

Ганс Кюнг  
ВЕЛИКИЕ  
ХРИСТИАНСКИЕ  
МЫСЛИТЕЛИ

270  
КЮН  
1111

Ганс Кюнг  
ВЕЛИКИЕ  
ХРИСТИАНСКИЕ  
МЫСЛИТЕЛИ



миф, религия, культура

**Hans Küng**

**GROßE  
CHRISTLICHE  
DENKER**

Piper  
München-Zürich  
1994

**Ганс Кюнг**

**ВЕЛИКИЕ  
ХРИСТИАНСКИЕ  
МЫСЛИТЕЛИ**

Руководитель проекта  
кандидат философских наук  
*Д. М. Носов*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Inter Nationes (Бонн)  
и немецкого культурного центра и.м. Гете (Москва)*

Издательство  
«АЛЕТЕЙЯ»  
Санкт-Петербург  
2000



ББК 27-056.4  
УДК 87.37г  
К 99

Ганс Кюнг.  
К 99 Великие христианские мыслители / Пер. с нем.  
О. Ю. Бойцовой. — СПб.: Алетейя, 2000. — 442 с.  
ISBN 5-89329-229-4

Ганс Кюнг — один из известнейших западных теологов XX века, руководитель Института экуменических исследований Тюбингенского университета. Поставив перед собой задачу создания общехристианской концепции, он последовательно разрабатывает ее на протяжении всей своей деятельности. В результате Кюнг вступил в конфронтацию с Ватиканом: в 1979 году Конгрегация по делам веры официально заявила, что он не может считаться католическим теологом. Настоящая книга — первый опубликованный в России труд этого неоднозначного мыслителя. Здесь Кюнг предпринял попытку свести всю историю развития христианской теологии (и католической, и протестантской, и православной) в единую схему и использовал для этого парадигмальный подход. Несмотря на всю серьезность рассматриваемых проблем, во многом благодаря легкости стиля в сочетании с поразительной эрудицией автора, книга будет интересна широким кругам читателей в нашей стране.

ББК 27-056.4  
УДК 87.37г

*Данное издание выпущено в рамках программы  
Центрально-Европейского Университета «Translation  
Project» при поддержке Центра по развитию  
издательской деятельности (OSI — Budapest)  
и Института «Открытое общество.  
Фонд содействия» (OSIAF — Moscow).*

ISBN 5-89329-229-4



- © Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 г.
- © Г. Кюнг, 1994 г.
- © О. Ю. Бойцова, перевод, вступительная статья, составление именного указателя, примечания, 2000 г.

## ОПАЛЬНЫЙ КАТОЛИК, ИЩУЩИЙ ЕДИНСТВА

В нашей стране имя швейцарского теолога Ганса Кюнга не очень известно. Скорее всего, лежащая перед читателем книга окажется первым опубликованным в России трудом этого весьма неоднозначного мыслителя. А всего он написал около тридцати пяти книг, причем значительно более объемных, чем эта. Его труды сразу же становились бестселлерами, хотя и не имели ничего общего с детektивами или любовными романами. Напротив, в своих сочинениях Кюнг рассматривал очень серьезные, «скучные», как принято считать, темы — будь то структура церкви и этика христианского поведения или основные принципы теологии и проблемы межконфессионального диалога.

И тем не менее книги, вышедшие из-под его пера, были переведены более чем на десять языков мира и обрели как восторженных почитателей, так и непримиримых противников во многих странах. Быть может, причиной тому легкий, почти беллетристичный стиль, довольно неожиданный для произведений такого жанра, или поразительная эрудиция, неназойливо дающая о себе знать в каждом тексте, или интригующая манера постановки и решения «вечных» проблем, или нетра-

диционные, иногда скандальные выводы — а может, и все это вместе взятое. Так или иначе, теолога давно окрестили «феноменом», и на раскрытие тайны «феномена Кюнга» потрачены усилия немалого числа западных аналитиков. Да и в нашей стране он не остался без внимания — упоминание о Кюнге можно встретить в любом мало-мальски серьезном исследовании, посвященном католическому модернизму и неомодернизму, современной западной религиозной теологии и философии.

Ганс Кюнг родился 19 марта 1928 года в швейцарском городе Зурзее. В двадцать лет, после окончания кантональной гимназии в Люцерне, он поступил в Папский Григорианский университет в Риме. Сначала Кюнг штудировал философию и по завершении учебы в 1951 году защитил дипломную работу, посвященную атеистическому гуманизму Сартра. Следующие пять лет он посвятил изучению теологии в том же университете, затем продолжил теологическое образование в Парижском Католическом институте, а в 1954 году принял сан.

Необходимо помнить, что годы интеллектуального становления швейцарского теолога приходятся на понтификат Пия XII. В эти годы в Ватикане безраздельно господствовал традиционализм и авторитаризм, и любые идеи о возможности реформирования католического учения и церкви встречали самый жесткий отпор. Так, было резко осуждено модернистское течение, получившее название «новая теология», его основные вдохновители (по большей части работавшие во французских университетах) были отстранены от преподавательской деятельности. Поэтому не удивительно, что полученное Кюнгом образование было строго выдержано в духе официальной доктрины католической церкви. И все же именно в это время он попадает под влияние католических модернистов, таких, как Анри Бойгар и Ив Конгар.

Кюнг заинтересовался идеей обновления католицизма на основе принципов раннего христианства, за которую ратовали опальные представители «новой теологии». Ведь возврат к истокам христианской веры мог привести к преодолению раскола церковью, а проблему объединения всех христиан он всегда считал важнейшей. Это неудивительно прежде всего потому, что Кюнг родился и вырос в стране традиционно биконфессиональной, где сосуществование католицизма и протестантизма является не столько умозрительно-теологическим вопросом, сколько насущной проблемой повседневной жизни. Изначально сделав выбор в пользу католицизма, Кюнг, однако, всегда внимательно относился к протестантизму. Его увлекал и процесс сопоставления тех ответов, которые обе конфессии давали на один и тот же вопрос, и поиск точек их соприкосновения, и выявление причин и глубины разногласий.

Не стоит забывать, что такие изыскания выглядели весьма сомнительными в условиях, когда межконфессиональные отношения были более чем прохладны. В те времена Ватикан занимал резко негативную позицию по отношению к протестантизму, считая его «мнимой религией», которая «на тысячу миль отстоит от единственно подлинной Церкви Христовой». О движении навстречу друг другу в целях воссоединения «разлученных братьев» и речи идти не могло: от протестантов требовалось полное раскаяние в собственных заблуждениях и смиренное возвращение в лоно римского католицизма. Официальные документы Ватикана категорически запрещали католикам участие в экуменическом движении. Рим отказывался от предлагаемого протестантскими организациями диалога на протяжении десятилетий — лишь в 1961 году католические представители были делегированы на ассамблею Всемирного Совета Церквей.

И все же диалог с представителями других конфессий как путь достижения единства христианства занял приоритетное положение в теоретической и практической деятельности Кюнга. Первым явным свидетельством этого оказалась докторская диссертация по теологии, которую Кюнг защитил в феврале 1957 года. Эта работа, носившая заглавие «Оправдание. Учение Карла Барта и католическое сознание» и посвященная сравнительному анализу официальной католической доктрины и взглядов ведущего протестантского теолога того времени, была написана на латыни. Но она получила столь значительный резонанс, что через некоторое время ее издал, уже на немецком языке, влиятельный католический теолог Ганс Урс фон Балтазар, а сам Карл Барт написал к ней предисловие.

Следующим шагом стало вступление Кюнга в том же 1957 году в члены Международной католической конференции по экуменическим вопросам, к которой официальные римские власти относились более чем настороженно.

1957 год вообще стал переломным для Кюнга: учеба завершена, основные пристрастия и приоритеты в теологической деятельности определены, и новоиспеченный доктор теологии приступает к самостоятельной деятельности. Кюнг начинает свою пастырскую деятельность в качестве викария одной из церквей Люцерна, сочетая ее с чтением лекций по теологии в Регенсбурге. Он принимает участие в деятельности Рабочего сообщества германоязычных специалистов по догматике и фундаментальной теологии, где знакомится со многими ведущими идеологами и деятелями церкви. Столкнувшись с реальной ситуацией в католической церкви, Кюнг очень скоро приходит к выводу, что эта организация «не соответствует своей божественной

сущности» и нуждается в радикальном обновлении. Его мысли теперь всецело отданы выработке программы реформы католицизма.

В 1959 году по совету одного из мэтров католического модернизма Карла Ранера Кюнг решает переехать в Германию. Он занимает должность ассистента кафедры догматики на католико-теологическом факультете Мюнстерского университета одновременно продолжает пастырскую деятельность, становясь духовником одного из местных колледжей.

В это время в католицизме происходят важные изменения. В 1958 году избран новый папа — Иоанн XXIII. Новый понтифик выступил с заявлением о необходимости приблизить церковь к реалиям современного мира и уже в следующем после своего избрания году объявил о созыве II Ватиканского собора. По мысли папы, этот собор должен был пройти под лозунгом обновления церкви и воссоединения христианства.

Кюнг с восторгом воспринял перемену курса Ватикана. Он пишет книгу «Собор и воссоединение», в которой предлагает свою концепцию реформы. Он верит в то, что грядущий собор «сверху» проведет необходимые преобразования и вернет католицизму его подлинную сущность, осуществив демократизацию внутрицерковной жизни. Программа Кюнга предусматривала, в частности, расширение самостоятельности местных церквей, углубление и расширение прав епископата, упрощение и децентрализацию церковной администрации, изменение семейного права и отмену обязательного безбрачия духовенства, отказ от жесткой цензуры и обеспечение ведущей роли специалистов-теоретиков в выработке решений, связанных с определением курса церкви.

В 1960 году, в том самом году, когда появилась книга «Собор и воссоединение», Кюнг переходит в Тюбин-

генский университет. Теперь уже в качестве профессора фундаментальной теологии он неустанно пропагандирует свои идеи во всех странах мира, выступая в прессе и защищая свою программу на многочисленных конференциях и семинарах. Эти усилия не пропали даром: Иоанн XXIII назначил тридцатичетырехлетнего теолога официальным консультантом собора.

Во время работы собора, продолжавшейся с 1962 по 1965 год, карьера Кюнга шла в гору. В 1963 году в Тюбингенском университете формируется новая структура — Институт экуменических исследований. Кюнг становится главой этого института, одновременно получив вновь образованную кафедру догматики и экуменической теологии на теологическом факультете.

Но в это же время начинает назревать конфликт с Ватиканом. К открытию собора Кюнг приурочил выход в свет своей книги «Структуры церкви». Она была воспринята далеко не однозначно, и лишь благодаря поддержке папы автору удалось избежать крупных неприятностей.

Деятельность в качестве консультанта также оказалась неудачной. Программа реформ, предложенная Кюнгом, была воспринята как слишком радикальная. Его надежды на католический форум не оправдались — собор занял более умеренную позицию, большинство выступало за осторожное приспособление к современному миру, не могло быть и речи о том, чтобы ставить под вопрос иерархические структуры церкви. В итоге принятые II Ватиканским собором после ожесточенной борьбы между консерваторами и обновленцами документы, регламентирующие процессы модернизации, не удовлетворили ни тех, ни других. Консерваторы считали, что собор зашел слишком далеко, обновленцы же были разочарованы умеренностью реформ.

К числу последних, так называемых критических католиков, принадлежал и Ганс Кюнг. Он резко прореагировал на ход дебатов на соборе. После активных выступлений на первых двух сессиях Кюнг в 1965 году прервал свое участие в третьей сессии и выступил с негативной оценкой работы собора.

Резкость не прошла незамеченной, тем более что на папском престоле Иоанна XXIII, доброжелательно относившегося к швейцарскому теологу, уже в 1963 году сменил Павел VI, еще в бытность кардиналом с явным неудовольствием воспринимавший вольности чересчур активного молодого реформатора. Поэтому неудивительно, что в послесоборное время, когда руководство церкви все меньше стремилось к широкомасштабной модернизации, росли и противоречия между взглядами Кюнга и позицией официального Ватикана. Кюнг любое противодействие реформированию церкви или ограничение размаха модернизации воспринимал как предательство интересов католицизма. Поэтому в последующих публикациях он все более жестко высказывается о неспособности церковных иерархов конструктивно решить животрепещущие проблемы, стоящие перед конфессией.

Одновременно Кюнг пытается осмыслить причины провала программы модернизации «сверху». Неудачу попытки реформирования католицизма на соборе он объясняет тем, что теория оказалась не способной предложить основанную на общехристианских принципах модель церкви, приемлемую для всех конфессий. Поэтому Кюнг всерьез приступает к детальной проработке концепции церкви. Он издает такие работы, как «Церковь» (1967), «Что такое церковь?» (1970), «Непогрешим? Это вопрос» (1970), «Указатели пути в будущее: программа для более христианской церкви» (1980).



Желая определить теоретические основы диалога между христианскими конфессиями, диалога, способного привести к воссоединению «разлученных братьев по вере», Кюннг приходит к выводу, что всем христианам необходимо отказаться от взаимных упреков и обвинений, осознать несовершенство формулировок истин веры, принятых в рамках отдельных конфессий, и вычлениить собственно христианское начало, присущее всем течениям в христианстве. А от всего, мешающего воссоединению христианства, нужно освободиться.

В католицизме помехой воссоединению служит прежде всего догмат о непогрешимости римского папы. Поэтому католическая церковь должна признать этот догмат ошибочным и решительно отказаться от него. Кюннг выдвинул детально проработанную критику концепции непогрешимости и благодаря этому стал известен во всем мире как борец против римского абсолютизма.

Свою позицию в вопросе о непогрешимости римского папы Кюннг излагал во многих своих работах, но наиболее остро он сформулировал эту проблему в книге «Непогрешим? Это вопрос», приуроченной к столетнему юбилею провозглашения соответствующей догмы. Книга сразу стала сенсацией, вокруг нее разгорелись жаркие споры.

Ватиканская Конгрегация по делам веры начала процесс против этой работы Кюннга, усмотрев в ней покушение на основы теологии — на признание истинности учения, сформулированного в догматах, определениях соборов и папских энцикликах. Против изложенных в ней идей решительно высказались немецкая и итальянская епископальные конференции. Позиция Кюннга показалась чересчур радикальной и многим католическим модернистам, в частности, Ранеру, заявившему,

что Кюннг вышел за пределы католицизма, поставив под вопрос системообразующие принципы этой конфессии.

Но появились и горячие приверженцы позиции Кюннга. Через два месяца после начала инквизиционного процесса триста католических и протестантских теологов германского и англосаксонского ареала заявили о своей солидарности с дерзким модернистом. Швейцарский епископат собрал около двадцати тысяч подписей под заявлением против преследования теолога и направил в Рим специальную делегацию, чтобы защитить автора скандальной публикации. Процесс удалось прекратить. Но это означало не примирение противников, а лишь отсрочку конфликта.

В послесоборное время конфликты с Ватиканской Конгрегацией по делам веры происходили по поводу почти всех крупных работ Кюннга. Ватикан постоянно обвинял его в расхождении с официальной доктриной церкви. Только заканчивалось разбирательство, связанное с одной книгой, как сразу же возбуждалось дело против новой публикации.

Впервые Кюннг обратил на себя внимание римской цензуры еще в 1957 году, когда была опубликована его диссертация: в тот год на него было заведено специальное досье. В 1963 году, после избрания на папский престол явно не благоволившего Кюннгу кардинала Монтини, Конгрегация по делам веры выступила против опубликованной годом раньше книги «Структуры церкви». Кюннгу пришлось оправдываться, и лишь через год процесс удалось прекратить, но до взаимопонимания было далеко. Процесс против выпшедшей в 1967 году книги «Церковь» продолжался около восьми лет, разбирательство по поводу «Непогрешим?» — пять. Трехгодичное обсуждение книги «Быть христианином» (1974) завершилось полным осуждением изложенной в ней позиции.



Но именно в разгар процессов, которые вел Рим против Кюнга, его книги находят почитателей во многих странах мира. Однако сам теолог не очень озабочен нападками Ватикана. Он воодушевленно берется за все новые и новые темы, активно пропагандирует свои взгляды, ежегодно выступает с лекциями на разных континентах, принимает участие в теологических конференциях и семинарах и пишет, пишет, пишет. Одна за другой выходят в свет «Вочеловечивание Бога» (1970), «Свобода христиан» (1971), «Быть христианином» (1974), «Для чего нужно богослужение?» (1976), «Можно ли еще сегодня верить в Бога» (1977), «Существует ли Бог?» (1978)...

Кюнг становится одной из известнейших фигур католического мира. Все признают, что ни один теолог послевоенного времени не смог так сильно взволновать и поляризовать общественное мнение, как он. Именно в эти годы Кюнг становится почетным доктором двух католических (Миссурийского и Чикагского) и двух евангелических (Калифорнийского и Глазговского) университетов. Растет популярность четырех издаваемых им журналов, в которых печатаются ведущие теологи мира, принадлежащие к различным конфессиям.

За эти годы Кюнг уже почти завершил выработку целостной системы, охватывающей практически все вопросы теологии. Несмотря на напряженные отношения с Ватиканом, он не утратил надежды на то, что в Риме в конце концов прислушаются к голосу разума и поймут, что именно такая теология, которую предлагает Кюнг, нужна католической церкви. Теперь он уже стал более позитивно отзываться о постановлениях II Ватиканского собора, считая их мощными импульсами в деле обновления церкви и призывая папскую администрацию вспомнить о принятых, но так и не реализованных решениях.

Надежда на нормализацию отношений с Римом вновь появилась после смерти Павла VI. В марте 1979 года Кюнг опубликовал открытое письмо вновь избранному папе Иоанну Павлу II, озаглавив его «Верните церкви свободу!». Через прессу Кюнг предложил свои услуги в качестве консультанта по актуальным вопросам церковной жизни. Но эти проявления доброй воли со стороны опального теолога остались без внимания Рима. Иоанн Павел II оказался еще более консервативно настроенным, чем предыдущий понтифик, и не считал необходимым поощрять модерниста. И Кюнг пошел на обострение конфликта.

В октябре того же года в ряде европейских газет появилась его статья «Один год Иоанна Павла II» с резко негативной оценкой деятельности нового папы и его администрации. В ней Кюнг заявил, что нынешний глава католической церкви явно не «тот папа, который нам нужен». Современный лидер христиан должен занимать открытую позицию по отношению к светскому миру, предпринимать шаги по воссоединению христианства и распространять очищенную от анахронизмов христианскую веру. Он должен быть духовным вождем верующих и соратником епископов в коллегиальном управлении церковью. Иоанн Павел II, с точки зрения Кюнга, совершенно не соответствовал этим критериям.

Эта статья стала последней каплей, переполнившей чашу терпения Ватикана. Кроме того, новый понтифик изначально занял более жесткую позицию по отношению к ослушникам — теологам, противопоставляющим себя официальному Риму. Многолетняя конфронтация вылилась в открытый конфликт. 18 декабря 1979 года Конгрегация по делам веры вынесла решение, что поскольку профессор Кюнг отклоняется от истины католической веры, он не может ни считаться католическим теологом, ни преподавать в качестве такового.

Несмотря на бурную реакцию протеста со стороны теологов-модернистов, на шумиху, поднятую прессой по поводу «дела Кюнга», на усилия специально прибывшей в Рим для переговоров с папой делегации немецких епископов и кардиналов, Ватикан остался непреклонен. После четырехмесячных переговоров о дальнейшей судьбе Кюнга ему было предписано покинуть католико-теологический факультет Тюбингенского университета. Но полностью «лишить работы» его не удалось: Кюнг сохранил за собой руководство кафедрой экуменической теологии и Институту экуменических исследований, которые, правда, стали считаться самостоятельными структурными единицами, независимыми от руководства католико-теологического факультета, и были подчинены непосредственно президенту университета.

Сам Кюнг воспринял решение инквизиции как рецидив средневекового абсолютизма, как проявление претензий Рима на полное господство в церкви, исключаящую всякую свободу теологической мысли. Более того, припомнив Иоанну Павлу II его «советско-тоталитарное происхождение» (папа по происхождению поляк), он обвинил понтифика в измене католицизму, а себя объявил подлинным католиком.

И дело не в том, что Кюнг поддался азарту борьбы или хотел быть «святей папы римского». Такое заявление вполне логично вытекает из его теории, из трактовки понятия «католический». Понимая «католичность» как «универсальность», Кюнг говорит о ней как о стремлении к целостной церкви, к единству и преемственности веры при сохранении множественности подходов к ее осмыслению. Если говорить языком Кюнга, «католичность» — это универсальность без унификации. Поэтому в качестве критериев «католического» в его теологии выступают, во-первых, стремление к созданию

общей христианской церкви и преодолению конфессиональных границ, во-вторых, готовность к критическому переосмыслению и постоянному обновлению теории и практики церкви на основе евангельских идей. Эти черты он находит в своей концепции, но не обнаруживает у представителей официального Ватикана. Поэтому-то подлинным католиком и оказывается сам Кюнг, а не римский понтифик.

«Католичность» предстает у Кюнга в виде внеконфессиональной характеристики христианского сознания. Свойством «католичности», в котором он отказывает папе, теолог наделяет и протестантских мыслителей. Он приходит к выводу, что в своем стремлении к очищению церкви и возврату ее к первоначальным истокам протестантизм изначально не только не отходил от католической традиции, а выступал в духе подлинной «католичности» — в отличие от Рима, всеми силами противостоявшего обновленческим процессам. И если бы деятели Реформации в свое время не пошли на раскол церкви, именно их следовало бы считать подлинными католиками.

