Единственным основанием веры в Бога сегодня может быть только то, что Христос отождествил себя с Богом» (с. 188). Сегодня, то есть *после* «смерти Бога», «опыт Бога» все-таки еще возможен именно благодаря представительству (*Stellvertretung*) Иисуса Христа, представительство (*Vertretung*) Бога через Иисуса Христа «стало единственно возможным опытом Бога» (с. 191). Если это верно (я вовсе не собираюсь это оспаривать), тогда «критическое сознание» нашей эпохи с необходимостью нуждается в подобающем критическом размышлении о подлинном источнике темы смерти Бога, чтобы в этом размышлении также и слово «Бог» было удостоено чести быть воспринятым как слово со всей серьезностью. И если я не ошибаюсь, намерение автора состояло как раз в том, чтобы сделать слово «Бог» понятным нашему времени. Я отношусь с уважением к идее богословия «после смерти Бога», но все же ожидаю, что критическое сознание *после* смерти Бога будет заниматься не только самим собой. Как раз после смерти Бога оно должно быть обращено к смерти Бога, а потому – и к самому Богу. Мне кажется, что в этом вопросе необходимо достигнуть ясности. Именно этой цели должен послужить настоящий доклад. Только в попытке понять друг друга взаимное противоречие приобретет наибольшую отчетливость и остроту и благодаря этому станет плодотворным. Представляется, что данное противоречие даст себя знать с достаточной ясностью в вопросе о возможности и необходимости самоидентификации человека и Бога.

ким значением здесь обладает слово «Бог». Используется ли слово «Бог» в составе слова «богословие» однозначно? Или же его смысл изменчив? Намеренно ли здесь используется изменчивый смысл?

Если в концепции «богословия после смерти Бога» речь идет о *христианском богословии*, тогда утверждение о том, что тема «смерти Бога» указывает на некое «историческое событие», должно относиться к событию, являющемуся предпосылкой именно *христианского богословия*. И тогда тем событием, которое произошло «в пределах последних двух столетий европейской истории» и «оказывает на все определяющее воздействие», является смерть того Бога, о котором идет речь в *христианском богословии*.

Без сомнения, как раз это имеется в виду в высказываниях Ницше о смерти Бога. В словах, что смерть Бога есть «величайшее событие современности», Ницше указывает на то, «что вера в христианского Бога стала несостоятельной»¹; данное утверждение позволяет судить о том, насколько глубоко пасторский сын Ницше воспринимает сущность христианской веры – с исчезновением *веры* в Бога для него умирает и сам Бог. Ницше провозглашает смерть Бога в качестве величайшего события *современности* (и приветствует его как конец прежней победы «Бога на кресте»). При этом «смерть Бога» является для него *человеческим* деянием: «Мы убили Его – вы и я!»². Ницше поступает последовательно и отвергает веру.

Однако если от «богословия после смерти Бога» и можно ожидать многого, то все же не отвержения веры. Бог не может быть для него умершим. Здесь имеется в виду только особый способ говорить о Боге, думать о Нем, определенный подход к постижению того, что является божественным, а также, пожалуй, и соответствующий этому подходу образ жизни.

Но тогда слово «Бог» используется в высказываниях о «смерти Бога» не в своем прямом смысле. И это означает, что эти высказывания не несут в себе собственно богословской нагрузки, они для богословия несущественны. Если какое известное слово и употреблялось неверно с точки зрения богословия, то только потому,

¹ *Nietzsche F.* Die fröhliche Wissenschaft. Nr. 343: Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat // *Idem.* Werke in drei Bänden / K. Schlechta, hrsg. Bd. II. München, 1963. S. 205.

² *Nietzsche.* Die fröhliche Wissenschaft. Nr. 125: Der tolle Mensch // *Ibid.* S. 127.

что само богословие последовало привычке и не отнеслось к нему критически. Следовательно, подобное использование выражения «смерть Бога» не говорит о Боге равным счетом ничего, а только обнаруживает наши представления о Нем. Когда в богословие вводятся высказывания о «смерти Бога», они не пересекаются с той реальностью Бога, которая находит свое выражение в Слове Божиим. Нерелевантное с точки зрения богословия слово «Бог» необдуманно применяется к самому Богу. Из-за такой подмены происходит в точности то же самое, против чего выступает «богословие после смерти Бога».

Неоднозначность слова «Бог», возникающая по причине ложной подмены, приводит к богословски опасным высказываниям о Боге. «*Aequivocatio mater ergo*» – утверждает Лютер¹. Бывает, что двусмысленность придает кажущуюся привлекательность высказываниям, в действительности же – она лишает их смысла. Иррелевантные высказывания о Боге – наиболее ошибочные и опасные из высказываний о Боге вообще. Если «богословие после смерти Бога» желает избежать бессмысленности и, следовательно, такого рода опасности, ему следует в первую очередь освободиться от *mater ergo* – от неоднозначного употребления понятия Бог. Богословие подобного рода могло бы, по крайней мере, почувствовать, что выражение «Бог умер», столь часто звучащее в устах поэтов и мыслителей «последних двух столетий европейской истории», имеет происхождение, отличное от источника самого этого исторического времени. В привычном сегодня употреблении этого выражения подразумевается, несомненно, «смерть» метафизического «Бога», то есть то искажение метафизического представления о Боге, которое осуществилось в мысли два столетия назад. При этом, по примеру Ницше, происходит отождествление Бога христианской веры, за которого она несет осознанную ответственность перед Богом и миром, с метафизически постигаемым Богом; не осознается то, что высказывания о смерти Бога сами имеют христианский источник – некоторые тексты предшествующих столетий как раз позволяют более остро почувствовать это.

Так, например, у Жана Поля мертвый Христос провозглашает, что Бога нет. Здесь переплетаются друг с другом чувство богооставленности и специфически христианская интонация.

¹ *Luther M.* Die Disputation de sentential: Verbum caro factum est (Joh. I, 14) (1539) // *Idem.* Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Bd. 39/ II. 28. 28.

Сам мертвый Христос¹ возвещает с вершины мироздания, что Бога нет.

Еще более ясно говорит Гегель, что тема смерти Бога (в той мере, в которой она выражает ощущение религии в Новое время) имеет более древний источник, чем само Новое время: «"Сам Бог мертв" – звучит в одном из лютеранских песнопений...»² Упомянутое «лютеранское песнопение» является одним из песнопений Страстной пятницы. Гегель отождествляет христианского Бога и метафизическое представление о Боге позитивно, позже Фейербах и Ницше осуществили подобное отождествление негативно. Именно по этой причине Гегель является метафизиком в позитивном смысле, в то время как Фейербах и Ницше благодаря та-

¹ В своих набросках Жан Поль еще не вкладывает такие слова в уста мертвого Христа. Я выражаю благодарность доктору философии Клаусу Ваймару за разъяснения по поводу происхождения «речения мертвого Христа с вершины мироздания о том, что Бога нет»: Первая запись обнаруживается на листе, похожем на страницу из дневника, который датируется 03.08.1789. Начинается она такими словами: «Однажды ночью слышал я проповедующего в Церкви Духа – о суетности всех вещей...» Впоследствии Жан Поль надписал этот отрывок так: «Описание атеизма. Он проповедует, что Бога нет». Еще один набросок того же года (примерно одна печатная страница) озаглавлен: «Проповедь мертвого Шекспира» (Оба документа находятся в: *Paul J. Sämtliche Werke. Abteilung II. Bd. 3 / E. Berend, hrsg. Weimar, 1932. S. 400 и далее*). Этот набросок в том же году был включен в качестве «Первого действия» в состав собрания сатир «Абракадабра, или Баварская крестная комедия», для которого, однако, Жан Поль не нашел издателя. Текст здесь имеет следующее название: «Плач мертвого Шекспира среди мертвых слушателей в церкви о том, что Бога нет» (*Paul J. Op. cit. S. 163–166*). Только в 1795 г. Жан Поль извлек этот набросок из своих старых рукописей с целью включить его в свои «Биографические забавы» (находится в: *Paul J. Sämtliche Werke. Abteilung I. Bd. 5. Weimar, 1930. S. 249–384*). В то время текст был, однако, отложен; вновь он появляется в том же году в перечне глав, входящих в состав романа «Зибенкэз» (*Paul J. Sämtliche Werke. Abteilung I. Bd. 6. Weimar, 1928. S. LII*) под новым названием «Речь ангела при мироздании» (*Paul J. Op. cit. S. IX*). В сентябре–октябре 1795 г. возникает новая переработка, та самая речь мертвого Христа (*Paul J. Op. cit. S. LII*). Она помещается в качестве «первого цветка» романа «Зибенкэз», который был издан в 1796 г. в Берлине под полным названием: «Цветы, плоды и тернии, или Супружество, смерть и свадьба адвоката бедности Ф. Ст. Зибенкэза в базарном местечке "Коровья жвачка"» (Речь находится в критическом издании: *Paul J. Op. cit. S. 247–252*). См. также русский перевод: *Поль Ж. Зибенкэз. Л., 1937*.

² *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Werke (Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten). Bd. 12. Berlin, 1832. S. 253.*

кому отождествлению стали метафизиками в смысле негативном. Метафизик там, где следует размышлять о христианском, мыслит это христианское метафизически. Однако Гегель вместе с тем и метафизическое мыслит по-христиански. И так он в самом деле возводит метафизику на вершину, в чем его позже справедливо упрекал Фейербах. Рассуждения о смерти Бога у Гегеля носят, без сомнения, метафизический характер. Однако метафизические высказывания о смерти Бога не утрачивают у Гегеля своего христианского источника: «Бог умер, Бог мертв – это самая ужасная мысль, что все вечное, все истинное не существует, что отрицание присутствует в самом Боге... Но движение на этом не останавливается, и теперь начинается обращение; то есть Бог сохраняется в этом процессе, и процесс становится *смертью смерти*»¹. И далее: «Бесконечная любовь проявляется в том, что Бог отождествил себя с чуждым себе, чтобы его умертвить. В этом заключается значение смерти Христа»². Гегель вполне сознательно разрабатывал метафизику именно в свете подобных соображений. В этом состояло его призвание и судьба. Но вместе с тем Гегель напомнил богословию своего и всякого последующего времени, что событие смерти Христа не безразлично для бытия Божия и для христианского представления о Боге. Гегель напоминает, что слово о кресте говорит о самом Боге, что событие смерти Иисуса Христа имеет безусловное отношение к бытию Бога и, следовательно, затрагивает Его сущность. Рассуждения Гегеля о смерти Бога, восходящие через тюрингенскую традицию к высказываниям Лютера, являются, следовательно, *воспоминанием*, а не изобретением. Они напоминают о подлинном источнике высказывания «Бог мертв», обо все еще предстоящей богословской работе.