С тех пор прошло двадцать лет. Кюнг, по-прежнему возглавляющий Институт экуменических исследований Тюбингенского университета, продолжает считать себя католиком, Ватикан не признает его таковым и поэтому не обращает внимания на продуцируемые им идеи. Разбирательства ушли в прошлое, страсти поутихли. За это время Кюнг в деталях продумал свою теологическую концепцию. Правда, теперь он предпочитает называть ее не католической, а экуменической. Детальное рассмотрение основоположений этой концепции не входит в наши задачи — она достойна специального исследования, которое может занять не один десяток страниц. И тем не менее на некоторых моментах все же следует остановиться.

- 6352 -

Кюннг, верный изначально поставленной перед собой задаче создания общехристианской концепции, принял впечатляющую попытку свести всю историю развития христианской теологии (и католической, и протестантской, и православной) в единую схему и использовал для этого парадигмальный подход.

Само понятие «парадигма», в переводе с греческого означающее «образец», имеет долгую историю. Его использовали и Платон, и Шеллинг, и Гегель. Но широкое распространение это понятие приобрело благодаря работам американского историка физики Томаса Сэмюэла Куна, который применил его к описанию механизма научных революций в естествознании. Он определил парадигму как общепризнанную совокупность научных достижений, которая в течение определенного времени дает научному сообществу модель постановки проблем и образец их решений. По его предположению, развитие науки происходит в рамках определенной парадигмы, но со временем накапливаются факты, которые последняя не может объяснить, и тогда происходит скачок к новой парадигме — научная революция. С утверждением новой парадигмы старая отбрасывается и прекращает свое существование — как, например, произошло при смене геоцентризма гелиоцентризмом.

Кюннг применил это понятие к объяснению эволюции религии, понимая под парадигмой основной образец, основную модель, в соответствии с которой человек воспринимает и понимает самого себя, мир и Бога. Вопреки Куну, считавшему смену парадигм специфичным механизмом развития исключительно естественнонаучного знания, Кюннг использовал эту идею, перенеся ее с истории науки на историю христианства. Таким образом, динамика этой религии предстала как процесс, в котором время от времени происходит «теологическая революция» — принципиальный поворот в мировоззре-

нии, ведущий к новому образцу, к новой модели миро- и Богопонимания.

Но в отличие от Куна, у Кюннга существование парадигм ограничено лишь «с одной стороны»: они имеют начало и не имеют конца. Преодоленные парадигмы не отбрасываются и не ликвидируются. Раз возникнув, парадигма продолжает существовать и тогда, когда уже появились новые парадигмы, более адекватно реагирующие на запросы времени, поскольку при любых условиях каждая религиозная парадигма сохраняет значимость для отдельных групп людей. Вследствие этого сегодня церковную ситуацию характеризует сосуществование различных парадигм: и отдельные верующие, и целые церкви с духовно-религиозной точки зрения могут жить в разных парадигмах, что и порождает конфликты между различными религиями, между конфессиями одной религии и между течениями в рамках одной конфессии.

Тем не менее существует общий вектор развития религии: процесс смены парадигм имеет определенную направленность, задаваемую точками возникновения новых (говоря языком Кюннга) «конstellаций», то есть новых образцов миро- и Богопонимания. Такие точки в христианской теологии Кюннг связывает с деятельностью конкретных мыслителей. Именно их философские и теологические портреты представлены в книге «Великие христианские мыслители».

Каждый из этих великих теологов (за исключением Фомы Аквинского), по мнению Кюннга, явился основоположником новой теологической парадигмы: апостол Павел, благодаря которому христианство превратилось в мировую религию; Ориген, осуществивший синтез эллинизма и христианства; Августин, заложивший основы западной латинской теологии, которой впоследствии придал совершенную форму Фома Аквинский; Лютер, создавший протестантскую реформаторскую

теологию; Шлейермахер, отразивший духовные запросы Нового времени в парадигме модерна; и, наконец, Барт, наметивший контуры теологической парадигмы постмодерна, отвечающей духу современной эпохи. Если вспомнить о том, что говорилось выше, то уже не покажется удивительным, что в список «великих» Кюнг включил трех протестантских теологов и только одного (в строгом смысле слова) католического. Ведь Лютер, Шлейермахер и Барт, с его точки зрения, более «католически», чем представители римско-католической теологии, остановившейся в своем развитии на стадии средневековой парадигмы.

Итак, Кюнг насчитал в истории христианства шесть парадигм. Последняя из них, парадигма постмодерна, еще находится в стадии формирования, постепенно вытесняя собой предыдущую парадигму модерна.

Однако смену парадигм Кюнг обнаруживает не только в эволюции христианства, но и в развитии всех других религий и шире — в истории человечества вообще. Поэтому он ведет речь об исторических эпохах, соответствующих различным парадигмам, и, в частности, об эпохе постмодерна, становление которой мы наблюдаем сегодня.

Нужно предупредить читателя, что в понятия «модерн» и «постмодерн» Кюнг, по своему обыкновению (вспомним «католичность» и «парадигму»!), вкладывает несколько иной смысл, чем это принято в историко-литературной, искусствоведческой или философской традиции.

Он называет эпохой модерна период, ограниченный не временными, а духовными рамками — это эпоха господства веры в разум и прогресс, преобладающей ориентации на технику и промышленность, решительного освобождения науки, экономики и государства от религиозного влияния, эпоха политических революций и становления демократии. В историческом плане возникно-

вание парадигмы модерна (и начало соответствующей эпохи) у Кюнга практически полностью совпадает с переходом к Новому времени, однако не всегда между понятиями «модерн» и «Новое время» можно поставить знак равенства — хотя бы потому, что парадигма модерна существует и по сей день.

Что касается постмодерна, то для Кюнга — это лишь эвристическое, «поисковое» понятие, то есть понятие, структурирующее проблему. Проблема же заключается в вычленении важнейших характеристик, определяющих специфику современной эпохи. И хотя такие характеристики еще нельзя сформулировать с достаточной полнотой, поскольку сама эпоха постмодерна пока находится в процессе становления, все же возможно главное — зафиксировать сам процесс перехода к новому историческому периоду, процесс смены времен и преодоления ранее господствовавшей парадигмы модерна.

О чем идет речь? О том, что в современном мире происходит изменение основополагающих ценностей. Уходит в прошлое вера в безграничные возможности науки и техники, ориентация на рост промышленности, идеология господства человека над природой и приоритет насильственных методов в политике. Им на смену приходят убеждение в необходимости гуманизации научно-технического прогресса и выработки обязательной для всех этики, без которой невозможно выживание человечества; осознание ценности заботы о природной среде и требование экологичности промышленности; утверждение важности базисного консенсуса всего человечества по основным проблемам мира, безопасности и прав человека. И этот процесс смены ценностей, по убеждению Кюнга, происходит в условиях «радикального плюрализма», проявляющегося во всех сферах человеческой жизни, в многополюсном мире, в котором сосуществуют различные культуры, в равной мере достойные уважения.



Если христианство желает соответствовать новой эпохе, то оно должно, следуя контурам, намеченным Карлом Бартом, выработать новую, экуменическую теологическую парадигму, ориентированную на единство христианских церквей и мир между религиями. Свое видение этой проблемы Кюнг изложил в статье «Теология на пути к новой парадигме». Она помещена в приложении к настоящей книге, поэтому здесь нет смысла разбирать предлагаемые автором решения — читатель имеет возможность составить о них собственное мнение.

Дополнится ли список великих теологов именем Ганса Кюнга как мыслителя, разработавшего парадигму постмодерна? Будущее покажет. Кюнг полон сил и продолжает работать, выпуская одну книгу за другой. Из наиболее известных — «Вечная жизнь?» (1982), «Христианство и мировые религии. Предисловие к диалогу с исламом, индуизмом и буддизмом» (1985), «Искусство и смысл жизни» (1980), «Credo. Апостольское исповедание веры» (1992), «Манифест всемирного этоса. Декларация парламента мировых религий» (1993), «Христианство и ислам» (1995).

Теперь он занят проблемой вычленения того общего, что присуще *всем* религиям мира, и определением принципов конструктивного диалога между христианами и нехристианами. Может быть, эта работа завершится созданием новой схемы, в которой будет представлен единый процесс эволюции мировых религий. Возможно, Кюнг назовет новые имена — имена величайших представителей религиозной мысли человечества в целом. Так или иначе, книг профессора Тюбингенского университета с нетерпением ждут его друзья и враги в самых разных странах. Будем надеяться на то, что его труды окажутся доступными и российским читателям.

О. Войцова

*Моим тюбингенским соратникам на теологическом поприще Эберхарду Юнгелю и Юргену Мольтману в знак благодарности за порой страстные, но всегда вдохновляющие экуменические беседы за круглым столом.*

## НЕБОЛЬШОЕ ВВЕДЕНИЕ В ТЕОЛОГИЮ

Лежащая перед вами небольшая книжка предлагает несколько необычное, но, как я надеюсь, относительно простое *введение в христианскую теологию*, позволяющее узнать, каков круг ее проблем и как ею занимаются. Введений в теологию существует множество. Большинство из них построены тематически, с использованием абстрактных методических или герменевтических принципов. Не без удовольствия следуя я в этой книге другим путем. Мой предмет — теология в суждении, теология в жизненном плане, теология в зеркале парадигмальных образов истории христианства — великих христианских мыслителей, которые показаны для целой эпохи.

Могут ли христиане называть *христианских мыслителей «великими»*, позволительно ли это для них? Позволительно ли христианам говорить о христианах, что они были «великими» теологами? Осторожно! Тот,



кто считает других великими теологами и при этом мнит себя величайшим из них, вполне может оказаться величайшим ослом! Во всяком случае, так считал один из тех семи «великих», о которых пойдет речь в этой книге. «Если ты чувствуешь, если тебе кажется, что в тебе что-то, несомненно, есть, и ты носишься со своей собственной книжонкой, учением или посланием, полагая, что в высшей степени превосходно все сделал и отлично все выразил; если тебе также очень нравятся громогласные похвалы окружающих, и ты, вероятно, хочешь, чтобы тебя хвалили, иначе ты станешь предаваться печали или почитать себя за ничтожество, тогда, дорогой, схвати себя за уши, и если ты хорошенько их ощупаешь, то обнаружишь отличную пару больших, длинных, шершавых ослиных ушей. И тогда уж решишь раскошелиться и укрась их золотыми бубенцами, дабы повсюду, где бы ты ни шел, люди могли слышать тебя, показывать на тебя пальцами и говорить: «Смотрите, смотрите, вот идет отменное животное, которое может писать столь восхитительные книги и так превосходно читать проповеди». Тогда ты будешь блажен и сверхблажен в Царствии Божьем. Да, ибо диаволу и ангелам его уготован адский огонь». Так писал Мартин Лютер, когда он в 1539 году, уже с большим запозданием, готовил предисловие к первому тому немецкого издания своих трудов<sup>1</sup>.

Таким образом, мы предупреждены: тот, кто полагает, что «великость» теолога можно определить по объему его творческого наследия, влиянию его речений или по восхищению, которое он вызывает у людей, тот занимается делом дьявола! Великость — по крайней мере в отношении христианских теологов — определяется лишь тем, проясняется ли благодаря их трудам христианская весть, Священное Писание, само Слово

<sup>1</sup> См.: Luthers Werke. München, 1951. Bd. 1. S. 18 f.

Божье. Теологу следует быть первым служителем Логоса, Слова. И не его собственные идеи, а Слово Божье должно быть переведено на современный ему язык и стать понятным для людей его времени. Неустанно вопрошая и исследуя, теолог (будь то мужчина или женщина) поставлен перед необходимостью по-новому понять дело Божье и в каждую новую эпоху высказать его понятным языком — независимо от того, настал для этого подходящий момент или нет, соответствует это духу времени, в которое он живет, или нет.

Потому в кратких главах, представляющих семь портретов, постоянно должны присутствовать два подхода — *изображение* и *критика*. Причем не последнюю роль должна играть длящийся и по сей день история влияния этих великих мыслителей, которые своим трудом не только по-разному интерпретировали мир, но и изменяли его. Это будет непросто — на нескольких страницах дать изображение людей, каждый из которых (за исключением первого) написал маленькую библиотеку и о каждом из которых (без исключений) написана большая библиотека, вкуче с их основными взглядами на фоне перипетий их жизненного пути, и одновременно критически оценить их. Специалисты по истории теологии (они названы в обзоре литературы), которым я столь благодарен, поймут это как никто другой. Не все и не всё может быть упомянуто при таком описании. Широту перспектив необходимо сочетать с концентрацией на том, что является главным для этих великих людей. Моя книжечка не может да и не должна заменить чтения их трудов. Напротив, она наилучшим образом достигла бы своей цели, если бы смогла подвигнуть читателей самостоятельно погрузиться в мир и труды этих гениев.

Эта маленькая книга *предваряет* второй том моей трилогии «К вопросу о религиозной ситуации времени», который будет посвящен *христианству*, и на его стра-

ницах я вновь обращаюсь к рассматриваемым здесь теологам, но в более широком историческом контексте. Как это уже было сделано в книге «Credo», предшествующей данному изданию о христианских мыслителях, здесь я также должен поблагодарить за напряженную работу мою команду, и прежде всего приват-доцента католико-теологического факультета и заместителя директора Института экуменических исследований доктора К.-Й. Кушеля, а также мою сотрудницу Марианну Заур. Техническое редактирование и проверка примечаний, как и при подготовке предыдущей книги, были в ведении дипломированного теолога Стефана Шлензига, работу с рукописью провели Элеонора Хенн и Франциска Хеллер-Мантей, гранки корректуры читали мой аспирант Маттиас Шелл и студент-дипломник теолог Михель Хофманн. Вновь должен я выразить благодарность таким организациям, как «Robert-Bosch-Jubiläumsstiftung» и «Daimler-Benz-Fond» за щедрую поддержку нашего исследовательского проекта «Нет мира во всем мире без религиозного мира», в общих рамках которого была написана эта небольшая книга.

Мне хотелось бы любезно пригласить читателей и читателей пуститься вместе со мной в прежде чужой для них мир семи великих христианских мыслителей не только ради них самих, но и для того, чтобы лучше понять действительность сегодняшнего дня.

*Тюбинген, сентябрь 1993 г.  
Ганс Кюнг*

## АПОСТОЛ ПАВЕЛ

### ПРЕВРАЩЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В МИРОВУЮ РЕЛИГИЮ

## ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

(По Г. Кёстеру)

35	Обращение Павла.	52 (осень) – 55 (весна)	Служение в Ефесе (Деян. 19: 1–8, 10, 22). Составление Послания к галатам, Первого послания к коринфянам и частично Второго послания к коринфянам.
35–38	Миссионерская деятельность в Аравии (Гал. 1: 17–18).	54	Краткое посещение Коринфа (2 Кор. 13: 1).
38	Встреча с Петром в Иерусалиме (Гал. 1: 18).	54–55 (зима)	Взятие Павла под стражу в Ефесе. Переписка с общиной в Филиппах, составление Послания к Филимону.
38–48	Миссионерская деятельность в Киликии и Сирии (Гал. 1: 21).	55 (лето)	Путешествие через Македонию в Коринф.
48	Апостольский собор в Иерусалиме (Гал. 2: 1 сл.; Деян. 15).	55–56 (зима)	Пребывание в Коринфе. Составление Послания к римлянам.
48–49	Конфликт с Петром в Антиохии (Гал. 2: 11 сл.).	56	Путешествие в Иерусалим (Деян. 20–21). Приготовления к приношению очистительных жертв; взятие Павла под стражу (Деян. 21: 15 сл.).
49	Служение в Галатии (Деян. 16: 6).	56–58	Тюремное заключение в Кесарии.
50	Служение в Филиппах, Фессалониках и Верии (Деян. 16: 11–17: 14).	58	Смена правителя Кесарии (Фест занял место Феликса); Перевод Павла в Рим.
50 (осень)	Путешествие через Афины в Коринф (Деян. 17: 15; 18: 1). Составление Первого послания к фессалоникийцам.	58–60	Тюремное заключение Павла в Риме (Деян. 28: 30).
50 (осень) – 52 (весна)	Служение в Коринфе (Деян. 18: 11).	60	Мученическая смерть Павла.
52 (лето)	Путешествие в Антиохию, затем через Малую Азию в Ефес; второй визит в Галатию (Деян. 18: 18–23; ср. Гал. 4: 13).		

# 1. ЧЕЛОВЕК, О КОТОРОМ БОЛЬШЕ ВСЕГО СПОРЯТ ХРИСТИАНЕ И ИУДЕИ

Прежде всего, следует сказать, что первый христианский писатель и теолог, иудей Павел, который был родом из киликийского (теперь турецкого) города Тарса — в то время весьма важного центра на пересечении торговых путей из Анатолии в Сирию, — и по сей день вызывает горячие споры между христианами и иудеями. Для многих иудеев этот человек, по образованию не уступавший раввину, так и остался типичным веротступником, отказавшимся от иудаизма. Для большинства же христиан он — чистой воды «апостол», и его имя всегда стоит рядом с именем Петра, вместе с которым они зачастую выступают покровителями одного храма (не в последнюю очередь это объясняется тем, что согласно римской традиции, каждый год 29 июня оба апостола, соперничавшие при жизни, чувствуются вместе).

Павел — спорная фигура. «Отказывался ли он вообще когда-нибудь от своей иудейской веры?» — это вопрос иудеям. «Понял он Иисуса из Назарета действительно верно или же искажил его до неузнаваемости?» — это вопрос христианам.

Последний вопрос, поистине имеющий ключевое значение, поставил уже Ницше — тот самый, кто в своем позднем произведении «Антихристианин» представил Павла подлинным основателем и одновременно величайшим фальсификатором христианства. Именно Ницше, противопоставив Иисуса Павлу, довел до логического конца всю критику, выпавшую на долю Павла в Новое время. Об Иисусе Ницше мог сказать, что «в сущности, был только один христианин, и он умер на кресте. “Евангелие” умерло на кресте»<sup>1</sup>. Павла же

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихристианин. 39.

он клеймил как «дисангелиста»<sup>\*</sup> и «призванного ненавистью фальшивомонетчика», для него Павел — «тип, противоположный “благовестнику”, гений в ненависти», в видениях ненависти, в неумолимой логике ненависти»<sup>2</sup>. Но что говорить о Ницше, когда даже христианские теологи оказались достаточно легкомысленны и безрассудны для того, чтобы с криком «Назад к Иисусу!» требовать «отказа от паулинистского христианства»!

Правда, споры вокруг Павла шли с самого начала. Его судьба взволновала молодую христианскую общину куда больше других историй, подобных этой. Ведь в данном случае появился человек, который непосредственно не был учеником Иисуса, да и знал об Иисусе в лучшем случае понаслышке и тем не менее — на основании исключительно личностного и потому не поддающегося никакой проверке призвания — претендовал на роль апостола Иисуса Христа. Вдобавок это был человек, прежде преуспевший в преследовании христиан. Оба источника сведений о жизни Павла, которыми мы располагаем (его собственные послания и история деяний апостолов), сходятся в одном: в молодой христианской общине имя Павла наводило ужас. «А Савл терзал церковь, входя в дома, и влача мужчин и женщин, отдавал в темницу», — так сказано в Деяниях апостолов<sup>3</sup>. Подлинность этого свидетельства подкрепляется словами Павла о себе: «Обрезанный в восьмидневный день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей, по ревности гонитель Церкви (Божией), по правде законной — непорочный»<sup>4</sup>.

<sup>\*</sup> Дисангелист — «несущий дурную весть», неологизм Ницше, обозначающий антагониста евангелиста. — Прим. пер.

<sup>2</sup> Там же. 40.

<sup>3</sup> Деян. 8: 3.

<sup>4</sup> Флп. 3: 5-6.

Именно этот текст из Послания к Филиппийцам позволяет определить *основные биографические данные* Павла, и именно здесь мы обретаем надежное основание для воссоздания его биографии. Ведь не секрет, что на тот образ Павла, который рисуют Деяния апостолов, сильное влияние оказали как личные пристрастия Луки, автора этого документа, так и представления христианских общин постапостольского времени; и отнюдь не всегда эти сведения подтверждаются собственными посланиями Павла. Поэтому нужно с некоторой осторожностью принимать на веру то, что сообщается о Павле в Деяниях апостолов. Конечно, место его рождения, Тарс, едва ли можно считать вымышленным, да и его прежнее иудейское имя, скорее всего, было Савл (Шаул, Саул — имя израильского царя), как нам и сообщают Деяния апостолов, хотя сам Павел в посланиях всегда использует только свое римское имя. В то же время маловероятной кажется расхожая история о том, что после обращения он сменил имя и вместо Савла стал зваться Павлом. По всей видимости, в соответствии с принятым в те времена обычаем имя «Павел» с самого начала было созвучным параллельным эллинистическим именем Савла. Далее, неясно, унаследовал ли Павел, который даже в своих миссионерских путешествиях зарабатывал на жизнь ремеслом (вероятно, делая палатки), права римского гражданина от своего отца. Ведь в этом случае Павлу было бы намного проще избежать тех многочисленных наказаний, которым он подвергался во время своей миссионерской деятельности, — а рассказы о подобных случаях действительно встречаются, в том числе и в Деяниях апостолов<sup>5</sup>. Наконец, сомнительно то, что Павел вырос в Иерусалиме и там учился под началом у известного раввина Гамалиила I...

<sup>5</sup> См.: Деян. 22: 25–29.

Таким образом, первостепенное значение для воссоздания биографии Павла имеют его собственные послания (см. хронологическую таблицу), с учетом которых должны быть проверены и при известных условиях изменены сведения всех более поздних источников. Опираясь на свидетельство самого Павла<sup>6</sup>, мы, безусловно, можем признать истинность следующих фактов: Павел происходил из еврейской семьи, относившейся к колену Вениамина, и в соответствии с иудейской традицией на восьмой день жизни над ним был произведен обряд обрезания. Затем он вкусил все прелести строгого иудейского воспитания и в отрочестве примкнул к секте фарисеев. Составной частью такого воспитания было освоение приемов, необходимых для изложения и толкования иудейского закона и Еврейской Библии, что подразумевало знание древнееврейского и, по-видимому, также арамейского языков. Итак, юный Павел предстает перед нами как фарисей строгих правил — очень серьезный, размышляющий, всецело находящийся под влиянием современной ему иудаистской апокалиптики, — как ревнитель закона и ярый поборник сохранения вековых традиций. Павел, по всей видимости, родился почти в одно время с Иисусом, но в отличие от последнего вырос в эллинистическом окружении, где греческий был нормальным разговорным языком и, следовательно, его, Павла, родным наречием. Более того, апостольские послания свидетельствуют о том, что их автор владеет греческим, знает популярные философские учения и обладает риторическими навыками в такой степени, которая позволяет утверждать, что он получил греческое школьное образование.

И вот этот ревнитель Бога и закона почувствовал, что появление и распространение в эллинистической среде (скорее всего, за пределами Иерусалима) иудео-хрис-

<sup>6</sup> См.: Флп. 3: 5 сл.



тианства, не признающего никаких законов, бросает вызов лично ему<sup>7</sup>. Вообразите, каков он был, если — как сам Павел пишет в Послании к галатам — решился на активную борьбу, на борьбу «неумеренную», вплоть «до опустошения» христианских общин<sup>8</sup>. Соблазн, которому подвергался каждый иудей, признавая проклятого законом распятого Мессии<sup>9</sup>, по-видимому, лишь укреплял Павла в его переходящей все границы эйфории преследования. Но тут произошло нечто, в корне переломившее его жизнь.

## 2. ПЕРЕЛОМ В ЖИЗНИ — СМЕНА ЭПОХ

Павел, несомненно, архетипная фигура великого *жизненного перелома*, переворота, в результате которого гонитель христиан превратился в провозвестника Христа, — сейчас, по прошествии времени, нам так сложно было бы найти историческое или психологическое объяснение этому событию! В любом случае, сам Павел причиной такого радикального поворота в своей жизни, происшедшего, по всей вероятности, около 35 года, когда он находился в окрестностях Дамаска, не считал ни человеческое поучение, ни новое самопознание, ни героическое усилие воли. Скорее, он усматривал эту причину в ниспосланном ему опыте познания живого Христа, в «открытии» («видении») воскресшего из мертвых Распятого. Это визионерское событие (Деяния апостолов сделали из него легендарную историю Богоявления<sup>10</sup>) сам Павел воспринял не столько как факт личного обращения, сколько как

<sup>7</sup> Ср.: Гал. 1: 13, 23; 1 Кор. 15: 9; Флп. 3: 6.

<sup>8</sup> Ср.: Гал. 1: 13 и сл.

<sup>9</sup> Ср.: 1 Кор. 1: 17–31; Гал. 3: 1–14.

<sup>10</sup> Ср.: Деян. 9: 3–9.

*призвание к апостольскому служению*, к облеченному высшим доверием посланничеству, а именно, к *миссионерской деятельности среди язычников*<sup>11</sup>. И если у нас не вызывает сомнений, что в историях призвания иудейских пророков — таких, например, как Исаия, Иеремия и Иезекииль, — содержится доля истины, то и истории призвания фарисея Павла не следует изначально отка- зывать в подлинности.

В любом случае, теперь перед нами бывший гонитель христиан, который отныне сам провозглашает иную точку зрения на закон и который поэтому в своих миссионерских странствиях обречен на притеснения и преследования со стороны как иудейского истеблишмента, так и иудео-христианских проповедников, на заточение в темницу и истязания. Деяния апостолов полны рассказами об этом, да и сам Павел подтверждает достоверность подобных сообщений — прежде всего в тех случаях, когда он вынужден защищать себя: «Я гораздо более *был* в трудах, безмерно в ранах, более в темницах и многократно при смерти. От Иудеев пять раз дано мне было по сорока *ударов* без одного; Три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине *морской*; Много раз *был* в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями...»<sup>12</sup> Тем более удивительно, что непрестанный *гнет страданий* не смог загасить все вновь и вновь возгорающе- ся пламя уверенности, надежды и *радости* апостола.

<sup>11</sup> Ср.: 1 Кор. 9: 1; 15: 8–10; Гал. 1: 15 и сл.; Флп. 3: 7–11.

<sup>12</sup> 2 Кор. 11: 23–26. (В цитате курсивы и пунктуация соответствуют тексту русского синодального перевода. В тексте Кюнга курсивов нет и число ударов названо более прозаически — 39. — *Прим. пер.*)

Эта внутренняя перемена, превратившая Павла из гонителя христиан в провозвестника Христа, навсегда останется последней, недоступной нашему познанию тайной. И напротив, вполне очевидными являются последствия этого поворота: смена эпох в раннем христианстве, да и вообще в античном мире, ибо какие бы споры вокруг него ни велись, *всемирно-историческое значение апостола Павла и его учения неоспоримо.*

И тем не менее абсолютно неверно считать Павла подлинным основателем христианства, как это делал уже Ницше. Ведь вера в Христа существовала задолго до личного обращения Павла: иудеи, последователи Иисуса, признали Распятого Мессией, вознесенным к Богу, Христом. И не на Павле лежит ответственность за фундаментальный поворот общины от веры в Иисуса к вере в Христа. «Виновным» в этом является пасхальный опыт воскресшего к жизни Иисуса. И с этого момента для определенной группы иудеев уже стало невозможно верить в Бога Израиля без веры в Мессию Иисуса<sup>12</sup>.

За что же несет ответственность сам Павел? За то, что универсальной религией человечества стал не эллинистический иудаизм — несмотря на его всеохватывающий монотеизм и все усилия, которые еще до Павла прилагались его адептами для обращения язычников, — а христианство. То, что не удалось ни пророкам, ни раввинам, удалось Павлу, а именно — распространить веру в единого Бога Израиля по всему свету. С полным правом Павел, бесспорно известнейшая и влиятельнейшая фигура раннего христианства, мог сказать в свою защиту, что сделал больше других апостолов. За несколько лет он через целую сеть помощников и помощниц, а также посредством интенсивной корреспонденции организовал миссионерскую работу в Сирии,

<sup>12</sup> О вере в воскресение см.: Küng H. Credo. München-Zürich, 1992. Cap. IV.

Малой Азии, Македонии и Греции вплоть до Иллирика<sup>14</sup>, средоточием которой были важнейшие торговые, ремесленные и административные центры — такие, как Антиохия, Ефес, Фессалоники и Коринф.

Именно в этом заключается всемирно-историческое значение апостола Павла: повсюду проповедовавший прежде всего перед иудеями и по большей части не принимаемый ими, он нашел путь к иудейской вере в Бога для неиудеев и тем самым *инициировал первую смену парадигм в христианстве* — переход от иудео-христианства к эллинистическому языческому христианству. Насколько глубоки были перемены? Да настолько, что на апостольском соборе, который состоялся в Иерусалиме примерно в 48 году, ему удалось победить в противоборстве с иерусалимскими христианами того времени и добиться *распространения права принимать веру в общего Бога Израиля и на язычников*, причем *без необходимости для последних предварительно совершать обрезание* и перенимать отпугивавшие их иудейские заповеди чистоты, пищевые ограничения и правила шаббат\*,

<sup>14</sup> Ср.: Рим. 15: 19. (Иллирик, от народного названия Иллирир — горная местность на Балканах на востоке Адриатического моря между Эпиром и средним Дунаем, на территории современной Югославии. — Прим. пер.)

\* Шаббат — суббота (ивр.). «день покоя», который празднуется как знак вечного союза между Богом и народом Израиля и в память об избавлении евреев от египетского рабства. Шаббат начинается в пятницу после захода солнца и завершается в субботу, когда на небе появляются первые три звезды. Поведение верующих в этот период времени строго регламентировано. В частности, им запрещено заниматься любой физической работой, готовить еду, зажигать огонь, перемещаться более чем на 1 км и т. д. В библейские времена нарушение запретов шаббат каралось смертью: виновного в осквернении субботы побивали камнями. — Прим. пер.

предписываемые Галахой\*, — то есть независимо от того, совершают ли они «дела закона». Павел согласился признать главенствующее положение иерусалимской общины и оказывал ей существенную материальную помощь, организуя широкомасштабный сбор пожертвований в новых общинах языческих христиан, — но все это лишь после того, как он, в свою очередь, получил у иерусалимлян одобрение своей независимой от иудейского закона миссии среди язычников.

На практике все это означало следующее: теперь язычник мог стать христианином, не будучи обязан прежде сделаться иудеем. Важность *последствий* этого основополагающего решения *для всего западного мира* (да и не только западного) невозможно переоценить. Только благодаря Павлу:

— миссионерская деятельность среди язычников, которую христиане уже вели до него и продолжали вести наряду с ним, увенчалась — в отличие от аналогичных усилий эллинистического иудаизма — грандиозным успехом;

— эта деятельность обрела новый язык, отличающийся первозданной свежестью, непосредственной силой и страстным чувством;

— община палестинских и эллинистических иудеев превратилась в общину, состоящую из иудеев и язычников;

— из маленькой иудейской «секты» в конце концов развилась «мировая религия», в которой Восток и За-

\* *Галаха* — собрание толкований правовых и канонических норм, комментариев к законническим местам Пятикнижия. *Галаха* вместе с назидательными сказаниями, собранными в *Агаде*, составляет сформировавшийся в IV–XII веках *Мидраш* (толкование текста Ветхого Завета) — важнейший для иудаизма источник законов, норм и правил. — *Прим. пер.*

пад оказались связаны друг с другом более тесно, чем даже в империи Александра Великого.

Итак: без Павла не было бы никакой вселенской церкви, без Павла не было бы никакой греко-латинской патристики, без Павла не было бы никакой эллинистической христианской культуры и, наконец, без Павла не было бы никакого Константинова поворота. Да и все последующие смены парадигмы в христианской теологии, связанные с именами Августина, Лютера и Барта, — все они также немыслимы без Павла.

Но мы не можем более медлить с ответом на вопрос, поставленный в начале наших рассуждений: действительно ли правильно Павел понял Иисуса? Или же он превратно истолковал Его, уча о том, чего сам Иисус вовсе не желал?

### 3. НЕ ПРИНИМАЯ ВО ВНИМАНИЕ ИИСУСА?

Поставленный в предыдущей главе вопрос нельзя считать надуманным. Разве не бросается в глаза, что Павел, не знавший Иисуса лично, и в своих посланиях *никогда не ссылается на личность и благовестие исторического Иисуса*? Разве не заметно, что в посланиях Павла, кажется, вовсе не упоминается ни о притчах Иисуса, ни о Нагорной проповеди, ни о чудесах, Им сотворенных, ни вообще о событиях, происшедших во время Его миссии? Я отвечаю: да, это действительно бросается в глаза! Но мы не должны на основании подобных наблюдений делать ложные выводы. Разумеется, можно было бы долго и подробно говорить о пропасти, разделяющей «деревенского» Иисуса из Назарета, объяснявшегося языком рыбаков, пастухов и крестьян, и Павла — горожанина из иудейской диаспоры, имеющего представление о городской жизни, состязаниях бегу-

нов и борцов, военной службе, театрах и морских путешествиях. Но в этом мало пользы. Мы даже не знаем, был ли Павел высоким или низкорослым, красавцем или уродом, как не знаем и того, что заставляло его страдать и каковы были его мистические переживания. Отвечая на этот вопрос, необходимо учитывать прежде всего два существенных момента.

1. В центре учения Павла стоит не человек как таковой и не церковь, да и не священная история, а сам *распятый и воскресший Иисус Христос*. И нужно либо совершенно не иметь никакого понятия о том, чего решительно и бескомпромиссно требовал сам Иисус и что Он пережил и вынес, либо же лишиться способности распознавать скрытые за иудейско-эллинистической формой представлений изначальные побуждения Павла, чтобы оказаться не в состоянии понять, что именно в Павловых посланиях постоянно раздаются призывы: «Назад к Иисусу, Христу Божьему!» Распятый и воскресенный Богом Иисус Христос стоит в центре паулинистского понимания Бога и человека. Таким образом, во благо человека провозглашается христоцентризм, имеющий основу и завершение в теоцентризме. «Бог через Иисуса Христа — через Иисуса Христа к Богу!» — вот основополагающая формула паулинистской теологии.

2. Павел гораздо больше интересовался *историческим Иисусом*, чем были склонны считать многие теологи вслед за Карлом Бартом и Рудольфом Бультманом. Да, Павел действительно не желал ничего знать об «Иисусе по плоти». Но этим он не хотел противопоставить исторического или даже распятого Иисуса воскресшему, вознесшемуся Христу, как это делали представители диалектической теологии в XX веке. Ведь когда Павел игнорировал «Иисуса по плоти», он имел в виду Иисуса Христа, которого прежде, во времена гонений,

узнал как природный человек, без веры и, следовательно, «плотски», то есть — которого он познал неверно. И именно ему Павел противопоставлял Иисуса, признаваемого им теперь, после обращения: постигнутого духовно, с верой, «духовно-душевно»! Таким образом, у Павла речь идет не о развенчании исторического Иисуса, а о фундаментальном изменении отношения к нему — о связи с Иисусом Христом в духе.

Павел не был ни благоразумным мудрецом вроде Конфуция, ни погруженным в себя мистиком типа Будды. Он до мозга костей был *пророческой личностью*, в которой воплотилась ярчайшая духовность. Величайший мыслитель, хотя и своеобразный, он в целом абсолютно последователен, но его — как и пророков Израиля — вовсе нельзя назвать теологом, стремящимся придать своим взглядам стройность и последовательность и оставившим нам законченную и непротиворечивую систему вероучения. Он не занимался — подобно отгородившемуся от мира ученому — разработкой абстрактных теологических проблем закона и благовестия, веры и трудов; позже это сделали лютеранские теологи. Тем не менее среди неустанных трудов миссионера и «рабочего священника» он немало размышлял о последствиях своего обращения и перехода от фарисейства к вере в Христа, обо всем том, что эта вера несет иудео-христианским и особенно языческо-христианским общинам.

При этом Павел, *провозвестник и классический мыслитель раннего христианства*, относительно редко обращался к евангельскому преданию об Иисусе, хотя, вне всякого сомнения, положительно относился к нему. Из его собственных текстов — по большей мере из составленных по какому-то определенному случаю посланий, которые (как, например, Послание к филиппийцам или Второе послание к коринфянам) отчасти состоят из ряда позже включенных в них фрагментов и, помимо того, сохранились не полностью, — можно



привести не менее двадцати важных мест, где Павел однозначно опирается на евангельское предание об Иисусе<sup>15</sup>. И мы наверняка не ошибемся, сделав вывод, что приверженцам созданных им общин он мог гораздо больше, чем содержится в этих случайно сохранившихся текстах, рассказать о том, что он слышал в Иерусалиме, Дамаске, Антиохии или где бы то ни было еще о послании, жизни и судьбе земного, исторического Иисуса. Или, может, мы должны признать, что, скажем, в Коринфе, где Павел жил добрых полтора года, при благовествовании и наставлении общины в делах вероучения и христианского образа жизни он вновь и вновь повторял на разные лады одну лишь абстрактную «керигму» о Распятом и Воскресшем? Что он ничего не рассказывал о самом Иисусе? Ничего не передавал из того, что он должен был узнать из своих бесед с Петром и другими иерусалимскими очевидцами, а позже слышать на апостольском соборе или еще где-то? Думать так было бы антиисторично. Но тогда возникает вопрос: в чем же состоит преемственность, что общего у Иисуса и Павла?

<sup>15</sup> Речь идет не только о главной вести (керигме) о распятии и воскресении (1 Кор. 15: 3–8), но и о предании о тайной вечере (1 Кор. 11: 23–25), об отношении Иисуса к браку и разводу (1 Кор. 7: 10 и сл.), о Его наставлениях о пропитании проповедующего евангелие (1 Кор. 9: 14) и приоритете заповеди любви (1 Фес. 4: 9; Гал. 5: 13–14; Рим. 13: 8–10; 1 Кор. 13) и, наконец, даже об указании на происхождение Иисуса от семени Давидова (Рим. 1: 3), Христа по плоти — от израильтян (Рим. 9: 5), о сыновстве по отношению к Аврааму (Гал. 3; Рим. 4), человеческом рождении и подчинении закону (Гал. 4: 4), человеческом существовании, самоуничтожении, послушании до смерти (Флп. 2: 6–8), немощности (2 Кор. 13: 4), бедности (2 Кор. 8: 9), страданиях (1 Кор. 11: 23)... Можно продолжать и далее (см., например, 1 Кор. 4: 12, 13: 2; Рим. 16: 19).

#### 4. ЧТО ОБЩЕГО У ПАВЛА И ИИСУСА?

Теперь нам уже более чем ясно: благодаря Павлу, благодаря его неутомимой миссионерской деятельности изменилось самое существенное в первоначальном христианстве. Но это изменение никоим образом не вступало в противоречие с Иисусом. Оно произошло *в согласии с Иисусом*. Ведь если мы присмотримся повнимательнее, то поймем, что Павел, всегда скромно и гордо называвший себя лишь полномочным «посланником», а именно, «апостолом» Иисуса Христа, проповедующим язычникам, сохранил благою весть Иисуса в значительно большей мере, чем то следует из отдельных его «распоряжений». Да, в провозвестии Павла благодаря всеохватывающей смене парадигмы «субстанция» благовестия Иисуса была конгениально трансформирована. Давайте чуть подробнее рассмотрим следующие семь ключевых понятий.

1. *Царство Божье*. Как и Иисус, Павел все еще полностью живет в напряженном ожидании скорого пришествия Царства Божьего, на которое уповали многие иудеи. Но если Иисус при этом смотрел в будущее, то Павел, конечно, одновременно оглядывается назад, на Царство Божье, уже наступившее через смерть и воскресение Иисуса: для Царства Божьего теперь уже есть имя — Иисус Христос.

2. *Грехи*. Как и Иисус, Павел исходит из фактической греховности человека (у него нет понятия рожденного греха, передаваемого ребенку через сексуальную связь родителей, как у Августина), причем из греховности любого человека, даже праведного, набожного, законопослушного — и, несмотря на это, потерянного. Но он развивает этот взгляд теологически, переосмысливая весь библейский, раввинистический и эллинистический материал и, прежде всего,



противопоставляя Адама Христу как старый тип человека — новому.

3. *Обращение.* Как и для Иисуса, для Павла очевидно, что человек переживает кризис, и он призывает к вере и требует обращения, но весть о Царстве Божьем концентрируется у него в слове о кресте Христовом. Слово это встречает злобу и ненависть, поскольку подрыгает основы как иудейского, так и эллинистического обычая «восхвалять себя» перед Богом: с одной стороны, Павел критикует легалистскую законопослушность иудео-христиан (например, в Послании к галатам), с другой стороны, чрезмерную приверженность мудрствованию, свойственную христианам из язычников (в частности, в Первом послании к коринфянам).

4. *Откровение.* Как и Иисус, Павел в своих трудах ссылается на Бога. Но эти ссылки озарены светом крестной смерти и воскресения Распятого — конкретных событий, которые открыли Павлу преодолевающую все преграды силу деяния Бога, Бога живых, а не мертвых. Событийная христология, внутренне присущая Иисусу, после Его смерти и воскресения — уже до Павла, а затем благодаря Павлу — превратилась в явную, ярко выраженную христологию, исповедуемую общиной.

5. *Универсализм.* Как и Иисус, Павел вызвал недовольство многих своих соплеменников, поскольку на деле преступал все границы закона, обращаясь к нищим, потерянными, угнетенным, отверженным, бесправным и преступным, словом и делом являя пример универсализма. Но только у Павла универсализм Иисуса — принципиальный по отношению к Израилю и фактический или возможный по отношению к языческому миру, — будучи осмыслен в свете Распятого и Воскресшего, превратился в прямой и непосредственный универсализм, распространяющийся *и на Израиль, и на мир язычников*, в универсализм, прямо требовавший благовествования евангелия язычникам.

6. *Оправдание.* Как и Иисус, Павел считал, что грехи отпускаются лишь по милости Божьей: освобождение, прощение, оправдание грешника возможно не благодаря исполнению закона (ср. притчу Иисуса о фарисее в храме), но посредством безусловной веры в милостивого и милосердного Бога. Однако у Павла весть об оправдании грешников без обязательного выполнения «дел закона» (обрезания и прочих ритуальных обрядов) обусловлена крестной смертью Иисуса: ведь Мессию ревнители закона и порядка казнили именем закона — как преступника и отверженного, но потом, будучи воскрешен дарующим жизнь Богом, Он оказался оправданным вопреки закону. Итак, Павел теперь узнал и негативную сторону закона.