Если исследователь отказывается от честного описания феномена, то это вызывает удивление. Однако просто возмутительно слышать сегодня от богословов, что «смерть Бога» была «историческим событием», «произошедшим в пределах последних двух столетий европейской истории». То, что там на самом деле произошло, является все еще незавершенной попыткой преодолеть метафизическое представление о Боге. В этом большую роль сыграла романтическая традиция, которая умела мыслить, играть и жить в категориях «смерти Бога». Само же выражение «смерть

¹ Hegel G. W. F. Op. cit. S. 249 и далее: «Воскресение существенным образом принадлежит вере... это не внешняя история для неверия...»

² Ibid. S. 251.

Бога» выдает иной источник, отличный от безбожия Нового времени. Этот источник сам явился предпосылкой и сделал возможным такое явление, как атеизм Нового времени. Ибо

Звучанием корней живут слова.
В них слышны
Грамматические свойства.
(*Gēte*)¹

II. Христологический источник богословских представлений о смерти Бога

Во второй части статьи мы намереваемся, следуя совету Гегеля, дойти до подлинного источника высказываний о смерти Бога. Для ответа на вопрос о богословской возможности и необходимости идеи смерти Бога мы кратко с богословских позиций осмыслим некоторые представления Мартина Лютера. Кроме того, здесь необходимо коснуться и воспринятого Лютером христологического догмата древней Церкви. Для правильного понимания новой трактовки этого догмата у Лютера следует вспомнить также о схоластической интерпретации христологической догмы.

Христологический догмат утверждает единство человеческой и божественной природы в Лице Иисуса Христа. При этом отличие божественной природы от воспринятой вместе с ней в единство Лица человеческой природы осуществляется путем различения отношения божественной природы к Лицу Иисуса Христа от отношения человеческой природы к Лицу Иисуса Христа. Божественная природа изначально тождественна с Лицом Иисуса Христа, поскольку Лицо Иисуса Христа тождественно со вторым троическим Лицом вечного Сына Божия. Человеческая природа Иисуса Христа, напротив, изначально не тождественна с Лицом Иисуса Христа, но обретает свое конкретное существование в Лице Иисуса Христа только в силу *assumptio humanae naturae* в Лицо Иисуса Христа, осуществляющемся как воплощение. Прежде чем подвергать столь кратко изложенный здесь догмат поспешной критике, необходимо осознать всю его богословскую значимость. Когда-то с помощью этого догмата христианская вера пыталась осмыслить

¹ *Gēte* И. Фауст. Часть вторая. Акт второй. «У верхнего пения». Гриф – Мефистофелю / Пер. Б. Пастернака. «Jedem Worte klingt der Ursprung nach, wo es sich herbedingt».

Бога. То, что произошло *intra muros ecclesiae*, совершилось *coram mundo* и вообще в языке мира. Об этом говорят как раз те логические проблемы, которые богословие не только осознало в этом догмате, но и разработало в соответствии со структурой самой логики. Мы видим это, прежде всего, в средневековом богословии.

В схоластическом богословии утверждение о личностном единстве двух природ было рассмотрено с позиции логико-языковой проблематики. Одна из выявленных на этом пути трудностей сводится к вопросу, можно ли в силу личностного единства двух природ предикаты, свойственные божественной природе, прилагать также и к человеческой природе, и наоборот. Данная проблема была разработана в учении о *communicatio idiomatum*. Ее решение, – если говорить, не вдаваясь в тонкости, – сводится к тому, что обе природы в силу их различного отношения к Лицу Иисуса Христа могут характеризовать соответственно другую природу только несущностно. Предикация же, согласно которой обе природы находятся по отношению друг к другу в сущностном общении, полностью исключается. Ибо человеческая природа через восприятие в Лицо вечного Сына Божия сама не стала Лицом; она была «возведена» этим Лицом и так явлена в своей сущности, приведена к конкретному существованию. Здесь не достигается сущностного *communicatio idiomatum* обеих природ, поскольку осуществленное через Лицо *unitio naturarum* и совершающееся в Лице *unio naturarum* не должно затрагивать сущности самого Лица. В самом деле, ведь различие между человеческой природой и тождественной с Лицом божественной природой больше, чем, к примеру, различие между человеком и ослом¹.

Мы не будем сейчас подробно останавливаться на специфически логических проблемах и трудностях схоластического учения о *communicatio idiomatum*, в этом нет необходимости. Их рассмотрению посвящено превосходное исследование Райнхарда Шварца². Наше внимание привлекает только то, что в споре об Евхаристии Цвингли выступил против Лютера с позиции схоластического учения. Цвингли вполне недвусмысленно вводит в дискуссию с

¹ Разумеется, мы не принимаем в расчет Иов 11. 12: «Но пустой человек мудрствует, хотя человек рождается подобно дикому осленку». Безумец может обрести разум, и дикий осел стать человеком!

² Schwarz R. Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther // Zeitschrift für Theologie und Kirche. № 63. Tübingen, 1966. S. 289–351.

Лютером схоластическую концепцию *communicatio idiomatum*, именуюя ее при этом *αλλοίωσις*: «тогда *communicatio idiomatum*, то есть общность свойств, мы называем *alloeosis*»¹.

Значение этого спора для нас определяется той позицией, которую занимал в нем Лютер. А именно он утверждает, что благодаря единению двух природ в Лице Иисуса Христа предикаты страдания, распятия и смерти, относящиеся к человеческой природе, можно приписывать также и природе божественной. Это связано с тем, что те *события*, которые происходят через или в каждой из обеих природ, осуществляет или претерпевает само Лицо. Если, по учению Цвингли о *Alloeosis sive communicatio idiomatum*, новозаветные высказывания, в соответствии с которыми предикаты одной природы прилагаются к другой природе, следует рассматривать как тропологические и, следовательно, понимать иносказательно, то Лютер утверждает, что новозаветные высказывания подобного рода говорят о *истине Лица* Иисуса Христа. «Ибо *Alloeosis* означает, что божеству Христа приписывается то, что свойственно также и человеку, или наоборот. Разве можно отрицать страдания Христа и так не воздавать Ему должной чести? Тогда получается, что Христос притворялся, будто воспринял человеческую природу. Остерегайся, остерегайся, говорю я, подобного учения, он есть порождение дьявола. Ибо оно в итоге утверждает такого Христа, ради которого мне не хотелось бы быть христианином. Потому что тогда не существует более Христа с Его страданиями и жизнью, но какой-то иной меньший святой². Если я верю, что только челове-

¹ Zwingli H. Über D. Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt, zwei Antworten von Johannes Oekolampad und Huldrych Zwingli (1528) // Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke. Bd. VI/II (Corpus reformationum. Vol. XCIII. Pars II). 1965. S. 128, 20 и далее. Ср. с этим также: Rückert H. Das Eindringen der Tropuslehre in die schweizerische Auffassung vom Abendmahl // Archiv für Reformationgeschichte. № 37. 1940. S. 199–221.

² О том, что «Христос не имеет для тебя никакого значения, если он есть просто святой», Лютер говорит также в «Сборнике церковных проповедей», в предисловии к «Малому наставлению» (1522; Luther. Werke (Weimarer Ausgabe). Bd. 10/I, 1, III f.). Здесь Лютер объединяет понимание Христа в качестве примера с пониманием Христа как «дара, данного тебе Богом и ставшего твоим собственным» (ср. с учением Лютера о единстве *exemplum* и *sacramentum*!). О значении Христа как «Спасителя» Лютер говорит здесь следующим образом: «Ты видишь деяние Христа или слышишь о Его страдании, так что у тебя нет никаких сомнений в том, что сам Христос со своим деянием и страданием *есть тот*, на которого ты можешь положиться не в меньшей степени, как если бы ты сам это делал, как если бы ты был самим Христом». Понимание Христа как дара, «ставшего твоим

ческая природа страдала за меня, то Христос оказывается для меня плохим спасителем, в таком случае он, вероятно, сам нуждается в спасителе. Страшно подумать, к чему может привести это дьявольское учение о *Alleosis*. <...> Если же на это разум, – старая ведьма и праматерь учения о *Alleosis*, – скажет, что божество не может страдать или умереть, ты должен отвечать следующее. Это верно, однако поскольку божество и человечество образуют во Христе одну личность, то Писание в силу такого личностного единства также и божеству приписывает все, что случается с человечеством и наоборот. И это также истина. Потому следует говорить, что личность (т. е. Христос) страдает, умирает. Эта Личность есть истинный Бог, и правильно говорить, что страдает Сын Божий... Это также истина, ибо поистине Сын Божий распят за нас – речь идет о личности, о самом Боге. Ибо она, – говорю я, – то есть личность, распята по человечеству»¹.

Приведенные высказывания достаточно ясно показывают, что Лютер понимает *unitio naturarum* иначе, чем Цвингли, а потому и соответствующее учение о *communicatio idiomatum* принимает у него противоположную форму. Для Цвингли *unitio* есть не более чем условие возможности сосуществования двух природ в некоем *suppositum*. И это догматически утверждаемое сосуществование двух природ дает ему герменевтическую возможность объяснить те встречающиеся в Писании не прямые высказывания, согласно которым страдания приписываются не только человеческой при-

собственным», – позволяет Ему быть для нас «более полезным, чем какой-либо другой святой». То есть здесь рассматривается соотнесенность Христос-Верующий с точки зрения акта *приобщения*, как событие приобщения верующего человека Христу. Мы имеем дело с закономерным выводом христологической сотериологии. Позже она преобразовалась в форму некоей сотериологической христологии, согласно которой подобное приобщение реализуется в самой личности Иисуса Христа. Именно по той причине, что человеческая природа сообщает свои *idiomata*, свое страдание природе божественной (и наоборот, божественная природа сообщает человеческой свою славу), Христос является теперь для нас «со Своим страданием и жизнью... большим, чем какой-нибудь другой меньший святой». Таким образом, благодаря сотериологическому отношению Христос-Верующий акт приобщения следует мыслить уже с позиции первичной соотнесенности (*primäre Relatum*). В таком случае *unio naturarum* обосновывается как единство Дающего и Дара, как единство *благодати*. По этому вопросу см.: Hirsch E. Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Berlin, 1958. S. 63.