7. *Любовь.* Как и Иисус, Павел провозглашал любовь к Богу и к ближнему исполнением закона на деле и жил по заветам этой любви — в безусловном послушании Богу и самоотверженном служении всем людям, даже своим врагам. Но Павел понял, что именно в смерти Иисуса наиболее глубоко раскрывается любовь Бога и любовь самого Иисуса — та любовь, которая теперь могла служить основой и образцом для человека в его любви к Богу и к ближнему своему.

Итак, ответ на наш вопрос очевиден.

## 5. ОДНО И ТО ЖЕ ДЕЛО

Конечно, порой мы сталкиваемся у Павла и с повышенной эмоциональностью, и с чрезмерной, вплоть до иронии и сарказма, риторикой, а также с некоторыми весьма спорными формулировками и жесткой критикой противников. Но этот человек страсти никогда не был преисполнен ни ненависти к конкретным людям,

ни враждебности. Скорее, он — человек служения, человек любви и радости, сохраняющихся даже в страданиях. Это подлинный «радостный вестник», который не только не основал никакой новой религии, но и не намерен был делать ничего подобного.

Да, Павел не создал никакой новой системы, не сотворил никакой новой «субстанции веры». Будучи иудеем — но в любом случае при совершенно новой парадигмальной констелляции, — он строил свое учение на том основании, которое, по его собственным словам, положено раз и навсегда и которое есть Иисус Христос<sup>16</sup>. Иисус служит источником, содержанием и критическим мерлом благовестия Павла, и именно этим Павел существенным образом отличается от большинства своих соплеменников. В ситуации, коренным образом изменившейся после смерти и воскресения Иисуса, Павел защищал не какое-то другое, но то же самое дело. Если быть кратким, можно назвать его *делом Иисуса*, которое есть не что иное, как *дело Бога* и *дело человека* и которое теперь, скрепленное смертью и воскресением, нашло выражение в лаконичной формуле Павла — «*дело Иисуса Христа*»<sup>17</sup>.

В конечном итоге в благовестии Павла речь идет о *радикализованном понимании Бога в свете Иисуса Христа*. Поэтому с тех пор пути иудеев и христиан разошлись (не так давно виднейший исследователь Нового Завета, евангелист Эрнст Кеземанн писал об этом уче-

<sup>16</sup> Ср.: 1 Кор. 3: 11.

<sup>17</sup> Ср.: «Потому что все ищут своей выгоды, а не служат делу Иисуса Христа» (Флп. 2: 21); «дело Господнее» (1 Кор. 7: 32–34). (В русском синодальном переводе этот стих из Послания к филиппийцам передан следующим образом: «Потому что все ищут своего, а не того, что *угодно Иисусу Христу*». — Прим. пер.)

ному-иудаисту Пинхасу Лапиде). И действительно, если мы рассмотрим историю Израиля — начиная с блуждания в пустыне, через историю пророков и кумранской секты и вплоть до настоящего времени, — то окажется, что его народ постоянно стоял перед необходимостью отмежевываться от ложного служения Богу. В текстах еврейской Библии мы сталкиваемся с этим на каждом шагу: не только язычники неверно понимают Бога — сам избранный народ не понимает Бога. И этот народ вновь и вновь переживал драматические и трагические разделения и дробления, все вновь и вновь спорил с отщепенцами и бунтовщиками об истинном Боге и правильном, совершенном богослужении. Именно поэтому в конце концов и у Иисуса главный вопрос состоял в том, «где, когда и как скрытый на небесах Бог правильно познается и должным образом почитается на земле? От этого вопроса Израиля отталкивался и иудей Павел, который дал на него ответ, христологически переориентировав веру в Бога... Сегодня мы, наверное, едины в том, что почитаем рабби из Назарета — как учителя, как пророка либо как брата. Воплощение божественной воли, образ Бога, ищущего безбожников, Бога, который, благословляя падший, отверженный мир как свое творение, шокировал благочестивых и нравственных, законопослушных и подчиняющихся нормам и правилам, — для Павла это один лишь распятый Христос. Исходя из этого нужно толковать все учение апостола, и только это делает его понятным»<sup>18</sup>.

Таким образом, Павел сделал ни больше и ни меньше как перевел на язык эллинизма и последовательно провел те принципы, которые были заложены в благовестии, деяниях и смертной доле Иисуса, и таким обра-

<sup>18</sup> Käsemann E. Wo sich die Wege trennen // Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt. 1990. 13 April.

зом попытался вывести христианскую весть за пределы Израиля и сделать ее понятной для всей ойкумены тогдашнего мира. Павел повторил судьбу своего учителя: его невероятно напряженная жизнь оборвалась приблизительно в 60 году в Риме при императоре Нероне, когда он как подвижник веры был предан мученической смерти. И этот человек — как никто другой после Иисуса — благодаря немногим сохранившимся посланиям и фрагментам посланий на протяжении столетий постоянно побуждал христианство к тому, чтобы оно не обольщалось очевидным, а вновь и вновь открывало для себя подлинного Христа и следовало Ему. Ведь с того времени стало ясным: «сущность» христианства — то, что отличает христианство и от иудаизма, и от старых мировых религий, и от современных разновидностей гуманизма, — это *сам Иисус Христос*. И именно тем, что Он был распят, отличается Иисус и от множества воскресших, вознесенных, вечно живых богов, и от обожествленных основателей религий, цезарей, гениев, владык и героев мировой истории.

Благодаря всему этому становится ясно, почему в христианстве, после того как большая часть израильского народа не признала Иисуса Мессией Израиля, речь шла уже не о какой-то иной парадигме в рамках иудаизма, но, в конечном счете, о действительно иной религии (разумеется, сохраняющей иудаистскую основу). Все это — и то, что христианство смогло стать мировой религией, и то, что эта мировая религия тем не менее немыслима без иудаистских корней, — особенно отчетливо проявилось в знаменитой дискуссии, которая тяжелым бременем легла на первоначальное христианство и в которой Павел до конца отстаивал свою позицию сначала на апостольском соборе, а потом во время конфликта с Петром. Речь идет о борьбе вокруг иудейского закона.

## 6. Выступал ли Павел против иудейского закона?

Павел затронул чрезвычайно важные для иудаизма проблемы, связанные с законом. Они были весьма актуальны в те времена и сохраняют свою остроту по сей день, что совершенно ясно всякому, кто когда-либо вступал в конфликт с иудейской ортодоксией. Правильно понять Павла может только тот, кто, как, например, иудейский теолог Шалом Бен-Хорин, попытался «полностью подчинить свою жизнь закону Израиля, всегда и во всем следовать обычаям и предписаниям раввинистической традиции». У Бен-Хорина есть еще и такие строки: «Я попробовал применить к себе закон в его ортодоксальной интерпретации и не нашел в этом того удовлетворения, того мира, который Павел называет оправданием перед Богом»<sup>19</sup>. Бен-Хорин имеет в виду те случаи, когда он на опыте узнал и законническое рвение, и ошибки закона. «И сегодня в Иерусалиме, — продолжает он, — известен этот тип прибывшего из диаспоры фанатичного последователя Яхве, даже если теперь он родом не из Тарса, а из Нью-Йорка или Лондона. Таких штудирующих Талмуд иностранцев очень часто можно встретить на демонстрациях протеста, направленных против мирных автомобилистов, которые рискнули отправиться в путь в субботу, среди ревнителей закона, забрасывающих камнями машины и их водителей. В Нью-Йорке или Лондоне эти люди, вероятно, не стали бы реагировать подобным образом на формальное нарушение запретов шаббат, но в Иерусалиме они жаждут показать себя иудеями, верными Торе на сто

<sup>19</sup> Ben-Chorin S. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. München, 1980. S. 11.

пятьдесят процентов. Именно таким мы должны представлять и юного Савла из Тарса, который, говоря о себе, подчеркивал, что своими действиями многих превосходил в иудействе, ревностно соблюдал закон и радовался побиванию камнями еретиков (как все это узнаваемо, как актуально!). — Но все же попытайтесь понять, что это такое — день за днем подчиняться железной дисциплине закона, следовать Галахе и соблюдать мицвот\*, не узнавая при этом действительной близости Бога, не освобождаясь от тяжести чувства вины, аверы\*\*, греха... Не ведет ли многочисленность запретов и предписаний к тому, что человек запутывается в противоречиях?»<sup>20</sup>

После всего сказанного тем более напрашивается вопрос: разве Павел не «отменил» окончательно иудейский закон, не провозгласил — и совершенно оправданно — его «конец»? На протяжении столетий христианская экзегеза считала его решенным. А уж если смотреть на Павла глазами немецкой школы экзегетики (особенно той ее ветви, что основана на идеях Лютера и представлена в систематизированном виде у Бульмана в его «Теологии Нового Завета»), то окончательно окрепнет убеждение в том, что:

— для Павла после смерти и воскресения Иисуса Христа иудейский закон раз и навсегда утратил силу: вместо закона воцарилось лишь одно евангелие;

— для христиан иудейский закон не имеет значения, решающую роль играет лишь вера в Иисуса Христа: вместо закона правомочной стала только вера;

\* *Мицвот* — заповеди (ивр.). — Прим. пер.

\*\* *Авера* — грех, нарушение закона (ивр.). Этот термин используется в раввинистической литературе для обозначения нарушения предписаний Галахи, а также для противопоставления мицвот. — Прим. пер.

<sup>20</sup> Ben-Chorin S. Op. cit. S. 57.

— вместе с иудейским законом оказывается преодоленным и сам иудаизм: на место прежнего избранного Богом народа заступает новый божий народ, церковь.

Но позволительно ли нам удовлетвориться подобным толкованием и принять абсолютно антагонистическую лютеровскую схему «закон и евангелие»?

Мы не можем обойтись без того, чтобы кратко не пояснить свою позицию в споре по вопросу о сохранении действия закона. Мнения по этому вопросу расходятся так сильно, как ни по какому другому, причем ответы различны не только у иудайских и христианских толкователей учения Павла, но у различных христианских экзегетов. Сложность этого вопроса обусловлена вовсе не тем, что Павел изрекал нелепости и противоречил сам себе. Дело в том, что в своих написанных по-гречески посланиях для обозначения закона он применяет не древнееврейское «Тора» (даже в качестве иноязычного слова), а греческое «*номос*» («закон»), которое, начиная с Септуагинты, греческого перевода Еврейской Библии, повсеместно используется для передачи слова «Тора» («учение», «предписание»). Именно из-за этого никогда нельзя точно сказать, в широком или узком смысле употребляет Павел слово «*номос*» в каждом конкретном месте своих посланий: в *широком*, подразумевая Тору, то есть всю совокупность текстов Пятикнижия Моисеева, или в *узком*, имея в виду Галаху («закон») — основывающийся на Торе и сегодня во все большей степени регламентирующий жизнь иудеев, а в то время еще не кодифицированный религиозный закон раввинов.

Спор идет по следующему вопросу: можно ли утверждать, что, согласно Павлу, *иудейский закон сохранил свою силу*? Продолжает ли действовать этот закон, или же с ним покончено? Или, говоря более конкретно:



— Действительно ли Павел считал, что иудейские законники извратили закон, как полагают некоторые христианские экзегеты?

— На самом ли деле исповедующие Христа евреи не должны более исполнять иудаистский закон? И, стало быть, иудео-христианство теперь не имеет более никаких прав на существование наряду с языческим христианством?

— Не заключается ли, следовательно, неправота иудаизма не только в том, что он не признает Иисуса Мессией, но и в том, что он по-прежнему хранит верность закону?

Нам нужно подробно и обстоятельно ответить на эти вопросы.

## 7. ТОРА ОСТАЕТСЯ В СИЛЕ

Не только в иудаизме, но и среди христианских теологов, прежде всего лютеранского толка, все еще широко распространено предвзятое мнение о Павле, убеждение в том, что он отменил иудейский закон. Но если мы попытаемся по возможности избегать традиционного схематизма при чтении многочисленных текстов посланий, посвященных закону — христианскому («закон и евангелие») или иудаистскому («отмена закона»), — то придем к бесспорному выводу: в той мере, в какой под «законом» подразумевается *Тора*, он есть и остается *законом Бога*, то есть выражением воли Бога. Павел специально подчеркивает: «...закон свят, и заповедь свята и праведна и добра»<sup>21</sup>. Закон дан человеку «для жизни»<sup>22</sup>, он есть «образец ведения и истины»<sup>23</sup>, он «ду-

<sup>21</sup> Рим. 7: 12.

<sup>22</sup> Рим. 7: 10. Ср. также: Рим. 10: 5 и Гал. 3: 12.

<sup>23</sup> Рим. 2: 20.

ховен»<sup>24</sup>. Установление закона, «законоположение»<sup>25</sup> относится к тем достоинствам, которыми Израиль может гордиться. «Закон» здесь у Павла однозначно отождествляется с Торой, Пятикнижием Моисеевым и означает требование Бога, повиновение которому обязательно для человека<sup>26</sup>.

Таким образом, согласно Павлу, священный закон Божий, Моисеева Тора, никоим образом не отменяется после смерти и воскресения Христа, но напротив, этот закон остается значимым «законом веры»<sup>27</sup>. Согласно настоящему утверждению Павла, Тора была не только не «уничтожена» («как далеко от истины это было бы!»), но посредством веры «подлинно сохранена», «утверждена»<sup>28</sup>. Благодаря всему сказанному выше мы понимаем, что Павел полемизировал не с законом как таковым, не с Моисеевой Торой, но с *делами* закона, со *справедливостью*, устанавливаемой законом. Его лозунг — не оправдание верой «без закона» (в противном случае вера стала бы делом любого своеволия, не влекущим за собой практических последствий), но оправдание верой «без дел закона». У Павла противопоставляются не вера и закон, а вера и дела.

Итак, оправдания перед Богом здесь и сейчас человек достигает вовсе не благодаря тому, что он делает. Бог сам оправдывает человека, а от человека ожидается единственно и исключительно лишь вера, безусловное доверие. Ибо и к иудеям, и к язычникам обращены

<sup>24</sup> Рим. 7: 14.

<sup>25</sup> Рим. 9: 4.

<sup>26</sup> Все затрагиваемые Павлом проблемы, касающиеся закона, детально рассмотрены в книге: Küng H. Das Judentum. München, 1991. Hauptteil 3. Kap. B. III: Um des Menschen willen.

<sup>27</sup> Рим. 3: 27.

<sup>28</sup> Рим. 3: 31.



слова: «...делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть»<sup>29</sup> И если кто бы то ни было захотел использовать закон для личного оправдания перед Богом, то это стало бы «служением смерти», «служением осуждения»<sup>30</sup> — ибо «буква убивает»<sup>31</sup>.

Но если Тора по-прежнему остается в силе, что же тогда означает столь прославляемая Павлом свобода?

## 8. САМЫЙ ЗНАМЕНИТЫЙ СПОР В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

«Свободу даровал нам Христос»<sup>32</sup>? Теперь мы можем ответить: речь идет не просто о свободе от Торы и ее моральных требований, а о свободе от дел закона. Это и есть та свобода, к которой «призваны» христиане<sup>33</sup>, которую они «имеют во Христе Иисусе»<sup>34</sup>. В этом отношении те, кто верует в Христа, — «не под законом, но под благодатью»<sup>35</sup>.

Что из этого следует для решения вопроса о Торе? После всего, что мы услышали, ответ может звучать только так: когда Павел говорит о свободе от «закона», он ни в коей мере не желает принципиально высказываться против Торы, которая на примере Авраама учит об оправдании верой и моральные заповеди которой, по его мнению, остаются в силе для язычников. Но скорее он на самом деле выступает — не употребляя эту

более позднюю терминологию — против Галахи постольку, поскольку она предписывает не всеобщие моральные требования, а выполнение «дел закона». А под последними понимаются — что сегодня признают и иудейские ученые — те требования иудейского ритуального закона (обрезание, заповеди, связанные с соблюдением чистоты и приемом пищи, предписания относительно субботы и праздничных дней), исполнение которых для многих иудеев до сего дня является тяжелой проблемой и, согласно Павлу, не должно вменяться в обязанность язычникам. Таким образом, свое основополагающее значение утратила не Тора в общем смысле, как учение Божье или распоряжение, а скорее Тора в узком смысле слова. Эту ритуальную Галаху Павел для языческих христиан отменил, а для иудео-христиан основополагающим образом релятивизировал, ведь теперь ее следовало понимать в соответствии с духом, который животворит, а не с буквой, которая убивает<sup>36</sup>.

А что это означает для жизненной практики христиан? Для языческих христиан и иудео-христиан это означает нечто различное:

— Христиане иудейского происхождения могут соблюдать требования Галахи, но они не обязаны это делать непременно, поскольку решающим для благодати более не являются подобные «дела закона», но вера в Иисуса Христа; сами «дела закона» следует трактовать в соответствии не с буквой, а с духом: жизнь в духе.

— Для христиан из язычников (у самого Павла нет ни терминологического разделения, ни теоретического развития этого) могут считаться обязательными только моральные заповеди Торы, но не культово-ритуальные предписания, столь широко представленные в Га-

<sup>29</sup> Рим. 3: 20; ср.: Гал. 3: 10.

<sup>30</sup> 2 Кор. 3: 7–9.

<sup>31</sup> 2 Кор. 3: 6.

<sup>32</sup> См.: Гал. 5: 1.

<sup>33</sup> См.: Гал. 5: 13.

<sup>34</sup> См.: Гал. 2: 4.

<sup>35</sup> Рим. 6: 14; ср. также: Рим. 7: 5 и сл.

<sup>36</sup> См.: 2 Кор. 3: 6.

лахе и охватывающие всю жизнь иудеев, и, следовательно, не иудейский образ жизни: обрезаение, праздники, шаббат, заповеди чистоты и пищевые предписания.

Именно этот последний пункт, особенно относительно кошерной еды (важнейший во все времена вопрос: кто с кем ест?) и был предметом самого известного спора в древней церкви, который имел место в Антиохии, втором после Иерусалима крупнейшем центре христианства, — спора между Павлом, на которого (как то было решено на Иерусалимском апостольском соборе) была возложена благовестие среди язычников, и Петром, ответственным за миссию среди иудеев<sup>37</sup>.

Петр сам по себе интересовался благовествованием среди язычников. Сначала в Антиохии он, как Павел, делил трапезу с необрезанными христианами, но потом — из лояльности или по малодушию? — прекратил это делать, как только из Иерусалима прибыли верные закону приверженцы Иакова, которые требовали только кошерной еды и отделялись от язычников.

Павел страстно отстаивает свободу языческих христиан именно в вопросе общей трапезы. Повествуящее об этом Послание к галатам произвольно рисует картину партийного противостояния. Но тем не менее совершенно определенным является то, что Павел «лично противостоял»<sup>38</sup> Петру! С точки зрения Павла это было понятно: он должен был страстно выступать против разделения стола и общности вечери, которое разрушило бы единство иудеев и язычников в одной общине Иисуса Христа. А что было для него главным? Даже если Павел никогда не отказывался от своего иудейского бытия и никогда не запрещал иудео-христианам вести

жизнь по требованиям Галахи, а, напротив, одобрял это для своего круга, то, по его убеждению, эта жизнь по-иудейски не должна служить разделителем с языческими христианами. Ради единства общины, состоящей из иудеев и христиан, он ожидал от иудео-христиан отказа вовсе не от Моисеевой Торы, но именно для данного случая (не вообще!) отказа от ритуальных требований Галахи, запрещающих подобные совместные трапезы, и интерпретации их верующими в Христа согласно не букве, а духу. Поскольку свобода, принесенная Христом, их для этого освободила. Вера в Христа должна быть определяющей и для иудео-христиан.

При этом нельзя забывать, что Павел в своей критике закона отражает позицию Иисуса. Иисус также в совершенно определенных случаях — касательно заповедей шаббат, пищи и чистоты — высказывался за «заповеди Божии» и против применения Галахи, «предания человеческих» или «предания старцев»<sup>39</sup> и требовал вместо культово-ритуальной чистоты (омовения рук) морально определенной чистоты сердца<sup>40</sup>!

Был ли действительно, как зачастую полагают, благодаря этому решению Павла брошен жребий, определивший судьбу иудео-христиан в становящейся церкви диаспоры, и таким образом предопределен преждевременный раскол на иудео-христианскую и языческо-христианскую церкви? Неизбежный конфликт с трагичным исходом? Нет! В духе Иисуса взаимопонимание было бы возможно, даже необходимо! Поскольку истинная свобода, как выразительно говорит Павел, никогда не бывает безоглядной: «Берегитесь однакоже, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощ-

<sup>37</sup> См.: Гал. 2; Деян. 15: 1–34.

<sup>38</sup> См.: Гал. 2: 11.

<sup>39</sup> Ср.: Мк. 7: 8; Мк. 7: 3–5.

<sup>40</sup> См.: Мк. 7: 1–23.

ных»<sup>41</sup>. Каждый должен служить другому<sup>42</sup>, не отказываясь от собственной свободы: «...не делайтесь рабами людей»<sup>43</sup>.

Открытость другому, бытие для другого, самоотверженная любовь — это для Павла высшая реализация свободы: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода (ваша) не была поводом к *угождению* плоти; но любовью служите друг другу. Ибо весь закон в одном слове заключается: «люби ближнего твоего, как самого себя»<sup>44</sup>.