¹ Luther M. Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528) // Luthers Werke in Auswahl / O. Clemen, hrsg. Bd. III. S. 390, 33–391, 5; 391, 19–26. 35–38. Или : Luther. Werke (Weimarer Ausgabe). Bd. 26. S. 319, 29–40; 321, 19–26; 322, S. 3–5.

роде. Для Лютера же *unitio naturarum* есть «событие в сущности Лица»¹, превышающее границу простого сосуществования двух природ. А под *unio naturarum* он понимает конкретно осуществляющуюся историю, в которой ни божественность, ни человечность не могут быть абстрагированы от Лица. По этой причине также и божественность недопустимо абстрагировать от человечности (и наоборот): «Там, где ты помещаешь Бога, там же ты должен утверждать и человечность. Природы невозможно изолировать и отделить одну от другой: они образуют одну личность, и человечность нельзя от нее отделить подобно тому, как господин Ганс перед сном снимает и откладывает свой костюм»². С точки зрения изложенной позиции Лютера концепция *Alloiosis* у Цвингли предстает как попытка упразднения истории Христа³.

Спор Лютера с Цвингли имеет очень большое значение, которое превосходит частную проблематику учения о Евхаристии. Это связано с тем, что от позиции в этом споре зависит богословская структура соответствующего представления о Боге. Так, по учению Цвингли, принятие человеческой природы в личностное единство с божественной природой не затрагивает ни существа природы, ни существа личности и потому остается без особого значения, как для божественной природы, так и для личности. Поэтому и божество Бога остается, согласно Цвингли, в воплощении Логоса непричастным какому-либо становлению и, следовательно, страданию. Для Лютера же, напротив, *unitio naturarum* означает, что в этом акте наряду с личностью Иисуса Христа в своем существе затрагивается также и божество Бога, и что история, делающая личность Иисуса Христа *secundum humanitatem*, становится собственной историей Бога, неотделимой от Его сущности. Более того, эта история не только затрагивает Бога; она, будучи Его историей, исходит от Бога. И это означает, что с самого начала сущность Божия онтологически связана с этой историей.

Позже Лютер представляет свое учение о *communicatio idiomatum* в еще более заостренной форме и так окончательно расходится с

¹ Schwarz. Op. cit. S. 305.

² Luther. Op. cit. S. 397, 29–33. Или : Luther. Werke (Weimarer Ausgabe). Bd. 26. S. 333, 6–10.

³ Ввиду того, что Цвингли при рассмотрении воплощения вечного Логоса вообще не принимает во внимание исторического фактора, естественно задать вопрос, мог ли он вообще что-либо подобное упразднить. По этому поводу см. : Hilgenfeld H. Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luther Abendmahlsschriften. Zürich, 1971. S. 348 и далее.

традицией (Цвингли и схоластики): «*Hoc idem est, quod nos dicimus: communicatio idiomatum*»¹. «*Hoc idem*» – имеется в виду утверждение, что слово «человек» обозначает Сына Божия или божественную Личность². И, следовательно, теперь можно сказать: «*Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc.*»³. Так становятся возможными высказывания о смерти Бога⁴.

Высказывания о смерти Бога являются для Лютера не только возможными в смысле логического следствия учения о *communicatio idiomatum*. Подобные высказывания необходимы, ибо в них действительность Иисуса Христа обретает истину. Мы не только обладаем правом сказать, что Бог умер, но мы должны говорить – Бог страдал и умер. В концепции Лютера подобная необходимость представляет собой сотериологическое следствие христологии: «Если я верую, что только человеческая природа страдала за меня, то Христос является для меня плохим спасителем. В таком случае он, вероятно, сам нуждается в спасителе». Необходимость говорить о смерти Бога нельзя, разумеется, ошибочно рассматривать только в качестве сотериологического постулата. Напротив, богословие только потому обладает сотериологическим значением *pro nobis*, что Бог в лице Иисуса Христа страдал и умер. Тема смерти Бога своей предпосылкой имеет событие смерти Бога. Подлинным источником высказываний о смерти Бога является историческое событие смерти Иисуса из Назарета.

Сказанного достаточно для понимания исторических предпосылок высказываний о смерти Бога. Задачей настоящей главы было показать, что тема смерти Бога с точки зрения богословия имеет право на существование. Мы выявили, с одной стороны, христологическую необходимость этой темы. С другой стороны, стало возможным сделать высказывание «Бог мертв» предметом богословского рассмотрения, не допуская при этом непрямого, двус-

¹ *Luther. Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est (Joh 1, 14) (1539) // Luther. Werke (Weimarer Ausgabe). Bd. 39/II. S. 12, 28 и далее.*

² «... significat filium Dei aut personam divinam» (Ibid. Z. 27 и далее).

³ *Luther. Die Disputation de divinitate et humanitate Christi (1540) // Werke (Weimarer Ausgabe). Bd. 39/II. S. 93, 8 и далее; These 4.*

⁴ В этих высказываниях Лютер следует древней христианской традиции. Против Маркиона читаем мы уже у Тертуллиана (*Adv. Marc. II, 16 // Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Bd. 47 [Tertullian III]. S. 356, 20–22*): «... bene autem, quod Christianorum est etiam mortuum deum credere et tamen viventem in aeva aevorum» (цит. по: *Elert W. Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Berlin, 1958. S. 73. Anm. 1*).

мысленного использования слова Бог, содержащегося как в этом высказывании, так и в самом понятии богословия. Тема смерти Бога не должна становиться ничего не говорящей, пустой. Теперь в последующих главах нам следует подумать над тем, что она призвана сказать. Для этого мы в первую очередь задаемся вопросом о значении смерти для Бога. Затем мы ставим вопрос о значении смерти Бога для смерти. За обоими вопросами кроется вопрошание о значении смерти Бога для человека. Поскольку с этими вопросами мы вступаем на еще нехоженое поле, то последующие соображения представляют собой не более чем попытку дать некоторые ориентиры. Недостатки подобной попытки очевидны. Однако, на мой взгляд, лучше смириться с этими недостатками, чем, ничего не делая, избежать их.

III. Значение смерти Бога для Бога

1. Значение смерти Бога для сущности Божией

Значение смерти Бога для Бога необходимо рассмотреть как с точки зрения сущности Божией, так и с позиции человеческой возможности постигать Бога как Бога. Обратимся сначала к вопросу о значении смерти Бога в перспективе бытия Божия.

В богословской традиции бытие Божие осмысливается как совершенно простая сущность:

simplex esse

simplex posse

simplex velle

simplex nosse

cuncta sunt simplicia

– звучит в троическом гимне Боэция. В своем *omnino simplex esse* Бог понимается (особенно в реформатском ортодоксальном богословии) как самый чистый и самый простой акт: «Типичным утверждением реформатской догматики... является высказывание: Бог есть *actus purissimus* или *simplicissimus*, или же – Бог есть *essentialiter actusitas*»¹.

¹ *Heppe H.* Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt von H. Heppe. Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer. Neukirchen, 1958. S. 43. Данное положение не чуждо также и лютеранской ортодоксальной догматике, поскольку утверждение онтологического тождества эссенции и экзистенции (их можно различать только в *distinctio rationis*, но не в *distinctio realis*) вынуждает мыслить простую сущность Бога в качестве простейшего акта существования.

Сущность Божия определяется как *spiritus infinitus. Actus purissimus seu simplicissimus* понимается как жизнь духа. При более же ближайшем рассмотрении этот акт трактуется как простейший акт познания, в котором Бог познает Самого Себя и, следовательно, *всё* вообще: «*Intellectus Dei est simplicissimus actus*» (Кекерманн)¹. По логике вещей, для Бога (в уме (Intelligenz) Бога) не может быть ничего *нового*: «*Nam si in Deo aliquid novi admittimus, non potest esse aeternus* (и, следовательно, *actus purissimus* или *simplicissimus*). *Ergo neque novum objectum in Dei scientiam venit; nam existeret in Deo nova scientia*» (Иоганн Кокцеус)². Когда Шлейермахер определяет Бога как чистую деятельность, которой невозможно приписывать какое-либо страдание, поскольку в таком случае Бог превратился бы в объект деятельности этого мира, то он в полной мере следует этой старой традиции христианского учения о Боге.

Этой традиции противоречит богословская необходимость говорить о *смерти* Бога. Богу, который мыслится только как *actus purissimus* или *actus simplicissimus*, недопустимо приписывать страдание, смерть и в этом смысле *отрицание*. Возникающую здесь апорию очень хорошо осознавали уже богословы древней церкви. Сведения об этом содержатся, в частности, в прекрасной книге Вернера Элерта о Федоре Фаранском³. Также и теопасхистская формула в контексте учения о Троице говорит о страдании *одной* из трех божественных ипостасей как об историческом событии: *ἐνα τῆς αἰῶνος τριάδος λεπουνθέναι ἐν οὐρκί*.

Задача, стоящая сегодня перед нами, сводится к тому, чтобы в диалоге с традиционным учением о Боге понять сущность Божию в перспективе того события, которое вынуждает нас воздерживаться в учении о Боге от всякого метафизического представления до тех пор, пока не будут по новому осознаны традиционные метафизические понятия и не будет преодолено метафизическое сознание. Этим событием является смерть Иисуса⁴.

¹ Цит. по : *Нерре*. Op. cit. S. 62.

² Ibid. Пояснение Э. Юнгель.

³ *Elert W.* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seiner Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Berlin, 1958.