Эти основополагающие высказывания апостола Павла сохраняют силу и сегодня. Но, несмотря на это, перед нами встает вопрос: может ли Павел, безотносительно к подобным фундаментальным высказываниям, являться еще и практическим образцом для христианского мира?

## 9. ОБУСЛОВЛЕННОЕ ВРЕМЕНЕМ

Высказывания Павла, как и другие библейские тексты, нельзя просто фундаменталистски повторять и использовать как непогрешимое слово. Их следует понимать, исходя из реалий той эпохи, и переводить для нашего времени.

Например, высказывания о *женщине*. Мнение, что женщина является лишь «отражением мужа»<sup>45</sup>, в то

<sup>41</sup> 1 Кор. 8: 9.

<sup>42</sup> Ср.: 1 Кор. 9: 19; Гал. 5: 13.

<sup>43</sup> 1 Кор. 7: 23.

<sup>44</sup> Гал. 5: 13–14.

<sup>45</sup> См.: 1 Кор. 11: 7. (В русском синодальном переводе — «слава мужа». — *Прим. пер.*)

время было широко распространенным в эллинистическом мире предрассудком. Идея, что хотя и хорошо иметь семью, но безбрачие все же лучше (даже если оно и не предписывалось)<sup>46</sup>, — формулируется на основе иудейского ожидания скорого конца света, которое разделял и Павел. И то, и другое нельзя просто переносить в наше время. То, что «жены ваши в церквах да молчат» и им предписано «быть в подчинении»<sup>47</sup>, и так уже с точки зрения современной экзегезы является последипаулинистской вставкой, так как противоречит неоднократно удостоверенной Павлом практике полного участия женщин в богослужебной жизни и в руководстве общиной. Так, Павел знает и хвалит женщину-апостола *Юнию*, «прославившуюся между апостолами»<sup>48</sup>, которую потом более позднее предание, уже не способное представить себе апостола женского рода, переделало в мужчину «Юниуса». Да и список приветствий Послания к римлянам содержит целый ряд женщин-сотрудниц, среди которых Фива Кенхрейская, миссионер и глава общины<sup>49</sup>.

Столь же обусловлены временем, как и суждения о женщине, высказывания Павла о *государстве*: о *государственной власти*, которая «от Бога установлена» и которой каждому «надобно повиноваться»<sup>50</sup>. Само собой разумеется, сегодня христиане признают право на противостояние тиранической государственной власти и в экстремальных случаях должны осуществлять это на практике.

<sup>46</sup> Ср.: 1 Кор. 7: 1–8.

<sup>47</sup> 1 Кор. 14: 33–36.

<sup>48</sup> См.: Рим. 16: 7.

<sup>49</sup> См.: Рим. 16: 1–2.

<sup>50</sup> См.: Рим. 13: 1–7.

Представляются нам сегодня устаревшими и высказывания об *идоложертвенной пище*<sup>51</sup>. Но тем не менее именно этот пример показывает, насколько по-прежнему сохраняют значение развитые здесь положения о сильных в вере, которые не должны презирать слабых, и о слабых в вере, которым не позволено хулить сильных. Импульсы, вызванные к жизни деятельностью Павла, сохраняют свое значение, воздействуя как на отдельного человека и его основополагающее отношение к действительности, так и на понимание судьбы Израиля и структуры христианской общины.

#### 10. ВЫВОДЫ ДЛЯ ОТДЕЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА, ДЛЯ НАРОДА, ДЛЯ ОБЩИНЫ

А. Что Павел говорит о повседневной мирской жизни христианина? Павел — не чудаковатый аскет, который презирал бы все блага этого мира. Речь идет о том, что человеку следует «познавать, что (есть) воля Божья, благая, угодная и совершенная»<sup>52</sup>.

Тому, кто верит в Иисуса Христа, не нужно замыкаться в мире личного совершенства или даже в общине совершенных. Он может и должен исполнять волю Божью, пребывая в обыденном, не святом мире. Ему ни в коей мере не нужно отказываться от всех благ этого мира. Ему нельзя самому отречься от них. Отречься, посвящая себя верующий может только по отношению к Богу. Уже Павел понимал: ни один христианин не должен стремиться к тому, чтобы покинуть мир, он

только не должен предаваться ему. Требуется не внешняя пространственная, но внутренняя личная отстраненность от вещей этого мира. Для освобожденного от закона имеет силу великое слово: «Все мне позволительно»<sup>53</sup>. Однако при этом: «но ничто не должно обладать мною»<sup>54</sup>. В мире «нет ничего в себе самом нечистого»<sup>55</sup>. Но я могу потерять мою свободу по отношению к чему-либо в мире и позволить ему властвовать надо мною, как идолу. Правда, и в этом случае все еще остается истинным утверждение: «Все мне позволительно». Но верно и другое: «не все полезно»<sup>56</sup>.

И, наконец, при этом надлежит учитывать то, не наносит ли вред моему ближнему позволенное и полезное для меня. Что тогда? Сохраняет ли в этом случае силу утверждение: «Все позволительно». Однако в то же время: «но не все назидает». И поэтому: «Никто не ищи своего, но каждый пользы другого»<sup>57</sup>. В результате свобода может стать отказом, прежде всего отказом от господства: «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя»<sup>58</sup>. Здесь не отрицается свобода верующего, наоборот, здесь она максимально требуется. В последней инстанции верующий никогда не связан с мнениями и суждениями, традициями и критериями: «ибо для чего моей свободе быть судимой чужою совестью?»<sup>59</sup> Моя собственная совесть, которая точно знает о добре и зле, определяет грань допустимого для меня<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> 1 Кор. 6: 12.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Рим. 14: 14; ср.: Тит. 1: 15 («Для чистых все чисто»).

<sup>56</sup> 1 Кор. 6: 12.

<sup>57</sup> 1 Кор. 10: 23 сл.

<sup>58</sup> 1 Кор. 9: 19.

<sup>59</sup> 1 Кор. 10: 29.

<sup>60</sup> Ср.: 1 Кор. 8: 7–12; 10: 25–30.

<sup>51</sup> См.: Рим. 14: 1–23.

<sup>52</sup> Рим. 12: 2; ср.: Флп. 1: 10.

Б. Какого мнения придерживается иудей Павел о большинстве *иудейского народа*, не признавшего Иисуса мессией Израиля? Для Павла этот вопрос — вовсе не чисто теоретический. Напротив, он проистекает из глубокой кровоточащей раны, которая у этого воспитанника фарисеев на протяжении всей его жизни так и не затянулась. Но, несмотря на всю скорбь и все разочарование, Павел твердо придерживается следующего: богоизбранность Израиля сохраняется, она неустраима и неопровержима. Бог не изменил своих обетований, хотя после Христа следует рассматривать их действительность в другом свете. Иудеи есть и *остаются избранным Богом народом, который Он возлюбил безмерно*<sup>61</sup>. Ибо, согласно Павлу, иудеям — его «братьям» по плоти<sup>62</sup>, — как и прежде принадлежат:

— «усыновление»: дарованное народу Израиля еще в Египте имя «первенца» Господа;

— «слава»: слава присутствия Бога в его народе (*шехина*\*);

— «завет»: все вновь и вновь подвергающийся угрозе и возобновляемый союз Бога со своим народом;

— «законоположение»: благие правила жизни, данные Богом своему народу в знак союза с ним;

— «богослужение»: подлинное богослужение священнического народа;

— «обетования»: сохраняющее силу дарованное Господом обещание милости и спасения;

<sup>61</sup> Ср.: Исх. 4: 22.

<sup>62</sup> Ср.: Рим. 9: 3.

\* *Шехина* (от *евр.* «селиться») — в талмудическом писании присутствие Бога в человеческом мире. — *Прим. пер.*

— «отцы»: отцы прошлых времен в общине подлинной веры\*;

— «Мессия»: Иисус Христос, рожденный израильтянином по плоти и крови, который в первую очередь принадлежит не язычникам, но народу Израиля<sup>63</sup>.

От чего были бы избавлены и иудейский народ, и христианство, если бы это учение апостола Павла, как оно изложено прежде всего в 9–11 главах Послания к римлянам, не было вытеснено, да и полностью забыто! «Великая печаль» и «непрестанное мучение»<sup>64</sup> Павла, связанные с положением Израиля, на протяжении истории превратились в невообразимую печаль и кошмарное мучение самого Израиля! Именем иудея Иисуса и иудея Павла иудейский народ подвергали неслыханной дискриминации, преследованиям, травле!

И вовсе не Павел отделил христианство от иудаизма — это сделали другие после его смерти и разрушения Второго Храма<sup>65</sup>. Павел, иудей, отступивший

\* *Отцы* (более позднее *евр.* наименование — «праотцы», в греческом переводе Ветхого Завета (Септуагинте) — «патриархи») — прародители народа Израиля Авраам, Исаак и Иаков, в более широком смысле также двенадцать сыновей Иакова (см.: Быт. 11: 10–32; 37: 1–50: 26). — *Прим. пер.*

<sup>63</sup> Ср.: Рим. 9: 4 сл.

<sup>64</sup> Ср.: Рим. 9: 2.

<sup>65</sup> *Второй Храм* (Храм Зоровавеля) — главное культовое здание древних иудеев в Иерусалиме. Второй Храм был построен во время правления наместника Зоровавеля на месте Первого Храма (Храма Соломона), уничтоженного халдеями в 587 году до н. э. Второй Храм был освящен в 515 году до н. э. и просуществовал до 70 года н. э., когда был разрушен войсками римского полководца Тита. — *Прим. пер.*



от своего фарисейства, как христианин ни в коей мере не отказывался от своего иудейства. О Павле всегда говорят, что он, постоянно подвергаемый нападкам и оскорблениям, непонятый, не чувствует себя преступившим закон, отступником, ложным учителем. Он, исповедующий христианство иудей и апостол, лишь наполняет свое иудейство — и мнит при этом, что превзошел Тору, — новым, более свободным, всеохватывающим духом: собственно в свете Бога, который и в прежние времена всегда действовал по-новому и неожиданно, и в свете Его Мессии. И он верит также в спасение иудеев, когда Христос вновь сойдет с Сиона для суда.

В. Какой видится Павлу христианская община? Если бы он вернулся и посмотрел, в частности, на структуру католической церкви, на это хитроумное, до мельчайших подробностей разработанное церковное право, на эту гигантскую многоступенчатую иерархию и прежде всего на этот престол Петра, претендующий на непогрешимость и главенство в церкви, — он бы пошел на баррикады, чтобы вновь «лично противостоять» тем, кто «не прямо поступают по истине Евангельской»<sup>65</sup>. Ибо «священное господство», «иерархия» — все это было чуждо Павлу. Не иерархическую структуру советовал он возводить своим общинам и строил сам, напротив, он полагался на харизму всех тех, кто желал совместно трудиться во благо общины<sup>66</sup>. Направляемое Богом «демократическое» сотрудничество — вот о чем он вел речь. По его мнению, каждый член общины име-

<sup>65</sup> Гал. 2: 14.

<sup>66</sup> Заслуга привлечения в XX веке внимания к проблеме значения харизмы именно в аспекте критики церкви принадлежит Э. Кеземанну (см.: Käsemann E. Amt und Gemeinde im Neuen Testament // Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 1. Göttingen, 1960. S. 109–134).

ет свою, совершенно определенную задачу, определенное служение, определенную харизму, под которой вовсе не следует понимать исключительные феномены типа дара проповедовать или исцелять больных. Но в то же время чистый энтузиазм для Павла столь же мало приемлем, сколь и клерикализм. Напротив: *каждое* служение, которое фактически (постоянно или время от времени, частным или публичным образом) направлено на созидание общины, он считал харизмой, церковным служением; и именно как конкретное служение оно получает признание и свое место в жизни общины. Каждое служение, отправляемое в любви и во благо общины, наделено — официально или нет — соответствующим ему авторитетом.

Но можно ли подобным образом сохранить *единство и порядок*? И разве не испытывали именно паулинистские общины опаснейшую угрозу со стороны конкурирующих групп, разве не грозила их деятельности хаотичность и сомнительные в моральном отношении приемы? Переписка Павла со своими общинами однозначно свидетельствует о том, что единство и порядок он хотел установить вовсе не путем нивелирования различий, униформирования, иерархизации и централизации. Единство и порядок, считал он, гарантируются в большей мере *действием Духа*, который дарует каждому не все возможные виды харизмы, но свою, особую, харизму (правило: «Каждому свое!»), харизму, которая может быть реализована не эгоцентрично, но лишь во благо других (правило: «Совместными усилиями друг для друга!»), и более того, только при условии подчинения единому Господу (правило: «Повиновение Господу!»). Кто не исповедует Иисуса и не использует свой дар во благо общины (так можно разделить различные виды духовного служения) — у того дух не от Бога.

Не клерикальная опека и духовная диктатура, а уважение, признание, солидарность, коллегиальное взаимосоглашение, партнерское обсуждение, общение и диалог — вот что служит признаком присутствия в жизни общины духа Божьего, идентичного духу Иисуса Христа.

Г. Но если исходить из подобной точки зрения, то можно ли вообще говорить о наличии *авторитета в церкви*? Мог ли Павел оказывать влияние благодаря своему авторитету? И здесь ответ гласит: да! У Павла был удивительный авторитет, и он не боялся в случае необходимости в полной мере использовать свой авторитет апостола. Но методы влияния Павла никогда не превращались в авторитаризм. Апостол никогда не расширял своей власти, — особенно, что касается юрисдикции в сфере священнослужения. Напротив, он все время добровольно ограничивал сферу своих полномочий, исходя из того убеждения, что апостолы являются не господами веры, а помощниками членов общины в их радостном служении, что его церкви принадлежат не ему, а Господу и потому свободны в духе и призваны к свободе, а не к рабству у человека.

Конечно, в тех случаях, когда нужно было ради Христа и Его евангелия отказаться от другого евангелия, Павел при определенных обстоятельствах мог отругать и даже изгнать человека из общины. Но эти меры, к которым он прибегал для наказания отдельной личности, — например, временное исключение из общины с целью исправления провинившегося, — он никогда не использовал для воздействия на общину в целом даже при очень серьезных нарушениях с ее стороны. Более того, вместо запрета он практиковал призыв к самостоятельному выбору и собственной ответственности, вместо принуждения — убеждение, вместо требования — защита, вместо «вы» — «мы», вместо нака-

зания — слово прощения, вместо подавления — требование свободы. Вот в чем конкретно заключалось апостольское служение Павла! Он хотел и в вопросах морали, где речь не идет о Господе и Его Слове, оставить свободу своим общинам и не затягивать им петлю на шею. И как многие в нашей церкви, считающие, что превзошли Павла, на самом деле далеко не доросли до него, — то есть до сих пор не поняли, что представляет собой суть свободы христианина, о которой так заботился Павел.

На основании всего сказанного здесь о Павле нельзя считать, что мы поняли его целиком и полностью, мы лишь приблизились к пониманию. Для того чтобы познакомиться со всеми волновавшими его темами — такими, как проповедь о кресте и надежда на воскресение, дух и буква, две истины, диалектика силы и слабости, тело Христово и вздох всего сотворенного после спасения, — нужно читать самого Павла. И тогда станет ясно, почему он, страстотерпец и борец, человек одновременно и слабый и сильный, был великим теологом, великим христианским мыслителем: потому что он душой и телом, в гордости и смирении полностью был предан одному делу — христианскому делу, делу Иисуса Христа. Его учение вновь и вновь напоминает нам: не апостол, будь то Петр или Павел, является Господом. Господь — это Иисус. «Иисус Господь!»<sup>67</sup> — это его символ веры. И только этот Господь всегда и везде устанавливает нормы и правила и для своих церквей, и для каждого отдельного человека.

Никто лучше самого Павла не знал, что он никакой не сверхчеловек. Он больше, чем кто-либо осознавал свою человеческую слабость и немощь, делающую смехотворным любое притязание на непогрешимость.

<sup>67</sup> Ср.: 1 Кор. 12: 3.

Он был апостолом, который всегда четко понимал, как ему самому еще далеко до высот дела Иисуса, но при этом не впадал в сомнение и отрицание, не терял радости: «не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенся, — писал он в Послании к филиппийцам, и этим отрывком я завершу сей небольшой портрет, — но стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус. Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе»<sup>68</sup>.

## ОРИГЕН

### ВЕЛИКИЙ СИНТЕЗ АНТИЧНОГО И ХРИСТИАНСКОГО ДУХА

<sup>68</sup> Флп. 3: 12–14.

185	Рождение Оригена, вероятно, в Александрии.	231–232	Поездка в Антиохию к императрице-матери Юлии Маммее.
201	Мученическая смерть отца Оригена во время преследования христиан при императоре Септимии Севере.	232	Краткое пребывание в Александрии. Поездка в Грецию через Палестину, где Ориген был посвящен в пресвитеры. Акции протеста александрийского епископа Деметрия.
203–205	Годы учебы.	233	Афины. Ориген, узнав об акциях Деметрия, отвечает автобиографическим письмом.
206–210	Время преследований; преподавание готовящимся принять крещение (катехуменам).	234	Возвращение в Кесарию.
211	Прекращение преследований при императоре Каракалле. Ориген открывает частную школу грамматики. «Обращение»: Ориген продает свою библиотеку светской литературы и начинает изучать Библию. Возникновение интереса к разработке христианской философии.	235–238	Возобновление гонений на христиан при императоре Максимине Фракийце. Труд Оригена «О мученичестве».
Около 215	Многomesячная поездка в Рим.	239–245	Многочисленные гомилии и комментарии на книги Библии.
217–229	Возвращение в Александрию. Обращение Амвросия, обеспечившего Оригену возможность пользоваться услугами стенографистов и копиистов. Начало работы над «Гексаплой», первые комментарии на книги Библии, первые небольшие труды.	245	Вторая поездка в Афины.
Около 229	Путешествие в Аравию.	245–247	Кесария.
229–230	Александрия; главный систематический труд «О началах». Начало критических выступлений против Оригена. Проповеди в Кесарии и Иерусалиме. Возвращение в Александрию.	248	Пребывание в Никомедии у Амвросия. Письма к папе Фабиану и императору Филиппу Арабу (убит в 249 г.) с попытками оправдаться.
		249	Кесария: апологетический труд «Против Цельса», последний комментарий на книги Библии.
		249–251	Первые систематические гонения на христиан при императоре Деции. Ориген арестован и подвергнут пыткам.
		После июня 251	Смерть Оригена.

## 1. НОВЫЙ ВЫЗОВ

В 185 году после рождения Христова, когда родился Ориген, христиане все еще составляли незначительное меньшинство в Римской империи. Никто тогда и представить себе не мог, что через какие-то 150 лет христианство превратится в официальную церковь империи! Ведь имперские власти, начавшие в I веке при Нероне гонения на территориально разрозненные и недолговечные христианские группы (жертвой этих гонений пал апостол Павел), казалось, вступили в борьбу с христианскими общинами не на жизнь, а на смерть. Кто окажется победителем в этой борьбе? На пороге третьего столетия лишь немногие сомневались в том, что это будет империя.

Но никто не обманывался: для христиан в то время быть в меньшинстве не означало не иметь никакого влияния. Британский историк Генри Чедвик с полным правом указывал в связи с этим: именно александрийский философ Цельс, который попытался еще раз дать всеобъемлющее философско-теологическое обоснование традиционной политеистической римской государственной религии, скорее всего, был также первым мыслителем, осознавшим силу ранних христиан, то, что «эта неполитическая, квиетистская и пацифистская община обладает силой, позволяющей изменить социальный и политический порядок Римской империи»<sup>1</sup>.

Христианство как подрывная, революционная сила?! Требовались самые лучшие головы в церкви того времени, чтобы адекватно отреагировать на вызов этой обновленной языческой философии. К услугам тогдашней церкви была такая голова — и это был *Ориген*

из египетской Александрии, города науки. Ориген — блестящий, зачастую превозносимый и столь же часто оспариваемый теолог.

На протяжении столетий история теологии отводила ему второстепенную роль. Слишком уж его на Востоке осуждали. А на Западе его затмили Августин и Фома Аквинский. В германоязычном католическом странстве Ганс Урс фон Балтазар особенно активно выступал за то, чтобы поставить Оригена в один ряд с Августином и Фомой Аквинским и тем самым обеспечить ему подобающее место в истории. Абсолютно по праву! Другие, как, например, протестантский теолог Адольф фон Гарнак, уже давно отводили ему это место. Но почему Ориген оказался столь привлекательным для такого католического теолога, как Балтазар (который, к сожалению, в семидесятые-восьмидесятые годы был проводником римской антисоборной политики реставрации)? Потому что Балтазар, Анри де Любак и их друзья по иезуитскому колледжу на Ла Фурьер в Лионе в двадцатые-тридцатые годы могли с помощью этой греческой традиции подорвать почти тотальное господство римской неосхоластики в католической церкви. Никто из великих, начиная с каппадокийцев и кончая Августином, Дионисием, Максимом, Скотом Эриугеной и Экхартом, — говорит Балтазар, — не могли отказать этому «человеку из стали», как они его называли, в почти магической силе, излучаемой им, а некоторые полностью поддались ей: «Лиши оригенистического блеска Евсевия, и останется лишь сомнительного толка полуарианский теолог и добросовестный историк. Иероним просто списывает у Оригена, комментируя Писание, даже тогда, когда внешне жестко и гневно разрывает цепи и отрывается от уз, связывающих его с учителем. Василий и Григорий Назианзин в восторженном удивлении выбрали самые соблазнительные места из необозримой

<sup>1</sup> Chadwick H. The Early Church. Harmondsworth, 1967. P. 75.