⁴ Карл Барт в своем *учении о предопределении* решительно выступает против того (традиционного) учения о Боге, «согласно которому Бог может быть само-бытным, простым, неизменным, бесконечным и т. д., то есть всем, но только не живым, живым в конкретной деятельности Богом» (*Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Bd. II/2. S. 85). Барт понимает акт предопределения как изначальное ре-

Некоторые высказывания Нового Завета подкрепляют подобные систематические размышления. Если Павел знает Воскресшего, который принадлежит божественному миру, только как Распятого и желает проповедывать Его только в таком качестве и если само *ἐνταῦθα* означает для него слово о Кресте, то это говорит о том (выходя за пределы без сомнения первичного здесь сотериологического намерения), что мы должны познавать в Распятом Самого Бога, и при этом не только в качестве того, кто воскресил из мертвых Господа нашего Иисуса Христа, не только как того, кто вызывает несущее из небытия, но как Бога, который – в силу того, что он совершает подобное деяние – определяет самого себя в *мертвом* как Бога и так одновременно определяет мертвого как Сына Божия (*ορίσθεις υἱὸς θεοῦ*) (Рим 1. 4¹)².

Если в Евангелии от Иоанна смерть Иисуса на кресте представит как событие, в котором Отец прославляет Сына, чтобы Сын прославил Его (Ин 17. 1³), то это означает (даже если у Иоанна смерть Христа с самого начала находится в под знаком «смертного позора» Ин 11), что в час смерти Отец Сыну и Сын Отцу дает свое: *δόξα*. Это означает: в этом событии Бог желает быть Богом⁴.

Когда в Евангелии от Марка говорится об умирающем Иисусе, который в состоянии богооставленности взывает к своему Богу:

шение Бога, которое приводит сущность Божию в сферу отрицания, поскольку Бог избирает для себя самого смерть, а для человека – жизнь. Тем самым в этой сфере по существу уже нарушается метафизическая концепция Бога как «бытия в самом себе», как *«simplex esse»* или *«immutabile esse»*. «Бог», которого убивают, уже не может больше мыслиться так, как Его представлял себе мир.

¹ «...и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем».

² См. по этому поводу: *Käsemann E. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus // Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge. Gütersloh, 1967. S. 11–34.*

³ «После сих слов Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя».

⁴ Уже в богословии Иоанна смерть Иисуса несомненно рассматривается с позиции ее преодоления. «Час страданий и смерти Иисуса» как час возвращения ко Отцу «...вместе с тем в превосходном смысле является часом его прославления». «Поэтому, вопреки утверждению Бульмана (*Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1965. S. 405*), смерть Иисуса обладает здесь все же доминирующим значением» (*Käsemann E. Jesu letzter Wille nach Johannes 17. Tübingen, 1966. S. 40 с примеч. 30*). У Иоанна доминирует не уничижительный аспект смерти. Напротив, функция смерти у него заключается в открытии славы земного. Потому смерть здесь служит утверждению *Божества* Иисуса Христа. Тезис Каземана о «наивном докетизме» четвертого Евангелия мы оставим здесь без комментария.

«истинно Человек Сей был Сын Божий» (Мк 15. 34–39), то это означает, что в событии этой смерти реализовалось Божество Сына Божия¹.

И, наконец, в Послании к евреям (2, 9) смерть Иисуса подчеркнуто обозначается как цель возвышения Иисуса².

Систематическому богословию следует сделать отсюда вывод, что смерть Иисуса нельзя воспринимать как спасительное событие в ряду других событий, а также как такое событие *sui generis*, которое рассматривается с позиции понятия о Боге. Напротив, божественное бытие Бога следует понимать в свете события этой смерти, точно так же, как и присутствие Иисуса Христа мы должны выводить не из изолированного события воскресения, но рассматривать событие воскресения, а с ним и присутствие Христа как определенный акт его сущности с позиции его смерти: «Иисус жив, поскольку он умер “за нас”»³. Поскольку если Бог определил себя в смерти Иисуса в качестве Бога, то смерть имеет онтологическую значимость для сущности Божией и, следовательно, для жизни Иисуса Христа. То есть Бог определяет себя не с помощью высказываний, но своей собственной сущностью. И он делает это, когда определяет мертвого Иисуса как живого Сына Божия: *ορισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν θανάτῳ... αὐτοθνήσκεις (= θεοῦ!) ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* (Рим 1. 4⁵). Как же в таком случае следует мыслить сущность Божию?

По библейскому представлению, смерть является в первую очередь тем, что чуждо Богу. Смерть есть не только «иное» по отношению к Богу, как, например, творение! Смерть не есть лишь конец жизни как событие в совершенном порядке творения. Смерть фактически есть не благодеяние, но нечто чуждое, то есть отчужденное

¹ На это обращает внимание уже А. Шлаттер в своем несправедливо забытом сочинении «Божество Иисуса и крест»: *Schlatter A. Jesu Gottheit und das Kreuz*. Gütersloh, 1913.

² «...но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус, Который не много был унижен пред Ангелами, дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех».

³ *Fuchs E. Gesammelte Aufsätze III. Glaube und Erfahrung: zum christologischen Problem im Neuen Testament. Die Spannung im neutestamentlichen Christusglauben*. Tübingen, 1965. S. 295.

⁴ По моему мнению, Павловым введением в допавлову формулу является не *κατὰ λέγειν αὐτοθνήσκεις*, а только *κατὰ λέγειν*. Для пояснения отличия от позиции Бульмана и Швейцера см. сборник, подготовленный к 60-летию Э. Фукса его учениками (сборник был размножен типографским способом).

⁵ См. примеч. 29.

от Бога. И в таком качестве смерть является обязательным следствием греха, возмездием за грех (Рим 6. 23¹). «Мертвые больше не хвалят Господа» (Пс 6. 6²; 87. 11–12³; 29. 10⁴; Ис 38. 18 и далее.⁵). «О которых Ты уже не вспоминаешь и которые от руки Твоей отринуты» (Пс 87. 6)⁶. Иов в состоянии последнего отчаяния противопоставляет чуждость смерти даже Божью творению: «...ибо, вот, я лягу в прахе; завтра поищешь меня, и меня нет» (Иов 7. 21). Смерть в функции отчуждения преодолевает грань своего естественного места и выходит в сферу жизни, чтобы в слабости, болезни, неволе, страдании и т. п. отчуждать жизнь от Бога, и это значит отчуждать жизнь от жизни. Смерть агрессивна в своей чуждости Богу⁷. Сущностным актом смерти в этом смысле является отрицание. Она отчуждает, уничтожая то, что есть. Смерть есть безнадежное падение.

Если теперь тот, которого мы называем Богом, желает быть Богом в самом событии этой чуждой ему смерти и не проходит через нее просто как через триумфальную арку (хотя можно сказать, что ворота, через которые проходит Бог, благодаря этому становятся триумфальной аркой), если Бог более того в событии смерти Иисуса желает быть Богом таким образом, что сам *переживает* эту смерть, то это означает: Бог подвергает себя чуждому ему сущностному акту смерти⁸. В событии смерти Иисуса встречаются друг

¹ «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем».

² «Ибо в смерти нет памятования о Тебе: во гробе кто будет славить Тебя?»

³ «Разве над мертвыми Ты сотворишь чудо? Разве мертвые встанут и будут славить Тебя? Или во гробе будет возвещаема милость Твоя, и истина Твоя — в месте тления?».

⁴ «...что пользы в крови моей, когда я сойду в могилу? будет ли прах славить Тебя? будет ли возвещать истину Твою?».

⁵ «Ибо не преисподняя славит Тебя, не смерть восхваляет Тебя, не нисшедшие в могилу уповают на истину Твою».

⁶ См. по этому поводу : *Quell G.* Die Auffassung des Todes in Israel. Darmstadt, 1967; *Barth Chr.* Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Zürich, 1987; *Maag V.* Tod und Jenseits nach dem Alten Testament // Schweizerische theologische Umschau. № 34. Walperswil, 1964. S. 17–37.

⁷ См. : *Rad G. v.* Theologie des Alten Testaments. Bd. I. München, 1969. S. 395 и далее.

⁸ «Бог желает проиграть, чтобы выиграл человек. Верное спасение для человека означает верную опасность для самого Бога!» (*Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Bd. II/2. S. 177). Спасение, разумеется, возможно для человека только тогда, когда Бог в той опасности, которой он сам себя подвергает, не погибает. То есть опасность для Бога не может быть тождественной с угрозой Бога.

с другом сущность Божия и сущность смерти так, что сущность одного ставит в сущности другого под вопрос свою собственную сущность. Об этом идет речь в лютеранском песнопении: «О великое бедствие, сам Бог мертв!» («O große Not, Gott selbst liegt tot!»). Это взаимное взятие под сомнение имеет предел, оно заканчивается с воскресением Иисуса. То, что Бог *пережил* смерть, не означает, что смерть тем самым утвердила себя. Но как раз так, переживая смерть, утвердил себя Бог. Как это можно понять?

Если это вообще доступно пониманию, то только так, что в переживании смерти, в перенесении отрицания Бог *лишил* смерть ее *сущностного акта*. В этом смысле верно, что Бог лишил смерть ее силы. Смерть в бессилии Сына Божия стала бессильной. То отрицание, которое смерть должна была осуществить в отношении Бога, онтологически превосходило ее силы. И это означает: сущность смерти с ее сущностным актом находится во власти Божией. То, что смерть еще в состоянии произвести *из себя самой*, это уже не сущность, а только отсутствие сущности (Unwesen).

Для бытия Божия это означает: сущностный акт смерти сущностно свойственен самому Богу: конечно, не как чуждое, отчужденное от Бога. *Nemo contra deum nisi deus ipse!* Но так, что Бог сам в себе претерпевает отрицание, которое в его сущности создает пространство для другой сущности. Для других, для нас пошел Он на смерть. «Нет» Бога по отношению к самому себе есть его «Да» по отношению к нам. Заимствованный у смерти сущностный акт реализуется в сущности живого Бога как предоставление вечного места для тех, кто, существуя *ev* Христѡ, избраны и определены быть в вечной сущности Божией. Поэтому сущность Божию недопустимо более мыслить как *omnino simplex esse*. Вечная сущность Божия дифференцирована и разделена (также и во времени) в большей мере, чем мы в состоянии об этом помыслить.

2. Значение смерти Бога для человеческой возможности постигать Бога как Бога

От христологического понимания смерти Бога зависит то значение, которое принимает слово «Бог» в наших устах. Ведь если Бог определяет себя в качестве Бога в мертвом человеке, то человек уже не вправе наделять слово «Бог» смыслом по своему усмотрению. Уже в Ветхом Завете, как это подчеркнул Готфрид Квельль, «слово Бог было... возможно только там, где был исключен вся-

кий творческий произвол человека»¹, так слово «Бог» становится благодаря осуществляющемуся в событии смерти Иисуса самоопределению Бога бессмысленным с точки зрения человеческого толкования. Вера больше не знает никакого самосконструированного Бога. И она исповедует, оглядываясь на «языческое» прошлое пришедших к вере ефесян, что они в этом прошлом (которое все же в соответствии с *παλαῖος λόγος* было «полно богов») были *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*. *Nun* *ἐν Χριστῷ* их вовсе не лишенное богов прошлое обнаруживает себя как время, в котором они были все же *ἄθεοι* (Еф 2. 12²). Ибо боги отныне, по слову Павла, навсегда демифологизированы и лишены своих чар как *φύοι μὴ ὄντες θεοί* (Гал 4. 8³).

Это евангельское наступление на мир, исполненный богов, очень хорошо ощущалось этим миром. Именно этот мир сообщал смысл слову «Бог», и потому его естественной реакцией на христианскую веру было обвинение в атеизме⁴. Это отвечало существу дела. Так же, как был оправдан и упрек Фейербаха в отношении попытки Гегеля вывести божественную сущность Бога из смерти Бога: а именно упрек, что Гегель сделал атеизм объективным определением Бога⁵. В этом упреке отражается еще древняя языческая полемика против христианства. Что-то есть в том, что христианская вера когда-то спровоцировала упрек в атеизме. Тот, кто в силе воскресения Иисуса из мертвых позволяет говорить Кресту Иисуса, и действительно позволяет ему высказаться до конца, не так наивен, чтобы полагать, что воскресение означает аннулирование смерти. Воскресение означает, что жизнь Бога способна к смерти и теперь ради нас претерпевает смерть – со всеми последствиями, которые это имеет для Бога в перспективе смерти как еще самостоятельного феномена этого мира. Весть о воскресении не упраздняет *λόγος τοῦ σταυροῦ*, но сообщает ему значимость. Если мы исходим из того, что слово о Кресте является евангелием, то

¹ *Quell G.* *Art. Θεός (im Alten Testament)* // *Theologische Wissenschaft.* Bd. III. S. 88, 11f.

² «...что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире».

³ «Но тогда, не зная Бога, вы служили богам, которые в существе не боги».

⁴ См.: *Harnack A. v.* *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten.* Leipzig, 1905.

⁵ *Feuerbach L.* *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* § 21 // *Idem.* *Kleine Philosophische Schriften (1842–1845)* / M. G. Lange, hrsg. (*Philosophische Bibliothek*; Bd. 227). Leipzig, 1950. S. 123.

есть тем словом, благодаря которому мы обретаем сознание Бога, то можно в самом деле сказать, что Бог сделал атеизм объективным определением своего откровения. И потому «атеизм входит в состав учения о Боге», однако не только как «опыт *Deus absconditus*»¹, но именно как опыт *Deus revelatus*.

Встречается ли здесь богословие с характерным для философии представлением о смерти метафизического Бога? Так может показаться. Однако анализ самой авторитетной из всех попыток такого рода, а именно мысли Мартина Хайдеггера, показывает, что философии, очевидно, не может быть свойственно представление о смерти метафизического Бога. Последним словом метафизики является не мысль о смерти метафизического Бога, но метафизическое представление о смерти Бога. В начале статьи мы уже касались тех смутных последствий, которые может произвести подобное представление в богословии.

IV. Значение смерти Бога для смерти²

Также и здесь я ограничусь лишь указаниями. Событие смерти Иисуса Христа было значимо для Бога в силу того, что Бог отождествил себя с мертвым Иисусом таким образом, что стало возможным и даже необходимым проповедать и сделать известным мертвого Иисуса как Сына Божия (1 Кор 9. 16³); εὐαγγέλιον θεοῦ, проповедь которого является ἀνάγκη, представляет собой εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Рим 1. 1 и 1. 9⁴), и υἱὸς θεοῦ есть ката οἴρκα γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ (Рим 1. 3⁵). Мы сказали: Бог определяет себя в некоем мертвом человеке тем, что определяет этого мертвого человека как Сына Божия. И поскольку Бог определяет себя с помощью своей собственной сущности, то смерть становится предикатом, определяющим сущность Божию. Высказывание о смерти Бога обладает онтологической значимостью для сущности Божией. Бог претерпе-

¹ Ebeling G. Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes // Idem. Wort und Glaube. Bd. II. Tübingen, 1969. S. 282.

² По поводу этой главы см.: Rahner K. Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg, 1965.

³ «Ибо если я благовествую, то нечем мне хвалиться, потому что это необходимая обязанность моя, и горе мне, если не благовествую!»

⁴ «Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию Божией»; «Свидетель мне Бог, Которому служу духом моим в благовествовании Сына Его».

⁵ «...о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти».

вает смерть, чтобы как раз в этом деянии страдания обнаружить себя как Бога. Если же Бог обнаруживает себя в смерти как Бог, то это означает, что Бог обнаруживает себя как Бог не без смерти. С христологической точки зрения это значит: Распятой может быть проповедан в качестве Сына Божия не без креста. Смерть воскресшего должна проповедоваться до дня Его второго пришествия (1 Кор 11. 26¹). Воскресение поэтому никак не может означать, что претерпевший смерть Сын Божий оставил смерть позади себя и *вновь возвратился* к жизни. Воскресение Иисуса Христа не означает возвращение того, что было прежде. Что же оно тогда означает?

Из наших рассуждений следует, что воскресение означает не что иное, как то, что смерть Божия – в силу того, что она определяет сущность Божию, – изменяет смерть. В событии смерти Бога Бог *позволяет* смерти определять сущность Божию и тем самым уже выносит определение в отношении самой смерти. В событии смерти Бога смерть *определяется* к тому, чтобы *стать* Божиим феноменом.

Представление о смерти божества характерно для мифа. Божество умирает и возвращается снова. Вернувшееся из смерти божество оставляет смерть позади себя, чтобы вернуться обратно к жизни. Однако тот, кто оставляет смерть позади себя, чтобы вернуться к жизни, имеет смерть все еще перед собой. Смерть остается такой же, какой она и была.

Павел, напротив, объединяется с верующими в знании: (εἰδοτες) ὅτι Χριστὸς ἐγέρθεις ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θανάτος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει (Рим 6. 9² – во всей видимости литургическая формула; стих 10³ – интерпретируется в духе ап. Павла). В действительности смерть была поглощена победой (1 Кор 15. 54⁴). И как смерть была поглощена победой (κατεπόθη), так и смертное должно быть поглощено жизнью (καταπόθη το θνητὸν ὑπο τῆς ζωῆς, 2 Кор 5. 4⁵). В событии смерти Бога, следовательно, произошло следующее: смерть должна была уступить свое отрицание (как *ее* победу) тому, кто претерпевал это отрицание на себе самом. Смерть,

¹ «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет».

² «...зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти».

³ «Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога».

⁴ «Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою».

⁵ «Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью».

лишенная своей победы, есть смерть, лишенная своей силы. Бог, берущий смерть на самого себя, принял на себя смерть навсегда. Так он лишил смерть ее силы. Бог, однажды претерпевший смерть, больше не освободится от смерти, поскольку смерть не должна больше освободиться от него, от Бога. Поэтому куда приходит сегодня смерть, туда приходит также и сам Бог. Так Бог умертвляет смерть. Не тем, что он прошел смерть и оставил ее позади себя, но тем, что он взял смерть с собой в жизнь, которая есть сам Бог. Поэтому воскресший является как распятый. Поэтому язвы Господа есть знаки Его господства.

Следовательно, значение смерти Бога для смерти представляет собой лишь иную грань значения смерти Бога для Бога. Теперь становится возможным переживать смерть, лишившую Бога его собственного сущностного акта, как *благодаяние* Божие: как *благодаяние* Божие для нас. Благодаря тому, что смерть не осталась предоставленной самой себе, но, будучи претерпленной и вынесенной Богом, была принята в жизнь, которой является сам Бог, благодаря тому, что ее отрицание определено теперь как приготовление места для нас в сущности Божией (Ин 14. 3¹), поэтому смерть превращается в *благодаяние*, делающее вновь возможной способность к смерти.

Значение смерти Бога для смерти обнаруживается в языке Нового Завета в том, что смерть отныне обладает множественностью смыслов: Под законом смерть есть еще дань греха (Рим 6. 23²). До тех пор, пока еще нужно проповедовать смерть Господа (1 Кор 11. 26³), смерть в качестве смерти Господа, ставшая уже Божиим феноменом, остается еще феноменом этого мира. Еще нужно и предстоит умереть. Но ни смерть, ни жизнь не могут отделить верующих от любви Божией, которая осуществилась в смерти Бога (Рим 8. 38 и далее⁴; ср. со стихом 36⁵). Как жизнь есть Божия жизнь,

¹ «И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я».

² «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем».

³ «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет».

⁴ «Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем».

⁵ «...за Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание».

так теперь и смерть есть Божия смерть. Поэтому никто не живет для себя и никто не умирает для себя; ибо, если мы живем, мы живем Богу, и если мы умираем, мы умираем Богу; живем ли мы, или умираем, мы принадлежим Господу; ибо для этого Христос умер и ожил, чтобы он господствовал над мертвыми и живыми (Рим 14. 7 и дал.¹). Еще предстоит умереть. Однако христианин умирает «в Господе» (1 Фес 4. 16²; 1 Кор 15. 18³; Откр 14. 13⁴). И хотя (вернее, поскольку) жизнь для апостола тождественна с Христом, смерть для него приобретение (Фил 1. 21⁵).