численности трудов того, к кому они на протяжении всей своей жизни возвращались, когда каждодневная борьба даровала им передышки; Григорий Нисский был под еще большим влиянием Оригена. Каппадокийская литература почти без искажений донесла его идеи до Амвросия, который и так знал Оригена из первых рук и полностью записал: многое в брeвиариях Амвросия (так же, как у Иеронима и Беда) — почти не измененные тексты Оригена<sup>2</sup>.

Александрия была городом наук, городом философии: в то время как Ориген вырос и начал мыслить как христианин, именно в этом городе началось развитие последней великой греческой философской системы — неоплатонизма Плотина. Оба — и христианин Ориген, и родившийся на двадцать лет позже него язычник Плотин (ок. 205–270) — были учениками платоника (или пифагорейца) Аммония Саккаса\*. Но насколько известно, они никогда не были знакомы лично. Когда Плотин в 244 году открыл свою философскую школу в Риме, Ориген уже добрых десять лет жил в Кесарии, столице провинции Палестины. Ему хотелось бы тоже работать в Риме, о чем свидетельствовало его многомесячное пребывание там в 215 году, или в Афинах, куда он ездил в 232 и 245 годах.

Что мы знаем о его личности и его трудах? Сведений об Оригене у нас больше, чем о любом другом теологе до Августина. И не только из автобиографических источ-

<sup>2</sup> Balthasar H. U. von Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. Salzburg, 1938. S. 11.

\* В отечественной историко-философской традиции принято считать, что Аммоний Саккас принадлежал к неопифагореизму — учению, сочетавшему в себе пифагореизм и средний платонизм и ставшему одним из источников неоплатонизма. Иногда даже именуют Аммония, а не Плотина называют основоположником неоплатонизма. — Прим. пер.

ников, оставленных самим Оригеном, но и от таких теологов, как Памфилий, из благодарственной речи Григория\* (Феодора?\*\*), а также от историка церкви Евсевия<sup>3</sup>. При этом, конечно, возникают проблемы с хронологией, но утешением служит то, что их теперь можно решить, опираясь на новую фундаментальную работу Пьера Нотина<sup>4</sup>.

## 2. НЕСОСТОЯВШИЙСЯ МУЧЕНИК

В Александрии духовная почва уже была подготовлена — это сделал Тит Флавий Климент, который учил в Александрии предположительно с 180 года. Получивший классическое образование и много путешествовавший на своем веку, этот свободный христианский учитель уже до Оригена выбрал дорогу между ересью гностиков и чистой ортодоксией. Климент был убежден, что при всей дистанции от язычества, при всей критике языческой философии и литературы, из греческой мысли можно было бы почерпнуть немало истинного, особенно у Платона и — несмотря на фривольность — у отдельных поэтов<sup>5</sup>.

Вера и познание, христианство и греческая культура не должны быть в противоречии. Напротив, «христианский гностик» соединяет их в разумный синтез.

\* Имеется в виду «Большая огласительная речь» каппадокийского отца церкви Григория Нисского (ок. 335 — ок. 394). — Прим. пер.

\*\* Феодор Мопсуестийский, представитель антиохийской школы патристики. — Прим. пер.

<sup>3</sup> См.: Eusebios. Historia Ecclesiastica. IV.

<sup>4</sup> Nautin P. Origène. Sa vie et son œuvre. Paris, 1977.

<sup>5</sup> См. прежде всего его «Увещание к эллинам»: *Clementis Alexandrinus. Protreptikos*.

Греческую философию не следует отбрасывать или, как у апологетов Иринея и Тертуллиана, только по мере необходимости привлекать для защиты христианских позиций. Скорее, ее следует использовать для просветления и углубления христианской веры! Да, как закон для иудеев, так и философия для эллинов была подготовкой *пути к Христу*. Христианская вера, всегда остающаяся фундаментом, и прояснение христианской вести в свете греческой философской традиции — эти две составляющие взаимосвязаны.

Но Климент Александрийский хотел большего. Он хотел не только апологетики, как христианский философ и мученик Юстин в начале II века. Он хотел позитивного теологического освоения христианской вести и изложил его в своей книге «Педагог», которая вскоре стала высоко ценимым, особенно мирянами, небольшим словарем христианской этики с практическими указаниями по христианскому поведению во всех возможных жизненных ситуациях. Христос — *великий педагог для всех спасенных*: вот основная мысль этой книги, не требующей от христиан следовать чересчур аскетическому жизненному идеалу, но, напротив, защищающей фундаментально позитивную позицию по отношению к творению и ко всему тому, что ему даровано, в том числе и к сексуальности. Но вскоре Климент вынужден был покинуть Александрию. Может быть, он должен был спастись от гонений на христиан, устроенных в 202–203 годах Септимием Севером, может быть, у него были проблемы в его епископате. Так или иначе, Клименту пришлось уехать в Иерусалим и затем в Малую Азию, где он умер не позднее 215 года, и никто не знает где именно.

Основные идеи Климента мы снова встречаем у Оригена, который, несмотря на свое египетское имя («сын Хора»), происходил из довольно-таки благополучной

христианской семьи. И все же принципиально Ориген настроен значительно более серьезно, чем Климент. Почему? Да потому, что Ориген, старший из семи детей в семье, в возрасте семнадцати лет был травмирован событием, которое раз и навсегда определило его жизнь. Его отец, обеспечивший ему возможность изучения наук и прививший ему твердые христианские убеждения, был арестован из-за своей веры! Более того, его отца подвергли пыткам и публично обезглавили, а имущество семьи конфисковали...

Но Оригену повезло. Одна богатая христианка, правверие которой, правда, было несколько сомнительным, взяла его в свой дом, и он смог продолжить образование. После завершения занятий литературой Ориген, будучи ответственным за пропитание матери, братьев и сестер, открывает частную школу грамматики и одновременно продолжает учебу — теперь он изучает философию у Аммония. В 206–210 годах вновь начинаются преследования христиан, во время которых епископ Деметрий и большая часть клира\* Александрии незаметно исчезают.

\* *Клир* (от греч. «жребий», поскольку христианское духовенство первоначально избиралось по жребию) в раннем христианстве составляли епископы, пресвитеры и дьяконы. *Епископ* (от греч. «надзиратель») первоначально выполнял функцию «отца семейства», заботясь о духовном руководстве и управлении общиной, и играл подчиненную роль в коллегии пресвитеров. С образованием иерархии (ко времени описываемых событий этот процесс уже завершился) епископ стал единоличным главой подвластной ему церковной общины или нескольких общин, объединенных под его властью. *Пресвитер* (от греч. «старший») первоначально считался ответственным перед апостолами председателем христианской общины. Он помогал епископу и замещал его в церковной службе и

Иначе ведет себя юный Ориген. Вместо того чтобы тоже спрятаться от страха, он, «сын мученика», продолжает безбоязненно преподавать. Его учеников — готовящихся принять крещение — именно мученичество подвигло к принятию христианской веры. Ориген блюдет их мораль и заботится об арестованных и приговоренных к смерти — он называет их по именам — и делает это столь интенсивно, что в конце концов ему самому приходится скрываться. Именно такой опыт имеет решающее значение и формирует человека на всю жизнь: Ориген уже в юные годы стал не только блестящим учителем, но и духовным вождем.

После прекращения гонений в Александрии Ориген возобновил занятия грамматикой и наставления в вере, и возвратившийся епископ одобрил его деятельность во всех ее формах. После своего рода религиозной «конверсии» он закрыл свою школу грамматики и продал свою библиотеку художественной литературы. Зачем? Чтобы полностью посвятить себя занятиям христианской философией и изучению Писания. В своей вскоре ставшей знаменитой *катехитической школе* он реорганизовал обучение, разделив его на начальный и продвинутый курсы. Все науки, придуманные человеком, а также логика, математика, геометрия, астрономия

должности. Пресвиторов в общине могло быть несколько, и они составляли коллегия пресвитеров. Значительно позже, в протестантизме, понятием «пресвитер» стали обозначать избираемого из мирян руководителя общины, который управляет ею совместно со священнослужителем. *Дьякон* (от греч. «служить») подчинялся епископу и выступал посредником между ним и паствой в управлении общиной. По мере укрепления власти епископа эта должность теряла свое значение. Позже дьякон стал вторым по значению духовным лицом после настоятеля прихода на низшей ступени церковной иерархии. — *Прим. пер.*

и затем этика и метафизика должны были быть поставлены на службу теологии и служить цели достижения более всеобъемлющего понимания Слова Божия. Это было поистине экуменическое предприятие, демонстрирующее размах Оригеновой мысли и допускающее к участию в нем христиан, нехристиан и гностиков.

Учитывая то влияние, которое оказала на него мученическая смерть отца, Оригена следует понимать, так сказать, как *несостоявшегося мученика* (Г. фон Кампенхаузен<sup>6</sup>). Ориген вел суровый аскетический образ жизни: безбрачие, посты, молитвы, жесткая постель, мало сна — этим он сильно отличался от Климента. Ориген страстно и самозабвенно занимался теологией, в чем, вероятно, видел единственную достойную замену избегнутому и теперь сублимированному мученичеству. Насколько радикально этот, теперь почти двадцатипятилетний молодой человек, называемый «*Adamantinos*» («*Стальной*»), понимал свой долг следования за Христом, показывает такой факт его жизни: совершенно буквально истолковав похвалу Иисуса тем, «которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного»<sup>7</sup>, Ориген тайно обратился к врачу и подверг себя оскотлению, которое уже в то время было рутинной операцией. Позже это использовалось против него, даже когда он дистанцировался от такой буквальной интерпретации Писания.

Кем он был, этот Ориген, в сердце которого бушевало скрытое пламя Писания? Экстатик? Он никогда не упоминал об экстатических переживаниях. Мистик? Судя по тому, что мы знаем, он не был мистиком в строгом смысле слова, не обладал опытом мистического единения. Но кем он был точно, так это одухотворенным

<sup>6</sup> Ср.: *Campenhause H. von. Die griechischen Kirchen-väter. Stuttgart, 1955. S. 44 f.*

<sup>7</sup> Мф. 19: 12.

священником-педагогом, принадлежащим Христу, «духовным лидером», если использовать это несколько старомодное слово. Но он своей жизнью и своим учением о внутреннем постепенном восхождении души к Богу, несомненно, подготовил пути достижения глубинного духовного опыта. После Оригена воздержание уже понимается не как послесупружеское дело людей «зрелого» возраста, но как идеал радикально переосмысливающей свои взгляды молодежи. Так Ориген стал *образцом аскетичного монашества*, который, как известно, был внедрен не в палестинской древней общине, а лишь на границе III–IV веков в египетской пустыне Антонием и Пахомием. Но Ориген не был враждебен научному знанию, как некоторые монахи, совсем наоборот.

### 3. ПЕРВАЯ МОДЕЛЬ НАУЧНОЙ ТЕОЛОГИИ

Учение Оригена стало также образцом научной теологии. Он разрабатывает эту теологию не «по-академически», а в пастырском служении ради верующего человека. Его интересует, прежде всего, не методика или система, а основополагающее положение человека перед лицом Бога и жизнь, построенная на основах христианского духа. Ориген был человеком, наделенным неутолимой жаждой знаний, всеохватывающим образованием и невероятной творческой силой. Составленный Евсевием перечень трудов Оригена насчитывает две тысячи «книг». Вся его работа была подчинена ясной цели: он изначально занимался теологией с намерением примирить христианство и эллинизм или, вернее, добиться «снятия» эллинизма (*античности*) в христианстве, при котором, правда, христианизация эллинизма имела бы следствием и эллинизацию христианства. Поэтому теология Оригена не только означа-

ет смену парадигм, но в ней находит *теологическое завершение языческо-христианская эллинистическая парадигма*, основоположником которой был еще Павел. Что значит завершение?

Ориген был убежденным христианином, но он всецело принадлежал эллинистическому миру, об этом одновременно с изумлением и раздражением говорит Порфирий, биограф Плотина: эллин и христианин, христианин и эллин. Ориген был пацифистом, отвергавшим возможность военной службы для христиан, и в то же время он лояльно относился к власти государства (в том, что не касалось вопросов веры). Именно он создал да и воплотил в жизнь *первую модель научной теологии*, которой было суждено оказать мощное влияние на весь древний мир, как на Восток, так и на Запад. Да, с полным правом можно сказать, что Ориген был единственным гением среди греческих отцов церкви. Будучи одновременно учителем наук и веры, Ориген явил удивительный образец христианского учителя и духовного вождя высочайшего уровня. Этот универсальный дух, во всем умевший находить ценное, пытался критически-конструктивно переработать все ранее существовавшие подходы и идеи, включая гностические.

Так, Ориген проявил себя как культурный посредник *par excellence*, который не был, как его предшественник Климент, все еще во многом духовным дилетантом, но стал первым методически проводившим исследования христианским ученым, более того — величайшим ученым всего христианского мира древности; по единогласному признанию специалистов по патрологии, он — основоположник теологии как науки! Поэтому с полным правом говорит французский исследователь патрологии Шарль Канненгиссер: «Ориген обосновал соответствующую *практику* для подобной теологии, и он обосновал методологическую *теорию*, в которой она



нуждалась. Возникает лишь вопрос, всегда ли создание новой парадигмы должно вызывать столь много нововведений, как это было при креативной деятельности Оригена»<sup>8</sup>.

Будучи полностью укоренен в церковной общине и в то же время много лет общаясь с образованными язычниками и иудеями своего времени, Ориген сумел понятным языком, четко и продуманно — и при этом уж очень рано и очень смело, — указать еще неизведанные пути нового *систематически-догматического осмысления* библейской весты. Вероятно, в ответ на возросшую критику он прерывает работу над объемным комментарием на библейскую книгу «Бытие», чтобы сформулировать свои теологические воззрения в большом систематическом труде, в идеализме которого прослеживается влияние Платона, а в эволюционизме — влияние Стои.

Этот труд носит название «*О началах*» (греч. «Περὶ ἀρχῶν», «Peri archón», лат. «De principiis»), и речь в нем идет о фундаментальных принципах бытия, познания, христианской веры. Но из-за некоторых содержащихся в нем частных положений (например, о предсуществовании душ) Ориген стал теологом, вокруг которого не умолкают споры. Это привело к обвинению в ереси, дошедшему над Оригеном вплоть до смерти и после нее, и в конце концов к осуждению, оказавшему роковое воздействие на судьбу его произведения, которое в результате дошло до нас лишь в разрозненных фрагментах (его «Περὶ ἀρχῶν», «Peri archón», известен прежде всего в латинском переводе Руфина). Сам Ориген проводил четкое различие между обязательными положениями церковной традиции (*dogmata*) и подлежащими

<sup>8</sup> Kannengiesser C. Origenes, Augustin und der Paradigmenwechsel in der Theologie // H. Küng, D. Tracy (hrsg.). Theologie — wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma. Zürich, 1984. S. 154.

обсуждению открытыми вопросами (*problemata*), при поиске ответов на которые он уже тогда, вопреки мнению епископов, считал необходимым свободу мысли теолога и следовал этому принципу на практике<sup>9</sup>. Однако «Περὶ ἀρχῶν» («Peri archón») с исторической точки зрения является выдающимся документом языческо-христианской и эллинистической парадигмы, образцом примирения христианства и эллинизма — примирения, которое в трудах и личности Оригена воплотилось как ни у одного из его предшественников. Что представляет собой это примирение?

#### 4. ПРИМИРЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ЭЛЛИНИЗМА: ВИДЕНИЕ ЦЕЛОГО

В соответствии с программой своего предшественника Климента Ориген пробует объединить христианскую веру и греческую образованность таким образом, чтобы *христианство стало самой завершенной из всех религий*. На чем основана система его учения? На Священном Писании, которое, конечно, подверглось интерпретации в соответствии с вероучительной традицией апостолов и церкви. Таким образом возникла не столько первая «догматическая система», сколько первое «христианское вероучение»<sup>10</sup>, и при этом согласованность в рассмотрении различных тем была для Оригена признаком истины. О чем конкретно идет речь в его труде «*О началах*»? Мы остановимся только на некоторых фундаментальных идеях.

<sup>9</sup> См.: Ориген. О началах. Предисловие. (В русском переводе см.: Ориген. О началах. Самара, 1993. — Прим. пер.)

<sup>10</sup> Gerdemanns H., Karpp H. Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien. S. 17.

Теология Оригена основана на платонико-гностической схеме отпадения и последующего восхождения, а также на принципе преходящего разделения вечной идеи и временных проявлений. Оригена можно понять только в том случае, если уяснить, что для него вопрос происхождения (а в связи с этим и сущности) Логоса, Духа, духовных сущностей — можно назвать его «альфа-вопросом» — имел первостепенное значение с точки зрения теологических интересов. В этом он солидарен с гностиками, но в его трудах мы не встретим символики пола, мифов и фантазий, столь характерных для гностической традиции. Об этом свидетельствуют четыре части («книги») его труда; в первых трех Ориген выражает христианство в целом посредством трех общих рассуждений: о Боге и Его ипостасях, об отпадении тварных разумных существ, о спасении и окончательном восстановлении первоначального единства; четвертая часть повествует об аллегорическом толковании Писания. Используя «элементы и основания» христианства, Ориген разрабатывает «одно органическое целое»<sup>11</sup>: он осуществляет великий синтез, не противоречащий греческой мысли, а подтверждаемый ею. Здесь мы вынуждены ограничиться рассмотрением лишь важнейших понятий.

1. *Бог*. Бог, безусловно, занимает центральное место в теологии Оригена. Он понимается не антропоморфно, в виде некоего сверхчеловека, а как Единое и Живое первоначало, как чистый, абсолютно трансцендентный, непостижимый дух, для характеристики которого следует использовать лишь негативные описания или превосходную степень определений. Он — Единственный (против любой формы политеизма), он — всеблагой Бог-

<sup>11</sup> См.: Ориген. О началах. Введение: 10. (Самара, 1993. С. 39. — Прим. пер.)

Творец; во всем господствует провидение Божье (против гностиков и Маркиона\*, допускавших наличие самостоятельных демиургов, подчиненных верховному боже-ству или даже существующих наряду с ним).

2. *Логос*. Логос — это и сам Бог, и особая «ипостась» (на латыни ошибочно называемая «sub-stantia»). Извечно он считается Сыном Бога-Отца (Бога как такового, «autótheos»), является Его совершенным подобием и одновременно выступает в качестве воплощения идей и олицетворения всей премудрости. Но в то же время Логос сам по себе остается Богом, хотя и «единосущим» Богу-Отцу («homooúsios»), но, безусловно, подчиненным Ему в качестве «вторичного Бога» («deúteros theós»); Логос не «само благо», а «образ благодати»<sup>12</sup>.

3. *Святой Дух*. Святой Дух исходит от Бога-Сына и потому носит более ограниченный характер, чем Сын, и занимает подчиненное положение по отношению к нему. Это третья ступень, или ипостась. Здесь у Оригена мы впервые встречаемся с «тремя ипостасями» Божества (на Западе в это же время Тертуллиан писал о трех «личностях») — это положило начало учению о тринности Бога!

\* Маркион, купец из Малой Азии, основал в середине II века общину, исповедовавшую гностическое учение и активно противостоявшую официальному христианству. В частности, он отказывался признавать Ветхий Завет и полагал, что иудеи сознательно исказили послания апостола Павла и Евангелие от Луки. Учение Маркиона получило широкое распространение на территории Римской империи. Оно было осуждено церковью как еретическое. Кюнг разделяет гностиков и Маркиона, чтобы подчеркнуть разницу между «теоретиками» и «практиком» гностицизма. — Прим. пер.

<sup>12</sup> См.: Ориген. О началах. I: 2.13. (Самара, 1993. С. 58–59. — Прим. пер.); ср. также: Ориген. Против Цельса. V: 39.

4. *Разумные существа\**. Все «разумные существа», обозначаемые понятием «logikoi», были сотворены Богом свободными, но все они отступили от Бога и отпали от изначального света, за что в наказание и для исправления были заключены в материальное тело. Те существа, грех которых был невелик, получили эфирное тело: это ангелы. Наиболее грешным было дано самое плотное тело: это дьявол и те, кто пребывает с ним. Среднее положение между ними занимают грешники, наделенные земным телом, — это люди. Итак, ответственность за всю боль и все зло в мире лежит не на каком-то низшем божестве (как в некоторых мифологиях), а на самих сотворенных существах, злоупотребивших своей свободой.

5. *Спасение*. Спасение этих разумных существ, которые все без исключения стремятся вернуться в чистый и неизменный вышний мир света, происходит через вочеловечившийся Логос — через «Богочеловека». Он выступает посредником при возвращении существ к Богу — для ангелов ангел, а для людей человек.

6. *Душа*. Верующая душа человека, ежели она внутренне связана с Христом, своим свободным произволением может восходить к совершенству, переходя с одной ступени на другую. Внутренняя жизнь, таким образом, понимается как процесс духовного восхождения от земной материальной жизни к такому состоянию души, когда она, узрев Бога, становится единой с ним — обожествляется и обретает бессмертие.

\* Кюнг употребляет понятие «Geistwesen», которое правильнее было бы перевести «духовные существа», однако в русских изданиях текстов Оригена для передачи этого понятия его учения используется словосочетание «разумные существа», поэтому представляется целесообразным следовать существующей традиции перевода. — *Прим. пер.*

7. *Апокатастасис*. В конце всех времен — Ориген мог представить себе последующие эпохи и спасение мира — произойдет «восстановление всех вещей» («apokatastasis ton pánton»). И именно тогда, наконец, Бог «будет все во всем»<sup>13</sup>: обретут спасение и злые духи, зло вообще исчезнет, и все («ta pánta») будет возвращено в первоначальное чистое и неизменное духовное состояние. Замкнется великий космический круг предсуществования, творения, грехопадения, воплощения, восхождения и всеобщего примирения. Не правда ли, Ориген великолепно справился с проблемой теодицеи? Бог триумфально оправдывает себя и все негативное, что было в мире!

Нет сомнений, что это впечатляющая картина мира. Будучи сегодня нам в значительной мере чуждой, в то время на многих она произвела неизгладимое впечатление! Сама история человечества — вполне в духе Климента — могла быть понята как грандиозный воспитательный процесс, последовательно ведущий человечество через все катастрофы вперед, как *божественная педагогика* («paideia»), направленная на человека! Это означает следующее: образ Божий, затемненный в человеке виной и грехами, восстанавливается в Христе благодаря промыслу и воспитательной силе самого Бога. Таким образом, человек приводится к совершенству в соответствии с абсолютно определенным священным планом — «oikonomia» (это слово за тысячу лет до экономистов употребляли теологи). В Христе «положено начало объединению божественной природы с человеческой, в результате чего человеческая природа посредством тесной связи с божественной сама станет божественной»<sup>14</sup>. В соответствии с этим планом, то есть

<sup>13</sup> Ср.: 1 Кор. 15: 27 сл.

<sup>14</sup> Ориген. Против Цельса. III: 28.

с «*oikonomia*», *воочеловечивание Бога* само по себе является *предпосылкой обожествления человека!*

Послужила ли именно эта идея всеобщего прощения, и, следовательно, отрицание вечных адских мук и допущение спасения даже для дьявола и его приспешников, причиной серьезного конфликта Оригена со своим епископом Деметрием? Это весьма спорный вопрос. Точно известно лишь то, что епископ Александрии очень тяготился этим ученым с мировым именем, который даже был приглашен императрицей-матерью Юлией Маммеей\* с докладом в Антиохию в 231 году. Слшком уж часто критиковал Ориген в своих толкованиях Писания ритуализм и иерархичность церкви, осуждая чрезмерное обмирщение клира. В то время именно в большом эллинистическо-римском городе Александрия епископство утратило харизматические функции служения и постепенно превратилось в институт власти и контроля, зачастую бездуховный и лишенный любви. Епископ, очевидно, предпочитал своего лояльного ученика и соратника Геракла мудрецу Оригену: он посвятил Геракла в сан пресвитера, а Оригену отказал в посвящении, сославшись на то, что препятствием благословлению Оригена на это служение выступает самостинная кастрация последнего.

Ориген не смирился с этой дискриминацией. Во время поездки в Грецию в 232 году, по прибытии в палестинскую Кесарию, он получил сан пресвитера; посвящение было проведено дружественно настроенными к Оригену епископами Кесарии и Иерусалима без участия епископа Александрийского. Реакция Деметрия

\* Юлия Маммея была матерью Севера Александра, находившегося у власти в 222–235 годах, и фактически правила государством вместе с Юлией Мезой, бабушкой императора. — *Прим. пер.*

последовала незамедлительно: решением двух синодов пресвитеров выдающийся мыслитель греческой церкви был выслан из Александрии и лишен права служения, о чем было сообщено епископу Рима и другим епископам. Гераклас стал руководителем школы, а впоследствии и преемником Деметрия. Римский епископ, всегда стремившийся поддерживать хорошие отношения с Александрией, также осудил Оригена, который и здесь не получил возможности оправдаться. Дурной знак! Это был первый серьезный конфликт в истории церкви между монархически правящим епископом и свободным христианским учителем, между церковной властью и духовными полномочиями, между институционализированным церковным руководством и профессиональной теологией — конфликт, в котором обвиняемый подвергается критике, но не может защитить себя и при этом не сдается! Перед многосторонне одаренным Оригеном открылись новые возможности и вне стен Александрии и Рима.

## 5. КАК ОРИГЕН ЧИТАЛ ПИСАНИЕ

Ориген продолжает работу, теперь опираясь на поддержку епископов Иерусалима и Кесарии. Когда ему было около 48 лет, он основал в Кесарии, столице провинции Палестина, *новую школу*, располагавшую огромной библиотекой. Здесь он смог в высшей степени продуктивно работать на протяжении еще двух десятилетий. Нагрузка была колоссальной: обширная переписка, различные поездки, бесчисленные выступления перед епископами и общинами с докладами или на диспутах и одновременно преподавательская деятельность, воспитание выдающихся учеников, ставших теологами,



богомольцами, святыми, мучениками. Это — настоящий «*homo spiritualis*»\*, который умел очень простым языком, без риторического блеска говорить и с образованными людьми, и с невеждами. Именно так в последние десятилетия он вновь и вновь, книгу за книгой, безустанно толковал Священное Писание, которое для Оригена было душой любой теологии и духовности. Но как следовало в условиях интеллектуально высокообразованного эллинистического окружения понимать Писание, которое во многом примитивно и нефилозофично?

Здесь Ориген открывает новые пути в *библейской критике текста и экзегезе*. Он, всегда полагавший своим делом прежде всего изложение Писания и его теологическое изучение, видел в экзегезе главную задачу своих трудов. Его комментарии к Библии не уступают современным трудам по библеистике ни в объеме, ни в насыщенности содержания. Однако его *метод* коренным образом отличается от них. Как до него греческие философы интерпретировали приписывавшиеся Гомеру мифы, а потом на рубеже эпох в Александрии иудей Филон — Пятикнижие Моисеево, так и Ориген истолковывал Ветхий и Новый Завет в основном не исторически, а «*аллегорически*», то есть символически, образно, духовно, пневматически\*\*. Он прибегал к подобному методу не только потому, что по-фундаменталистски буквальное толкование Писания зачастую приводило

\* *Homo spiritualis* (лат.) — человек духовный. — Прим. пер.

\*\* Пневма (греч.) — философский термин, обозначавший первоначально дыхание, а позднее (у Филона Александрийского) — божественный дух, высшую и бессмертную часть человеческой души, а также принцип провидческого познания, превосходящего человеческий интеллект и даруемого Богом.

к недостойным, аморальным и противоречивым выводам о Боге, что уже давно использовали гностики и еретики Маркион для своих критических нападок, особенно на Ветхий Завет. Нет, Ориген полагал, что только таким, пневматическим путем можно постичь во всей глубине и сокровенности суть Библии как боговдохновенного Писания, как выраженного в духе Слова Божьего, как местопребывания Логоса. По его убеждению, все, о чем повествует Священное Писание, имеет «духовный», а ни в коей мере не исторический смысл. Подобен космосу или самому человеку, которые состоят из трех частей (тела, души и духа), Писание также в принципе заключает в себе *тройкий смысл*<sup>15</sup>:

1) телесно-буквально-исторический смысл: верующий, «назидающийся плотью», познает в Христе лишь человека;

2) душевно-моральный смысл: верующий, «назидающийся душою», открывает для себя Христа как освободителя, имевшего историческое значение для своей эпохи;

3) духовно-аллегорически-теологический смысл: верующий, «назидающийся духом», прозревает в Христе вечный Логос, изначально присущий Богу.

Из-за виртуозного аллегорического толкования Писания Оригена уже в те времена, — а сегодня и подавно — упрекали в произвольности и фантазировании, поскольку он иногда придерживался лишь духовного смысла, полностью отвергая буквальный. Безусловно, эту критику нельзя признать несправедливой. Но не следует забывать: Ориген был еще и *величайшим филологом древнего христианства*! У иудеев он выучился ивриту, и в его экзегетических трудах мы находим бес-

<sup>15</sup> Ср.: Ориген. О началах. IV. 2. 4–6. (В русском переводе IV. 11–13. — Прим. пер.)



численные разъяснения буквального значения текста, грамматические ссылки и попытки составления указателей. А поскольку в дискуссиях с раввинами ему хотелось опираться на аутентичный греческий текст, он в результате более двадцати лет самоотверженной работы составил монументальную пятитомную «Гексаплу» — «шестисловную» (состоящую из шести элементов) Библию. Этот труд представлял из себя шесть колонок параллельного текста, в которых были представлены (1) текст Писания на иврите, (2) его греческая транслитерация, переводы (3) Акилы и (4) Симмаха, а также (5) Септуагинта (этот текст испещрен важнейшими пометками критического характера) и, наконец, (6) перевод Феодорета\*. В ряде случаев добавлены еще три версии перевода, все иудейского происхождения. Это был беспрецедентный труд! Ориген, экзистенциально заинтересованный в определении дословно точного смысла библейских текстов, самостоятельно выясняет этимологию древнееврейских слов, пытаясь учесть особенности диалектов различных местностей, и даже предпринимает раскопки иорданских пещер. Итак, Ориген — это систематизатор-библеист в самом широком смысле слова. Но это еще не все!

\* Акила (Aquila или Akilas), Феодотион (Theodotion), у Кюнга ошибочно названный Феодоретом, и Симмах (Symmachos) — иудео-эллинистические писатели II века н. э., переводившие Ветхий Завет на греческий язык. Перевод Акилы датируется приблизительно 140 годом, Феодотиона — 180–190 годами, более точная датировка труда Симмаха затруднена. Фрагменты этих переводов известны по большей мере благодаря труду Оригена «Гексапла». Септуагинта (перевод семидесяти толковников) — перевод Ветхого Завета на греческий язык, осуществленный в Александрии в середине III века до н. э. — *Прим. пер.*

## 6. ХРИСТИАНСКИЙ УНИВЕРСАЛИЗМ

Еще важнее, чем все эти чисто научные усилия, были для Оригена, который так часто читал проповеди, его комментарии и гомилии (проповеди). Сам он вряд ли что-то писал. Благодаря финансовой поддержке Амвросия — его богатого ученика, обратившегося в христианство, — Ориген смог нанять шестерых стенографов, которые все за ним записывали (правда, гомилии — лишь под конец жизни), а также переписчиков и каллиграфов, обрабатывавших записанный текст. Ориген, будучи философствующим теологом, всегда выступал и в качестве миссионера и проповедника; с отличавшими его знанием людей и проницательностью он пытался посредством высказанного слова разъяснить своим слушателям духовный смысл Писания и одновременно передать христианскую духовность — и это в условиях повсеместно распространенной языческой критики христианства. Систематизатор и экзегет Ориген проявил себя и как проницательный апологет.

Ориген открыл новые пути христианской апологетики. Он, пытавшийся привнести ценности Греции в свое понимание христианства и при этом хорошо знавший все слабые стороны язычества, был сторонником диалога. В дискуссиях, которые он весьма просто, хотя и продуманно ведет одновременно с раввинами, языческими философами и с христианскими теологами — причем как с ортодоксами, так и с еретиками, — Ориген предстает прозорливым и бесстрашным собеседником. Опираясь на свою теорию божественного Логоса, действующего повсюду, он выступает представителем христианского универсализма, который, однако, не исключает существования духовных различий — решающим критерием для него здесь, как и всегда, служит христианская весть.

Поэтому не может вызывать удивления тот факт, что Ориген, вероятно, за несколько лет до своей смерти, пишет самый глубокий ученый *апологетический труд* древнего христианства — «*Contra Celsum*», направленный против того самого философа Цельса, о котором мы говорили в самом начале. Ориген цитирует фразу за фразой (и именно благодаря этому мы вообще имеем представление о труде Цельса «Истинное учение») и затем спокойно, фразу за фразой, опровергает его. Он защищает Иисуса и апостолов от разного рода фальсификаций, а христианство как таковое — от рационалистического упрека в том, что оно требует лишь слепой веры и ему претит всякое рациональное исследование. И Ориген не упускает возможности изложить христианское учение — начав с изложения истин о личности и божественности Христа, рассмотрев затем вопросы творения и природы добра и зла и завершив свой обзор описанием конца света. Этот труд завершается сопоставлением высказываний Платона с евангельскими словами, а также рассуждениями о дьяволе, Святом Духе, пророчествах, воскресении и богопознании.

Это была жизнь, исполненная непрестанных усилий! Проповеди, беседы, письма, поездки, литературный труд... И этот никогда не сдававшийся человек все вновь и вновь пытается оправдаться перед епископами и доказать свою ортодоксальность. И только в конце жизни он разочарованно признал, что не следует полагаться на епископов, которые как раз в крупных городах, таких, как Александрия, зачастую ведут себя подобно самодержавным правителям. В то время гонения на христиан постепенно утихали, до середины III века они возобновлялись лишь изредка, и в мирный период условия для развития как епископата, так и общин были самые благоприятные. Но это было затишье перед великой бурей.

## 7. НОВЫЕ ГОНЕНИЯ И ПОБЕДА ХРИСТИАНСТВА

В середине III века — а это было время экономического и политического упадка — неожиданно разразилась катастрофа. Особую роль здесь сыграло празднование тысячелетия Рима, ставшее новым поводом к тому, чтобы излить на христиан накопившееся разочарование и ненависть и выступить против церкви, которая, следует признать, все более превращалась в государство в государстве. Последней каплей стало убийство в 249 году императора Филиппа Араба, благоволившего христианам. При его деятельном преемнике Деции (249–251) сразу же начались гонения на христиан, впервые приобретшие всеохватывающий характер. Гонения продолжились и при сменившем Децию императоре Валериане (253–260)\*. Конкретно это означало следующее: государственным законом во всех провинциях империи всем христианам, включая женщин и детей, предписывалось явиться в органы власти для участия в государственных жертвоприношениях\*\* и получить официальное удостоверение. Цель этих насильственных действий заключалась не в том, чтобы получить возможность казнить как можно большее число христиан, а, скорее, в том, чтобы подвигнуть многих из них к отречению от христианства и таким образом ликвидировать общины.

\* В отечественной историографии принято относить окончание срока правления Валериана к осени 259 года; он умер в 260 году или даже позже. — *Прим. пер.*

\*\* Христиане принципиально отказывались принимать участие во всех жертвоприношениях, в том числе и в тех, что принадлежали к культу императора, чем навлекли на себя подозрение властей в нелояльности по отношению к государству. — *Прим. пер.*

Не избегал скорбной участи и Ориген: в 250 году он был арестован и заключен в кандалы. В пыточной камере его ноги целый день растягивали «до четвертого отверстия». Но приговор, грозивший ему казнью через сожжение, так и не решились привести в исполнение — он был очень знаменитым человеком. Ориген — не сломленный христианин, но вновь несостоявшийся мученик! Если бы он тогда погиб как мученик, то в последующих столетиях благодаря этой почетной смерти его, наверное, не стали бы упрекать в недостаточной ортодоксальности. Но сын мученика, который уже так давно жаждал мученичества и даже написал работу «Призыв к мученичеству», выжил. Он умер — никто точно не знает где — между 251 и 254 годом. Ему, вероятно, было около семидесяти...

Когда Ориген умер, христиане, до сего времени жившие преимущественно в восточной части империи и в самом Риме, все еще представляли собой относительно небольшое меньшинство. В III веке наиболее широкое распространение получил культ Митры. Этому солярному культу индоиранского происхождения удалось слиться с культом императора, хотя он и не смог полностью вписаться в эллинизм. В этом отношении христианство обладало совершенно иной способностью к адаптации, и эта способность в конце концов привела к успеху: на его стороне были интеллектуальные силы эллинистической философии и оно вобрало в себя методы мышления последней. Христианство восприняло многие импульсы синкретической эллинистической набожности, которые оказали влияние, например, на понимание крещения (теперь все более распространялась практика крещения детей) и евхаристии\*, тол-

\* Евхаристия (греч.) — первоначально название хвалебной молитвы у иудеев и христиан. С I века в христианстве

куемой как жертвоприношение. И разве церковь, следуя образцу империи, не устанавливала все более и более жесткую дисциплину и не формировала все более и более крепкую организацию?

Вопреки распространенному в наше время мнению, Ориген на практике не стремился к установлению христианской теократии, при которой церковь взяла бы на себя политические функции государства. Его аллегория, изображающая Христа солнцем, а церковь лунной, относится не к существующей, а к будущей церкви, церкви конца времен. Но эта аллегория в эпоху культа солнца и императора вполне могла быть воспринята христианами массами как основа новой, христианской теократии<sup>16</sup>.

И действительно, все больше людей задавались вопросом: не следует ли христианству выступать в качестве религии будущего, пронизывающей и связывающей воедино всю империю? Никакого сомнения: благодаря Оригену, объединившему веру и науку, теологию и философию, произошел поворот в теологии, сделавший возможным поворот культурный (то есть объединение христианства и культуры), который, в свою очередь, подготовил политический поворот (связь государства и церкви). На самом деле, удивительно, что уже через каких-то пятьдесят лет после смерти Оригена данный процесс продвинулся так далеко — и произошло это несмотря на сопротивление языческого государства.

так называют причащение, одно из таинств с обрядом вкушения хлеба и вина, символизирующим приятие в себя верующими тела и крови Иисуса Христа и тем самым обретение благодати. — *Прим. пер.*

<sup>16</sup> Совершенно справедливо об этом пишет А. А. Эрхардт, полемизируя с К. Л. Шмидтом (см.: Ehrhardt A. A. Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. 2: Die christliche Revolution. Tübingen, 1959. S. 204–226).

Конечно, гонения, организованные императорами Децием и Валерианом, для христиан означали прежде всего десятилетие террора. Валериан также понимал опасность, грозящую языческому государству, и пытался искоренить христианство с помощью мер, вводимых на всей территории империи. Его эдикт 258 года ужесточил требования прежних указов: немедленной смертной казни подлежали епископы, пресвитеры и дьяконы; смертная казнь ждала также исповедующих христианство сенаторов и всадников, в том случае если такие меры, как лишение их статуса и конфискация имущества, не возымели действия; для знатных женщин предусматривалась также конфискация имущества и иногда изгнание, для придворных императора — лишение имущественных прав и принудительные работы в пользу императора; церковные здания подлежали конфискации, как и места захоронения. В эти годы кровавые жертвы гонений были неисчислимы. Среди них были такие христиане, как епископ Киприан Карфагенский, величайший защитник прав епископов в борьбе против римского епископа, претендующего на все большую власть.

Но, несмотря на все насильственные меры, государство потерпело *фиаско* в своем *преследовании* христиан, и уже сын Валериана Галлиен в 260–261 годах был вынужден отменить антихристианские законы. Вслед за этим наступил мирный период, длившийся почти сорок лет, и христианство, ставшее если не юридически, то фактически терпимой религией, смогло распространиться в Месопотамии, Персии и Армении, в Северной Африке и Галлии, и даже в Германии и Британии. Чаще всего в философско-духовной форме — поскольку не требовало кровавых жертв, статуй божеств, фимиама, храмов! — оно все более проникало в образованные и состоятельные круги населения (даже в окружение императора и в армию).

Это относительно мирное время стало предпосылкой грядущего расцвета церковной теологии, без него были бы невозможны ни широкое обсуждение, ни разработка всеохватывающей теологической системы. Именно в центральной части данной системы, в христологии, должна была произойти уже давно назревшая смена парадигм, чреватая серьезными последствиями. Ориген сыграл в этом процессе ключевую роль. Однако еще и сегодня остается спорным вопрос о том, что представляла собой его теология — раскрытие сути евангельского учения или отход от него.

## 8. РАСКРЫТИЕ СУТИ ЕВАНГЕЛИЯ ИЛИ ОТПАДЕНИЕ ОТ НЕГО?

Взглянем еще раз на творчество Оригена. Как оно отличается от изначального иудео-христианства, которое все еще существовало в то время! Несомненно, перед нами новая, полностью отличающаяся от иудейско-апокалиптической констелляции, *эллинистическая* «всеохватывающая система убеждений, ценностей и методов познания», которая для эпохи эллинизма представляла собой, как мы сегодня сказали бы, «современную» парадигму. «Как индивидуум Ориген олицетворял собою свободное проникновение христианской веры в общенародную культуру, к которой он всецело принадлежал, — подчеркивал Канненгиссер, — и благодаря своим уникальным способностям, своей гениальности, он открыл то, что должно было стать парадигмой для всей церкви грядущих поколений: включение «современности» в христианскую теологию»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Kannengiesser C. Op. cit. S. 160.



Эту новую констелляцию характеризовали:

— окончательно сформировавшийся библейский канон;

— церковная вероучительная традиция;

— монархический епископат;

— интерпретация Писания на основе положений среднего платонизма и неоплатонической философии.

Все это определило герменевтические рамки аллегорического подхода александрийцев к толкованию Писания, который выводил за пределы дословного понимания библейского текста и, несомненно, во многом способствовал его переосмыслению. Этот духовно-пневматический подход к изложению Писания (в отличие от тщательной буквалистской и исторической интерпретации, характерной для антиохийской школы) утвердился на долгие годы как в восточной, так и в западной теологии. Заимствованную у иудаизма модель апокалиптического ожидания скорого пришествия Иисуса Христа как «конца времен» полностью заменила эллинистическая концепция, берущая начало в двух трудах Луки (Евангелии и Деяниях апостолов), в которой Иисус Христос трактовался как «середина времен»: *вочеловечивание Бога* в Христе рассматривалось как *поворотный пункт мировой истории*, понимаемой как драма, разыгрываемая между Богом и миром. И мы вынуждены критически осмыслить эту ситуацию и высказать свою точку зрения.