Смерть, ставшая Божиим феноменом, ожидает верующего еще как феномен этого мира. Однако смерть в качестве феномена этого мира демифологизирована. Умирание теперь не является больше чуждой силой, врывающейся в жизнь как ее конец. Оно больше не отчуждает человека и Бога, но с самого начала свойственно христианскому существованию. Смерть, ставшая Божиим феноменом, как умирание конститутивно свойственна жизни христианина. Апостол умирает каждый день (1 Кор 15. 31⁶). Смерть Господа действует на него, однако всегда к жизни (2 Кор 4. 10⁷ и далее, стих 16⁸): мы существуем, умирая, и смотри, мы живы (2 Кор 6. 9⁹). Все это благодаря участию в смерти Иисуса Христа, которое осуществляется в таинстве крещения (Рим 6).

Возникающие здесь проблемы нуждаются в серьезном исследовании. Сейчас мы можем лишь констатировать то своеобразное

¹ «Ибо никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя; а живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем: и потому, живем ли, или умираем, — всегда Господни. Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми, и над живыми».

² «...потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде».

³ «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших. Поэтому и умершие во Христе погибли».

⁴ «И услышал я голос с неба, говорящий мне: напиши: отныне блаженны мертвые, умирающие в Господе».

⁵ «Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение».

⁶ «Я каждый день умираю: свидетельствуюсь в том похвалою вашей, братия, которую я имею во Христе Иисусе, Господе нашем».

⁷ «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем».

⁸ «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется».

⁹ «...мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем».

разделение, которое претерпел феномен смерти благодаря событию смерти Иисуса Христа. Это разделение своим источником имеет событие смерти Бога, в котором нечто *произошло* не только с Богом, но и со смертью, в силу того, что это случилось с Богом.

Что там произошло, понятийно обнаруживает себя в разнице значений слова «смерть», на которое мы, по крайней мере, указали. Разница значений столь велика, что теперь можно было бы говорить о неоднозначности, – но только не понятия «Бог», но понятия «смерти», – если бы не само событие смерти, событие смерти Бога не конституировало бы эту разницу значений. В этом событии смерть, объемлющая мир и сообщающая ему смысловое единство, так является в свете Божиим, что она сама и с ней мир приобретает новое значение. Лютер защищал это как *необходимость* и *уверенность* (*necesse est... и certum est*), "*omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata*"¹. Утверждаемое здесь изменение значения своим источником имеет изменение сущности, происходящее в событии смерти Иисуса Христа. То, что произошло *в* этой смерти *со* смертью, сообщает смерти и всему, что должно умереть, новое, благое значение. Ибо – процитируем Лютера еще раз:

Вечный свет приходит
И сообщает миру *новый* облик.
Он сияет даже посреди *ночи* (смерти)
И *соделывает* нас детьми света².

Осознание этого значения станет возможным тогда, когда мы окажемся способны воспринять мир в новом, благом облике славы смерти Бога, восклицая «Kyrieleis!».

¹ *Luther. Die Disputation de divinitate... // Idem. Op. cit. S. 94, 17 и далее; тезис 20 (см. также тезис 23 и далее). Необходимо учитывать здоровое и решительное ограничение «in eadem re significata». Оно указывает на то, что *nova significatio*, свойственное во Христе всем vocabula, ведет не к двусмысленному употреблению слов нашего языка, но к их использованию *по аналогии*.*

² Das ewig Licht geht da herein,
Gibt der Welt ein *neuen* Schein.
Es leucht wohl mitten in der *Nacht* (des Todes)
Und uns des Lichtes Kinder *macht*.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Пауль Тиллих

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ¹

Перевод с немецкого Софии Лорие

I. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Наиболее важное движение в современной германо-протестантской теологии связано с именем бывшего швейцарского пастора, ныне гёттингенского профессора, Карла Барта. Его комментарий к Посланию к римлянам является краеугольным камнем в развитии евангелической теологии. Однако, для того чтобы понять эту книгу и влияние, производимое ею, необходимо несколько вернуться назад.

В курорте Боль в Вюртемберге две пророческие личности, отец и сын Блумгардт, показали, что по смыслу Древней Церкви центр тяжести христианства заложен не в Церкви и благочестии, а в преображающем мир Божественном Духе. Вышеупомянутые два лица усматривали частичное присутствие грядущего Царства Божия отчасти даже в присущей им власти изгонять бесов, телесно и душевно исцелять; под их влиянием возникла и распространилась мысль, что Царство Божие, осуществляясь в посюстороннем мире, прорывается в природу и претворяет ее. Ожидание конца выступило на первый план, но не как абстрактное учение, а как вера в новую наличность, насыщенную конкретными красками библейского мира представлений.

Перед этим отступают на задний план Церковь, благочестие, индивидуальная душа, все дела человеческие. Тут речь идет не о поведении человека, а о Божественном действии. Между Богом и миром существует взаимная отнесенность, без посредства благочестия и Церкви.

¹ Статья специально написана для журнала «Путь». Публикуется по изданию: *Тиллих П. Диалектическая теология // Путь: орган русской религиозной мысли. Париж. 1925. № 1. С. 148–154.*

Эту решающую точку зрения восприняло швейцарское религиозно-социалистическое движение. Первое место занимает Рагац, возвестивший пришествие Царства Божия на землю в духе древнего пророчества, примыкая, однако, при этом к современным движениям, прежде всего к социализму. В социализме и его чаяниях Рагац не видел осуществления пророческих надежд, однако он усматривал в нем наиболее действенную силу, обращенную против духа времени, с его заключенностью в конечном, и требующую обновленного мира. Связывали его стало быть с социализмом не столько позитивные, сколько критические, отрицающие тенденции его, а именно осуждение буржуазного общества, отступившего от Бога, как в лоне Церкви, так и вне его.

При этом неизбежно должно было случиться, что социализм или пацифизм, Россия, лига наций или что-либо другое, считавшееся знаменем грядущего Царства Божия, приняло освящение и ореол святости, вроде того, которым раньше была окружена Церковь и который теперь так страстно оспаривали у нее. Тут начинается теологический сдвиг, подготовленный Куттером и столь мощно осуществленный Бартом, под сильным влиянием Киркегора. Нет такого земного движения, ни в лоне Церкви, ни вне его, ни богословского, ни светского, ни христианского, ни социалистического, которое как таковое было бы чем-нибудь пред лицом Бога и имело бы пред Ним какую-либо святость, освященность, притязание. Нет сомнения: Церковь не имеет никаких преимуществ, но и социализм не имеет таких, которыми он мог бы гордиться. Оба стоят под Судом, который, исходя из Вечного, распространяется на все временное. Из этого возникло избытие теологических заключений, которые мы ниже изложим. Постоянное *непритие* мира Богом, властное возведение Суда, *Кризиса*¹, крайне парадоксальная форма этих явлений, – все вместе дало этому направлению название диалектической теологии. Она сама сознает свою преемственность реформаторского мышления и в некотором отношении с полным правом: ибо ни одно современное направление не выражает с такой силой основной принцип протестантизма.

Понятно, что пророческая сила, с которой возвестилось исключительное Величие Божие, произвела очень сильное впечатление. К тому же послевоенное состояние духа Центральной Европы было чрезвычайно подходящей почвой для восприятия

¹ От греч. Krisis – суд, приговор. – *Пер.*

такой вести. Глубокое, вызванное войной и революцией потрясение, последствия которого далеко не сгладились еще, расшатало дух Центральной Европы. Сознание, что переживается Кризис всей культуры в ее целом, распространилось повсюду и вызвало, главным образом в молодом поколении, в движении молодежи, в социализме, у художников, писателей, философов и т. д., романтические чаяния, за которыми неминуемо должно было последовать разочарование. В этот час разбитых утопий, в час отрезвления страстно возбужденного поколения ударила весть о *Кризисе, о Суде, о Божественном Неприятии, об отрицании* высших чаяний, религиозных страстей и дел во имя единого величия потустороннего Бога. Такую весть и в таком настроении духа должны были услышать; подобно пророческому прорыву она должна была потрясти и захватить. Протестантизм, который вследствие своей чрезвычайной несостоятельности в области церковной изобразительности утратил значение в глазах современного поколения, оказался полным жизненной силы, если и не в своем осуществлении, то во всяком случае в глубочайшем принципе своем. Стали прислушиваться, и во многих случаях склонность к католицизму и страстное томление по нему сошли на нет.

Целый ряд выдающихся умов примкнул к этому движению, возникла богатая литература, в которой развивались и защищались основные мысли диалектической теологии. Журнал «Между времен», изданный совместно с *Бартом, Гогартеном и Турнэйзен фон Мерцем*, стал центром изложения и толкования. После своего комментария к Посланию к римлянам Барт пишет комментарий к I Посланию к Коринфянам, который особенно ясно обнаруживает как величие, так и трудность всего направления. Гогартен главным образом развил понятие Откровения с часто преувеличенной диалектической остротой. Турнэйзен пытался сделать оценку Достоевского с точки зрения теологии Кризиса. Бруннер в Цюрихе предпринял резкое, часто опрометчивое нападение на Шлейермахера и мистику. Радикально критический поборник Нового Завета Бультман в Марбурге резко отрицает либеральную теологию с точки зрения Барта. В маленьком сборнике проповедей берлинский пастор Дэн дает мощное изображение религиозного содержания этого движения. На философов различных направлений также повлияла проповедь Барта, по-видимому обеспечившая философии полную свободу от всякой теологии. Общее воздействие этого движения необозримо. Главным образом им было охвачено

и нередко даже фанатизировано юное поколение богословов, равно как и многочисленные кружки молодежи.

Однако немало было и противоположных течений. Либерализм прошлого периода высказал свое отрицание, главным образом устами Гарнака.

С позитивной стороны напал на основной принцип диалектики Барта молодой систематик Альтгауз, равно как и известные специалисты по изучению Лютера, Холль и Хирш, рассматривавшие его с этически окрашенной точки зрения. На почве религиозной философии, стоящей под влиянием Рудольфа Отто и Шеллинга позднейшего периода, автор этой статьи пытался выработать теологические границы своей теологии, несмотря на широкое согласие с основами религиозной позиции Барта. При этом им руководил интерес к религиозно-социалистическому источнику этого движения, который все больше отодвигался на задний план и отчасти превратился даже в свою противоположность. Но и самые эти нападения свидетельствуют о величии и значительности духа, руководящего этим движением. Оно все еще является наиболее сильным и, для ближайшего будущего, наиболее важным элементом современной протестантской теологии.

II. СИСТЕМАТИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Отличительной чертой диалектической теологии – более чем всякой другой – является ее постижение Идеи Бога. Исходя из этой Идеи, мы дадим наш систематический обзор, и при этом только позитивно, без примеси критических рассуждений.

В Идее Бога, как ее понимает Барт, жива вся мощь и сверхмировое величие кальвинистского богопонимания. Всякое соприкосновение между Богом и миром, всякое непосредственное созерцание божественного в природе и истории, всякое обладание Богом в обрядах или мистике оспаривается самым резким образом. Между Богом и миром есть *«пустое пространство»*, скрывающее Бога от взоров людских, делающее невозможным, чтобы человек как таковой лицезрел Бога и говорил о нем. Перед лицом этой непознаваемости и совершенной потусторонности Бога идея сотворения мира отступает. Мы ничего не знаем об изначальном творческом замысле Бога. Понятие сотворения мира не говорит нам ничего, кроме того, что мы – творение и как таковое вполне отделены от Творца. Идея сотворения удаляет от Бога как наше существова-

ние, так и существование всего мира, вместо того, чтобы соединить его с Ним.

Между Богом и миром стоит Грех или, по разумению Барта: Суд. Мир находится под судом, *под властью Кризиса*, как гласит ставший знаменитым термин. Все показания о состоянии человека поэтому не что иное, как показания о том, что он находится под властью *Кризиса*. Это слово, получившее на послевоенном литературном языке чуть ли не значение *лозунга*, обретает в данном религиозном обсуждении совершенно новое измерение вглубь: Кризис не тождественен больше с поворотом времени, хотя и это бывает; прежде всего и по существу Кризис есть суд вечности над временем, над всеми временами и всем временным преходящим. Возвешение Суда обращается в две стороны: в сторону автономной культуры и в сторону религии.

Под автономией разумеется самовозвеличение человека, попытка жить в своих собственных формах и в них быть непосредственно чем-либо пред Богом. Теоретический и практический гуманизм есть проведение в жизнь автономии человека. Гуманистический идеал, классически проведенный у Гёте и в немецком идеализме, стоит в резком противоречии к реформаторскому провозвестию, в котором автономия человека рассыпается в прах перед Величием Бога. В рассуждении о Лютере на первый план выдвигается борьба его с Эразмом, как прообраз этого противоречия.

Гегель и философия тождества представляются не чем иным, как противобожественным, человеческим «Надмением». Каждой попытке непосредственно лицезреть Бога на человеческом плане противопоставляется требование не видеть тут ничего, решительно ничего, кроме Суда над человеком. Романтика также всецело отрицается. Ведь и в ней сделана попытка непосредственно объять Божественное в формах эстетически преображенной действительности. Это относится не только к теоретически созерцательной, но и к практически созидательной романтике.

«Порывистая чрезмерность в послевоенных духовных течениях» основана на вере, что можно достигнуть более божественного состояния общества, что грядет нечто более святое, нежели буржуазия с войной и капитализмом. Всюду, где возникают эти надежды – в движении молодежи и в социализме, в экспрессионизме и в национальной романтике, – они подпадают под власть Кризиса. Вся совокупность истории с ее неоспоримыми высотами и падениями относится к области дел человеческих. В истории только человек. История есть задание человека. Но

пусть человек не мнит, что ему дано лицезреть или постигнуть Божественное в каком-нибудь периоде истории настоящего или будущего.

Для автономии человека допустимо лишь одно как теоретическое, так и практическое направление, а именно направление критическое. Теология Кризиса имеет естественную склонность соединяться с критической философией. Что философия может быть только критической – это есть принцип всего движения, приближающий его к философскому критицизму, в самой философии уже в широкой мере преодоленному. То же самое можно сказать и о практической сфере. Критические движения, как, например, социализм, но вместе с тем и критика социализма, принимаются и утверждаются, но лишь постольку, поскольку они принимают Кризис и над самим собою. Понятие границ, как в философском, так и в этическом отношении, играет большую роль. Высочайшее достижение культуры заключается в установлении своих собственных границ.

Если, таким образом, культуру всесторонне подвергнуть Кризису и принять в ней лишь то, что имеет критический характер, то Суд, т. е. божественное «нет», имеет не меньшее, но, напротив, еще большее значение для религии. Понятие религии звучит у Барта очень своеобразно. Религия есть человеческая возможность, человеческая попытка прийти к Богу. Все величие и все глубоко-мыслие религии можно, в сущности, отнести в область автономии; все это не что иное, как формы человеческого «самовеличия». Это особенно относится к мистике. Ее считают техникой, с помощью которой человек пытается постепенно соединиться с Божеством. При этом забывается непреодолимое расстояние, необъятное пустое пространство между Богом и человеком. В действительности мистика не выходит за пределы человеческого. Мистик остается в самом себе, а чувство обладания Богом – не что иное, как заблуждение. Заблуждение это особенно опасно, ибо оно ведет к тому, что человеческое «надмение» вырастает далеко за пределы гуманистической автономии и само чувствует себя обожествленным. А против этого особенно страстно восстает провозвестие Суда. Не только мистика, но и вся религия вообще поставлена под власть Кризиса, и не только религия языческая, но точно так же и христианство. Ибо и христианство как таковое есть часть истории человечества, есть человеческая возможность. И оно не может похвалиться, что обладает Богом. Да и Св. Писание, и Новый Завет, на котором оно зиждется, и исторический Иисус – все это религия в

смысле дел человеческих. Тут нет ни одной точки, которая могла бы избежать Кризиса.

Речь, следовательно, идет не о недостаточности христианства и христианских Церквей; эта недостаточность разумеется сама собою. Напротив, кризис наступает именно там, где Церковь проявляется во всем своем совершенстве, где она действительно воодушевлена живой религией и где она распространяет живое благочестие. Речь идет не об обычных, дешевых, хотя и правильных нападках на Церковь, а о нападении Бога на нее там, где кажется, будто она Ему ближе всего. Поэтому все церковно-реформаторские движения, всякое попечение о душах и вся работа Церкви – особенно там, где она переходит в область культуры, – если и не отрицается, то во всяком случае, обесценивается. Все достижения этой работы – путем ли культурной реформы, социального попечения или религиозного пацифизма – ничего общего с Царством Божиим не имеют, даже если бы они, с человеческой точки зрения, и приносили огромную пользу. Если «надмение» мистики заключается в том, что она хочет слиться воедино с Богом, то «надмение» Церкви заключается в том, что она смешивает свои дела с делом Божиим и предъявляет притязание на построение Царства Божьего. Однако Царство Божье, как и сам Бог, есть величина исключительно потусторонняя.

Этого нельзя обойти, даже если мы скажем, что Царство Божье есть внутри человека. Как церковный активизм, так и индивидуальное благочестие подвластны Суду. Благочестие, как религия, относится к области поступков и дел человеческих, а на основании их нельзя иметь никаких притязаний перед Богом. Нет религиозного качества, на которое можно было бы сослаться, нет религиозного переживания, на которое можно было бы положиться, нет религиозного опыта, на который можно было бы с уверенностью опереться. Есть только одно: постоянное потрясение, постоянное осознание нашего положения перед Богом, положения нашей подсудности пред Ним. Тем самым и религиозная сфера в ее целом подчинена Кризису. Культура и религия, «язычники и иудеи», осуждаются на одинаковое «нет». Не существует человеческих путей, чтобы избежать такого положения человека.

А между тем один путь существует – путь Божественного Откровения. Но этот путь не осязаем и не постигаем, он не созерцаем, не произведен и даже не умопостигаем; этот путь есть абсолютный парадокс. Откровение есть то, вполне неожиданное, чего нельзя включить в историю религий, то, чего никакой апологетикой не-

нельзя обосновать и никакой полемикой нельзя опровергнуть. Это единое, неповторяемое, *контингентное*, помимо всякой общезначительности постигаемое. Откровение разбивает автономию. Ибо в нем наши человеческие возможности встречаются с Возможностью Божественной, для нас, людей, невозможной. Эта возможность идет нам навстречу в образе человека, единого, отдельного, заставляя нас отказаться от всякой всеобщности и захватывая нас там, где речь идет о нашем бытии или небытии. Вследствие несозерцаемости откровения было бы бессмысленно прибегать к историческим процессам для доказательства или опровержения его, ибо и исторические процессы принадлежат к человеческим возможностям. Радикальная историческая критика именно и показывает, как трудно с этой стороны ближе подойти к подлинному характеру Откровения. Но столь же неправильно будет, если мы дадим Откровению испариться в Идее; Откровение есть подлинно историческое событие, совершившееся на определенном месте, в определенное время, с определенными людьми и возведенное одной определенной книгой – Библией.

Этот характер Откровения обуславливает также и характер благочестия. Откровение есть вера и не что иное как вера. Оно не есть созерцание, ибо Откровение несозерцаемо, оно не есть мышление, ибо Откровение не производимо. Оно не есть опытное переживание; ибо Откровение вне нас. Откровение есть вера, стало быть, прыжок, отважный поступок или, лучше сказать, поведение, являющееся не нашим поведением, не соответствующее никакой человеческой возможности, лежащее по ту сторону нашей действительности. Направление этой веры безусловно потустороннее. А потустороннее, отличное и отделенное от нас, мы лицезреем в образе грядущего. Всякая вера есть надежда. Ибо надежда обращается к тому, чего у нее нет.

Потусторонность объекта веры выражается в образах грядущего, кончины мира, Воскресения. Поэтому Барт ставит Воскресение Христово в центр; не как событие во времени (всякий вопрос по этому поводу представляется ему лишенным смысла), а как завершающее Действие Божье, как нечто, для человека попросту немыслимое, невозможное. Для Церкви из этого вытекает лишь одно задание: возвешение Слова, Слова о Суде и о Воскресении. Все остальное не касается Церкви как таковой. Возвешение Слова – ее обязанность, и как таковую она должна исполнять ее трезво и не переоценивая себя, не мечтая о том, будто она, Церковь, есть Царство Божье или создает его. А мирская жизнь пусть следует

своим собственным законам. Религиозной этики не существует. Мы должны вести себя трезво, по существу дела, постоянно имея в сознании Суд и с надеждой ожидая грядущего; в этом единое потребное.

III. КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Выдающееся значение диалектической теологии основано на той силе, с которой она по-новому и столь мощно выразила основной принцип протестантизма - оправдание только единой верой. При этом она развернула пророческую и столь потрясающую силу, какую уже давно не знало ни одно теологическое направление. Благодаря своему радикально-протестантскому направлению, она раскрыла истинный смысл протестантского протеста против религии, покончив тем самым с целым рядом половинчатостей. Вместе с тем она имела возможность нанести либеральной теологии решительный религиозный удар, однако при этом признавая за ней научные заслуги. Она могла воспроизвести последнее содержание реформаторской веры, не будучи принужденной прибегать к половинчатостям и компромиссам обычной позитивной теологии. Она была словно освежающей бурей, пронесшейся по отчасти омертвевшим ветвям протестантской теологии всех направлений и проложившей путь к новой жизни. Главным образом для последнего поколения молодых богословов возвешение Барта явилось и потрясением, и освобождением, а часто и решающим религиозным толчком.

Однако в этом изложении нельзя не сказать и критического слова. В итоге мы можем сказать, что невозможно возвешать или воспринимать Божественное отрицание, Божественное «нет», без Божественного утверждения, без «да». Ибо, поскольку это отрицание притязает быть истиной, в возвешении уже заложено утверждение, «да», по отношению к самой этой истине; а слыша это «нет», поскольку она есть прямая установка к Богу, мы не можем не слышать и «да» по отношению к правильности самой установки. Правда, диалектику можно уничтожить диалектическим путем, т. е. словами, но в действительности ее уничтожить нельзя. Поскольку она налицо, она имеет право на утверждение, на «да», у которого никакими диалектическими уверениями нельзя отнять значимости. То же самое можно пояснить и на понятии веры: можно, конечно, сказать, что вера есть невозможная возможность, что она стоит по ту сторону от меня, что я верую в мою веру или тому

подобное; однако всегда и неизбежно будет так, что верую или не верую – «я»; следовательно, эта противоположность существует в реальности посюсторонней, людской, а не в трансцендентном мире. Неправильно, конечно, веруя, обращать внимание на свою веру; вера обращает внимание только на Бога и на Его Дела. Но теологический акт не есть акт веры, а наблюдение за этим актом; нельзя смешивать одно с другим.

Поэтому мы не правомочны видеть в актах веры только элемент надежды, а объект веры олицетворять в образе грядущего конца. Ибо есть верующее обращение к Богу, как к первоисточнику, стало быть в образе прошлого; и есть обращение к Богу как к существу близкому нам, стало быть в образе настоящего. Все три направления времени имеют силу, творящую образы и обращающую нас к Вечному, при условии, чтобы во всех трех направлениях удерживалась безусловная потусторонность Бога, то есть невозможность лицезреть его и обладать им иначе, как парадоксально, то есть через безусловное отрицание.

Из этой принципиальной критики односторонне отрицательной диалектики (которая в этом отношении, собственно говоря, не заслуживает даже названия диалектики) вытекает ряд заключений, которые направлены не столько против основного религиозного намерения, сколько против теологического проведения диалектической теологии. Недопустимо воспринимать идею творения только отрицательно. Вещи не могут настолько отрицать свой первоисточник, чтобы даже не указывать больше на него. То же самое можно сказать о человеке и об истории. Автономия отнюдь не должна быть только «надмением», она может быть также признанием и исполнением божественно естественных законов, носителей существующего. И религия отнюдь не должна быть только человеческой возможностью; она может быть также верующим ответом на божественную возможность, на Откровение. Она не должна быть, но она может быть этим. Как могла бы иначе распространяться в истории весть об Откровении? И самое Откровение нельзя просто изолировать во времени. Иначе оно станет определенной эпохой, частью истории, которая лишь постольку созерцаема, поскольку можно определить годы ее временного появления. Но тем самым приносится в жертву диалектический принцип. И уже теперь бывает так, что ортодоксальная вера пользуется диалектической теологией для своего очень не диалектического учения об исторических фактах спасения, об авторитете Священного Писания, о вдохновленном каноне, о значительности

догмата Древней Церкви и т. д., – ссылаясь при этом на изречения своих представителей, отчасти весьма доказательные. Но это должно быть рассмотрено как безусловно неудачное развитие всего движения. Ибо оно ведет к новым человеческим и церковным фиксациям, стоящим в резком противоречии к исходной точке.

Для практического поведения в области религии и культуры диалектическому воззрению также нужны будут некоторые ограничения. Ведь церковное возвешение Слова должно быть внятным. Но для того, чтобы оно было внятно, потребны не только слова и мысли, но и дела, и воззрения, общения и конкретные положения – такие, которые являлись бы указаниями на потустороннее, а не только указанием на себя и свою конечную форму. Тем самым и культура становится непосредственно важной для веры. Не безразлично, какого рода ее автономия: приходится ли ее признать «надменной» или же преисполненной послушания и готовности к восприятию Вечного; и если даже правда, что культура и религия не суть Царство Божье, то они все-таки и не противоречат ему. Царство Божие проявляется и в культуре, и в религии – и та, и другая живут им, – но, конечно, лишь как вечно грядущим, никогда не сущим, никогда не постигаемым.

Движение Барта принадлежит к великим событиям в истории протестантской теологии: да, в некотором смысле оно по значению своему даже уходит за пределы теологии – и это наиболее сильный элемент в нем. Правда, его теологические границы ясно очерчены, но важнее границ внутренняя мощь движения, ибо оно преисполнено сознанием того, что больше теологии, больше благочестия, больше культуры и Церкви, и перед чем отрицание всего поименованного должно быть нашим первым и незыблемым долгом.

Научное издание

**СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ:
НЕМЕЦКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ
XX века**

Тексты с комментариями

*Художественное оформление Долгова Т. М.
Верстка Комарова Е. В.
Корректор Оскоцкая К. В.*

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., 23, корп 5а
E-mail: verlag@pstbi.ru

Подписано в печать 12.11.2009. Формат 60 x 90/16
Объем 34,5 печ.л. Тираж 500 экз. Заказ № 90614.

Некоммерческое предприятие Типография Московской Федерации профсоюзов
129010, г. Москва, Протопоповский пер., д. 25, стр. 1.
Тел.: (495) 688-66-10, тел./факс: (495) 688-62-19
E-mail: mfp-t@mail.ru



За время своего существования университет развернул подготовку по многим государственным направлениям и специальностям. В его стенах можно получить высшее богословское, гуманитарное, педагогическое образование. Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет готовит специалистов в области православного богословия и истории Церкви, преподавателей Закона Божия, богословских и церковно-исторических дисциплин, миссионеров, катехизаторов, лекторов. Высокий уровень гуманитарного и педагогического образования (признанный государством) позволяет получать профессиональную квалификацию в области истории, русского языка и литературы, иностранных языков, выпускник университета может стать учителем начальной школы, преподавателем православной гимназии или средней школы, специалистом по переводу святоотеческого наследия и произведений церковных писателей христианского Востока. Желая служить Церкви через приобретение творческой профессии могут стать специалистами в области христианского искусства, иконописцами, монументалистами, реставраторами, мастерами церковного шитья, регентами, певчими, преподавателями церковно-певческих школ.

Вечернее отделение Университета было сформировано на основе вечерних Богословско-катехизаторских Курсов, успешно работавших в течение двух лет на общественных началах. Дневное отделение начало свою работу с сентября 1992 г., заочное (экстернат) с октября 1993 г. На всех факультетах Университета есть подготовительные отделения.

Обучение на Богословском и Миссионерском факультетах построено по принципу соединения традиционного богословского образования с гуманитарным. Учебный план включает все основные богословские дисциплины. В то же время, преподается всемирная и русская история, читается большой курс истории зарубежной и русской философии. Большое внимание уделяется древним и новым иностранным языкам, на изучение языков у студентов младших курсов уходит до 40% учебного времени. Иностранный язык изучают все студенты гуманитарных факультетов. Изучение церковно-славянского языка обязательно для всех студентов очного и заочного отделения. Всего в Университете на разных отделениях преподается 12 языков.

Лекционные и семинарские занятия проходят в МГУ, и в зданиях Университета на Новокузнецкой улице, на территории Николо-Кузнецкого храма, Троицкого храма на Пятницкой ул., На Озерной улице и на Поклонной горе. Некоторые занятия проходят в помещениях при храме Воскресения в Кадашах и свт. Николая в Кленниках (не считая занятий в художественных мастерских и индивидуальных занятий на факультете Церковного пения). Университет имеет 6 иконописных мастерских, 2 мастерских мозаики и фрески, 3 мастерских церковного шитья, 1 мастерскую по реставрации икон. Библиотечный фонд составляет 54 000 единиц.

Студенты Университета проходят практику по своей специальности.

Обучение на старших курсах предполагает участие в научной работе. Значительное место в научной жизни Университета занимает исследовательская работа по истории Русской Православной Церкви XX в. По результатам этих исследований опубликовано несколько книг, в том числе сборник документов «Акты Святейшего Патриарха Тихона», справочно-биографическое издание «За Христа пострадавшие», «Следственное дело Патриарха Тихона».

Ежегодно Университет принимает участие в нескольких десятках конференций, как всероссийских, так и международных. Широкую известность приобрела университетская Ежегодная Богословская конференция, в которой принимают участие преподаватели и сотрудники Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, а также других духовных учебных заведений Русской Православной Церкви и братских Православных Церквей, представители академических институтов, университетов, архивов, библиотек, специалисты по церковному искусству.

Актный день Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета по традиции проводится 18 ноября — в день избрания св. Патриарха Тихона на Патриарший престол. В этот день в университетском храме Живоначальной Троицы на Пятницкой ул. совершается архиерейская служба, на Торжественном Акте в стенах МГУ им. Ломоносова выступают гости ПСТГУ, вручаются дипломы выпускникам.

Широкие международные связи Университета позволяют лучшим студентам проходить стажировку в зарубежных учебных заведениях.

СКОРО ВЫЙДЕТ В СВЕТ

Ваганова Н. А.

**Учения о Софии Премудрости
и софиология прот. Сергия Булгакова**

Монография посвящена исследованию истории социологических учений от мифологических представлений древности до середины XX в. и их отражение в софиологии прот. Сергия Булгакова