Совершенно ясно, что новая эллинистическая парадигма носила исторически неизбежный характер, она была *необходима*, если только ранние христиане не хотели изначально отказаться от укоренения христианства в культуре совершенно чуждого ему эллинистического мира (об этом сегодня часто забывают). Без нового всеобъемлющего духовно-церковного самосознания ранних христиан, которое олицетворял собой Ориген,

вообще не был бы возможен грядущий культурный и политический поворот! Как еще могли теологи, чувствующие и думающие по-гречески — сначала Юстин, Ириней, Климент, а потом и Ориген, — осмыслить христианскую весть, как еще могли они выработать подобное самосознание, если не посредством греческих, а именно, заимствованных у среднего платонизма и неоплатонизма категорий и представлений? Этот процесс трансформации вовсе не был декадансом, но, напротив, свидетельствовал о высочайшей степени жизненности и динамичности христианства. И, безусловно, понятие «отпадение от Евангелия» здесь совершенно неуместно!

Решающее значение по-прежнему имеет поставленный еще Гарнаком вопрос о том, не произошло ли при завершении подобной эллинистической смены парадигм *слишком глубокого проникновения духа эллинизма в ядро христианства*, не привело ли это к тому, что основополагающим элементам изначальной христианской вести, которые по своему происхождению неотделимы от нее, стало уделяться слишком мало внимания? Итак, смысл этого решающего вопроса заключается в том, не означает ли смещение акцентов в христианской теологии также и изменения смысла первоначальной христианской вести, Евангелия.

## 9. НЕОДНОЗНАЧНОЕ СМЕЩЕНИЕ ЦЕНТРА

Рассматривая развитие теологии в III веке непредвзято, следует признать, что эту первую смену парадигм нельзя ни осуждать как «отпадение от Евангелия», ни наоборот прославлять как органическое «раскрытие сути Евангелия». Что далее? Фактически в христианском мышлении под влиянием неоплатонически окрашенного эллинизма произошло в высшей степени не-



однозначное смещение акцентов и изменение смысла. Эти сдвиги, которые намечались уже у ранних апологетов в их метафизическом понимании Логоса, теперь стали более чем очевидными. Даже если не заходить так далеко, как Гарнак, который усматривал в «укоренении христологии Логоса в церковной вере, а именно в качестве *articulus fundamentalis*»<sup>18</sup> прямо-таки «превращение веры в вероучение, носящее греко-философский отпечаток»<sup>18</sup>, все равно именно Оригену нельзя не адресовать ряд критических вопросов:

— Что Ориген считал основополагающей проблемой, стоящей перед человеком? *Радикальный дуализм* духовного и материального космоса, Бога и человека — дуализм, которого не знал ни Ветхий, ни Новый Завет.

— И что поэтому систематизатор Ориген рассматривал как центральное событие откровения в священной истории? *Преодоление* в богочеловеке Христе этого бесконечного различия между Богом и человеком, духом и материей, Логосом и плотью — преодоление, происходящее чуждым Новому Завету образом.

И каков итог этого? В центре христианской теологии под влиянием эллинизма теперь оказались не крестная смерть и воскресение Иисуса, как это совершенно однозначно было у Павла, евангелиста Марка, да еще и у Матфея и Луки (с их рассказами о детстве Иисуса), и даже у Иоанна. Нет, теперь центральное место занимает «*инкарнация*», точнее, спекулятивная проблема вечного предсуществования и воплощения божественного Логоса и связанного с ним уничтожения платоновской бездны между верхом и низом, между истинным, идеальным, небесным миром и миром неистинным, материальным, земным. Кто уничтожает ее? «Бого-

\* *Articulus fundamentalis* (лат.) — основополагающий пункт. — *Прим. пер.*

<sup>18</sup> *Harnack A. von. Dogmengeschichte. S. 154.*

человек» («*theánthropos*») Иисус Христос, образ которого с необходимостью все более обожествляется, лишается чувственных и телесных черт. И хотя богочеловек, сын Девы Марии — позже ее называли не столько «родительницей Христа», сколько «родительницей Бога» («*theo-tókos*») — еще ест и пьет, но он уже не управляет естественных потребностей и не испытывает полового влечения. Какое — по меркам изначальной вести — произошло гротескное искажение смысла! А если выразиться более точно, то это можно назвать сменой парадигм в христологии с далеко идущими последствиями!

Чем конкретно характеризуется эта смена парадигм, которая впервые достигла своего пика в творчестве Оригена? Историки догматики в результате многочисленных исследований установили то, что догматики, впрочем, по большей части вряд ли принимали всерьез. Речь идет о трех позициях:

— Если раньше господствовала поступательная *апокалиптически-временная* схема священного (земная жизнь Иисуса — страдания, смерть и воскресение — второе пришествие), то теперь мысль двигалась преимущественно сверху вниз, в рамках *космически-пространственной* схемы: презаквистенция — воплощение — вознесение Сына Божьего и Спасителя.

— Если раньше использовали конкретные понятия, характерные для библейского стиля изложения (логии Иисуса\*, повествования, гимны, исповеди при креще-

\* Логии Иисуса — слова, речи Иисуса. Логии были распространены как литературная форма биографии в эпоху эллинизма, поскольку исходили из того, что только слова поясняют суть действий. Каноническое изложение логий Иисуса содержится в новозаветных текстах, однако существовали и другие собрания его речей, в частности, апокрифические евангелия. — *Прим. пер.*

нии), то теперь отношение Иисуса к Богу стали объяснять посредством абстрактных онтологических категорий, свойственных эллинистической метафизике того времени. В дискуссиях господствовали такие понятия, как греческие «*hypóstasis*», «*ousía*», «*phýsis*», «*prósopon*» или латинские «*substantia*», «*essentia*», «*persona*»<sup>\*</sup>.

— Если прежде исповедовали динамичное воздействие Бога в откровении, осуществляющемся посредством Сына в Духе, на *ход истории* этого мира, то теперь акцент в рефлексии сместился на статичное рассмотрение Бога как такового в Его вечности, Его внутренней, якобы данной нам в откровении «имманентной» природы, и вместе с тем на проблемы предсуществования трех божественных образов, ипостасей, лиц. В качестве главной теологической проблемы теперь стал выступать не новозаветный вопрос об отношении данного Иисуса-Мессии к Богу, а по большей мере задача определения того соотношения, которое извечно, до всех времен, существовало между Отцом, Сыном и Духом.

Приведем всего лишь один пример, иллюстрирующий происшедшую смену парадигм в исторической перспективе. Речь идет о различии между старым (скорее, даже долаулинистским) вероисповеданием, выраженным во введении к Посланию к римлянам, и знаменитой христологической формулой Игнатия из Антиохии, который был примерно на два поколения моложе Павла; оба они говорят об Иисусе как Сыне Божьем, но совершенно по-разному:

— Определение Павла, подобно известному фрагменту речи Петра из Деяний апостолов<sup>19</sup>, содержит крат-

\* «*Hypóstasis*», «*substantia*» — «субстанция»; «*ousia*», «*essentia*» — «сущность»; «*prósopon*», «*persona*» — «личность»; «*phýsis*» — «природа». — *Прим. пер.*

<sup>19</sup> Ср.: Деян. 2: 14–40.

кое сообщение об истории Иисуса, начиная снизу, с человека Иисуса, происходившего из рода Давида, который после воскресения оказался Сыном Божиим: «...избранный к благовестию Божию ... о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святости, чрез воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем»<sup>20</sup>.

— Игнатий, напротив, совершенно самостоятельно говорит как раз о том, что Иисус Христос «извечно пребывал у Отца и явится в конце времен»<sup>21</sup>. Да, он уже без малейших колебаний объединяет Бога и Иисуса и говорит об Иисусе как о «воплотившемся Боге», что впоследствии приводит его к парадоксальным формулировкам, как, например: «Только один врачеватель, телесный, равно как и духовный, рожденный и нерожденный, пришедший в плоть Бог, в смерти подлинная жизнь, от Марии, равно как и от Бога, первоначально способный страдать, затем неподвластный страданиям, Иисус Христос, Господь наш»<sup>22</sup>.

Невозможно не заметить, что за прошедшее время христология возвышения (двухуровневая христология, повествующая о возвышении человека-Мессии до Сына Божьего), которая изначально находилась под влиянием иудео-христианства, была направлена снизу вверх и отводила центральную роль событиям смерти и воскресения, фактически все более вытеснялась имеющей противоположную направленность — сверху вниз — христологией инкарнации (христологией Логоса), дававшей онтологическое обоснование линии, представленной Евангелием от Иоанна или отдельными высказываниями в Посланиях к филиппийцам, колоссянам

<sup>20</sup> Рим. 1: 1–4.

<sup>21</sup> Ignatios von Antiochien. An die Magnesier. IV: 1.

<sup>22</sup> Ignatios von Antiochien. An die Epheser. VII: 2.

и евреям, касающимися преэзистенции и посредующего участия в творении. Эта христология Логоса повествовала о предсуществовании и вочеловечивании Бога-Сына, Его отчуждении и унижении как предпосылке последующего возвышения к Богу.

Можно сказать и так: в «восходящей» христологии вознесения богосыновство понимается вполне ветхозаветно — как избрание и дарование статуса Сына (что проявляется в возвышении, крещении, рождении). Этот подход теперь дополняется или даже вовсе замещается «нисходящей» *христологией происхождения*. Для нее богосыновство — не столько честь и власть в том смысле, который вкладывала в эти понятия Еврейская Библия, сколько все более точно описываемая посредством эллинистических понятий и представлений *порожденность бытием* наивысшего рода, Его небесное рождение и происхождение. Растет значение таких понятий, как «сущность», «природа», «субстанция», «ипостась», «личность», «союз». Именно с их помощью теперь намереваются описывать отношения Отца и Сына (а в конце концов и Духа). Но как? Об этом начались долгие споры.

## 10. БОРЬБА ЗА ОРТОДОКСИЮ

Итак, что же произошло? То, что изначально относилось к периферийным областям веры и исповедания, переместилось в центр и превратилось в предмет ожесточенных споров. Из-за обилия различных спекулятивных философских систем в христианском мире ширился кризис ортодоксии, последствия которого должны были стать воистину ужасающими. Ведь Ориген ни

в коей мере не был единственной звездой на теологической сцене того времени.

Конечно, источники по послеориеновскому периоду, по второй половине III века, чрезвычайно скудны; для историков это темное время — и не только потому, что мы зачастую можем располагать только фрагментарными свидетельствами и не знаем, стоят ли за определенными именами более или менее крупные общины. Причин тому несколько:

— Во-первых, многие самобытные теологи (как, например, Павел из Самосаты) были обвинены в ереси, хотя они, согласно проведенным историками нашего времени реабилитационным исследованиям, были по своему совершенно ортодоксальны.

— Во-вторых, большинство книг «еретиков» (в том числе после осуждения Оригена и некоторые его труды) было уничтожено, и мы вынуждены опираться лишь на цитаты, приводимые их противниками зачастую тенденциозно и выборочно.

— В-третьих, использовавшиеся в те времена эллинистические термины были многозначными, и часто их употребление было весьма противоречивым. Так, понятие «*hypo-stasis*» (идентичное латинскому «*sub-stantia*» всего лишь этимологически) могло использоваться применительно как к одному только Богу (то есть только к одной божественной ипостаси), так и к Богу, понимаемому как Отец и Сын (то есть применительно к двум ипостасям), или даже еще и к Святому Духу (к трем божественным ипостасям).

Да кто сочтет имена всех причастных ходу сражений вокруг подлинной «правильной веры», «ортодоксии» — это небиблейское слово теперь все чаще встречалось в церковном лексиконе! Печальный итог состоит в следующем: возрастающее онаучивание и интеллектуаль-

лизация теологии (Оригеном и его последователями) все чаще приводит к проблемам, связанным с определением степени ортодоксальности учений, к спорам с еретиками, к возведению различных границ и перегородок — и все это во имя Иисуса!

И только в том случае, если мы постигнем смысл этой смены парадигм в христологии, нам удастся понять:

— почему вера в Мессию столь существенно разнится не только у христиан и иудеев, но и у языческих христиан и иудео-христиан;

— почему вера в Христа даже в рамках эллинистической языческо-христианской церкви Востока привела к разделению церквей, сохраняющемуся и по сей день;

— и наконец почему уже в первом тысячелетии нашей эры между восточной и западной церквями пролегла пропасть, которая все увеличивалась, и потом, во втором тысячелетии, дело дошло до окончательного раскола.

Какой вывод напрашивается в данной ситуации?

## II. ХРИСТИАНСКАЯ САМОКРИТИКА В СВЕТЕ БУДУЩЕГО

Я подвожу итоги. Уже у ранних греческих отцов церкви произошло смещение главного интереса теологии: вместо конкретной священной истории народа Израиля и учителя из Назарета в центре внимания оказалась великая сотериологическая система. И уже у Оригена важнейшее место отводится не страстной пятнице и пасхе (хотя значение этих события, разумеется, ни в коей мере не умаляется), а рождеству, то есть

эпифании\*, а также предсуществованию Сына Божьего, Его божественной жизни до всех времен. Согласно Оригену, простые верующие, обеими ногами стоящие на земле, могут ограничиться верой в земного Иисуса, распятого на кресте, однако люди, более преуспевшие в познании божественных истин, «пневматики», должны восходить к пониманию Иисуса как трансцендентного Логоса и божественного учителя, соотношение которого с Богом возможно описать лишь посредством философских категорий эллинистической онтологии, а именно как взаимоотношение двух или трех божественных ипостасей.

Но вопрос о первоначальном Евангелии, поставленный Гарнаком, вовсе не беспочвенен. Учитывая *значительно расширившийся круг знаний в сфере сравнительного изучения религий*, этот вопрос следует поставить более остро, поскольку сегодня более чем когда-либо велика ответственность христианской теологии за экуменическое взаимодействие с иными религиями. Возникают следующие вопросы:

— Прежде всего, вопрос к самому *христианству*. Не искажаются ли изначальная весть Иисуса и новозаветное благовестие об Иисусе — распятом, воскресшем и присутствующем в Духе Христе Господнем, — в том случае, когда в центре внимания христианской теологии, литературы и благочестия находится не крестная смерть и воскресение, а непорочное зачатие, рождество и «явление» (эпифания), а также предсуществование Сына Божьего и Его божественная жизнь до всех времен? Не превратилось ли благодаря такому смещению акцентов изначальное Евангелие, Павлово «слово о кресте», в заранее празднующее победу метафизическое учение, в «теологию славы»?

\* Эпифания (греч.) — явление божества. — Прим. пер.



— Следующий вопрос адресован *иудаизму*. Противоречит ли Еврейской Библии подход христианских теологов, которые, преувеличивая боговдохновенность Писания, относятся к Библии как к книге, в которой заключены глубочайшие христианские тайны, и пытаются снять покров с этих тайн при помощи аллегорических, символических методов толкования, надеясь обнаружить троичность Отца, Сына и Святого Духа в самой Еврейской Библии, в Ветхом Завете?

— И, наконец, вопрос к *исламу*. Соответствует ли Еврейской Библии, Ветхому Завету та ситуация, когда священную историю, рассказанную в библейских книгах, пытаются втиснуть в рамки постоянно усложняющейся догматической системы, — которая уже за столетие до Оригена послужила причиной раскола церкви и до сих пор вынуждает церковь вести бесконечные споры, — в результате чего ислам с его простым (близким иудейскому!) благовестием о Едином Боге, пророке и Мессии Иисусе и «печати» пророка, Магомете, смог добиться столь весомого успеха?

Ориген непоколебимо верил в то, что во всех своих теологических трудах — в экзегезе, апологетике и систематизации — он только расшифровывал и разгадывал тайны горячо любимого им Священного Писания. Но Ориген не осознавал, в какой мере сам он оставался в плену у одного совершенно определенного философского мирозерцания. Почему нам пришлось столь подробно останавливаться на этих теологических вопросах? До сего времени восточное православие пребывает в непоколебимой убежденности в том, что ортодоксальное учение отцов церкви, безусловно, идентично новозаветной вести и что восточные церкви, и только они, сохраняют неразрывную преемственность с древней церковью, — как если бы и не было смены иудео-христианской парадигмы на эллинистическую!

Но стоит только проявить более глубокий интерес к истории развития эллинистической христологии и выработки учения о троичности, которое решительно заявило о себе у Оригена и (мы вскоре узнаем это) получило дальнейшее развитие у Августина, как появится настоятельная необходимость более детально — с учетом благовестия и веры наших дней — поразмыслить о том, можем ли мы сегодня просто перенимать и повторять христологические формулировки и представления тех времен; о том, действительно ли, как полагают теологи-традиционалисты, в этой эллинистической констелляции содержится лишь изложение библейской вести (особенно в отношении сердцевины христианской веры, имеющей непреходящее значение); или о том, не испытала ли новозаветная весть чуждое ей влияние со стороны эллинистических понятий и представлений.

Что составляет эту *сохраняющую свое значение сердцевину*? То, во что христианская община верила с самого начала, то, что объединяет Павла и Иоанна, Марка, Матфея, Луку и все остальные новозаветные свидетельства:

— Человек *Иисус* из Назарета, Распятый, был воскresнен Богом к новой жизни, признан Сыном и Мессией и царит как возвышенный Господь;

— Бог, который является Богом Авраама, Исаака и Иакова, есть и тот Бог, которого Иисус называл своим Отцом и нашим Отцом;

— Власть *Духа*, который обрел эту власть в Иисусе и посредством него и есть Дух самого Бога, не только пронизывает весь тварный мир, но и дарует всем верующим в Иисуса как Христа силу, утешение и радость.

Как христиане, мы можем придерживаться этих обязательных основополагающих истин, мы можем говорить об Отце, Сыне и Духе, не перенимая оригеновско-



го среднеплатонического и неоплатонического учения о божественных ипостасях. Величие Оригена состоит в том, что он в свое время попытался говорить об этом. Но мы не могли бы похвастаться своей духовностью, если бы не попробовали сделать это тем способом, какой отвечает нашему времени. Ориген бы полностью согласился с этим.

## **БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН**

---

РОДОНАЧАЛЬНИК ЗАПАДНОЙ  
ЛАТИНСКОЙ ТЕОЛОГИИ

354	Рождение Августина в Тагасте.	395	Августин становится преемником епископа Гиппона Валерия.
371–373	Первая поездка Августина в Карфаген. Смерть Патриция, отца Августина. Начало любовной связи, рождение сына Адеодата. Чтение «Гортензия» Цицерона.	397–401	Труд «Confessiones». Диспут с епископом донатистов Фортунием.
383	Отъезд в Рим вместе с возлюбленной и сыном.	399–419	Трактат «De Trinitate».
384 (осень)	Назначение на должность преподавателя риторики в Медиолане.	410	Захват Аларихом Рима. Прибытие беженцев из Рима в Африку. Посещение Пелагием Гиппона (проездом). Отказ от принципов мягкого увещевания и терпимости по отношению к донатизму.
385 (поздняя весна)	Приезд в Медиолан Моники, матери Августина. Разрыв с возлюбленной.	411	Последний крупный диспут с донатистами. Обоснование необходимости применения насильственных мер к еретикам.
386 (конец августа)	Обращение в христианство.	413–425	Трактат «De civitate Dei».
386 (сентябрь)	Поездка в Кассициак.	416	Поместный собор в Милеве: осуждение Пелагия и Целестия.
387 (начало мая)	Возвращение в Медиолан. Крещение. «Видение» в Остии. Смерть Моники.	417	Осуждение Пелагия и Целестия папой Иннокентием I.
388	Переезд из Остии в Рим.	421	18-й синод в Карфагене.
388–390	Возвращение в Карфаген, затем в Тагасту.	429	Приближение вандалов из Испании к побережью Мавритании.
391	Переезд Августина в Гиппон с целью основания монастыря. Посвящение в пресвитеры.	430	Опустошение Нумидии вандалами.
392	Диспут в Гиппоне с манихеем Фортунатом.	430 (28 августа)	Смерть и погребение Августина.
394	Первый синод в Карфагене. Выступление в Карфагене с разъяснениями Послания к римлянам.		

## 1. ТВОРЕЦ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ

«Августин — единственный из отцов церкви, сохраняющий влияние до сего дня. Язычники и христиане, философы и теологи вне зависимости от направления или конфессии, к которым они принадлежат, испытывают неодолимое стремление к тому, чтобы изучать его труды, спорить с его взглядами и противостоять его личности. Одновременно Августин продолжает оказывать опосредованное воздействие — в качестве осознанной или неосознанной традиции — на западные церкви, а через них в более или менее измененном виде и на общее культурное сознание... Августин — гений. Он единственный из отцов церкви, кто может безоговорочно претендовать на этот высший титул, который для наших современников означает наивысшую оценку»<sup>1</sup>. — Так пишет историк-протестант Ганс фон Кампенхаузен вполне в русле западной традиции, согласно которой никакая похвала Августину не является чрезмерной.

Но, считая гениев среди отцов церкви, не проглядел ли слишком зависимый от западной традиции Кампенхаузен — умышленно или нечаянно — Оригена? В любом случае западное христианство более милостиво отнеслось к заблуждениям Августина, чем восточное — к ошибкам Оригена! Изначально следует учитывать два обстоятельства:

— Августин более чем какой бы то ни было иной мыслитель, повлиял на западную теологию и веру; он стал творцом средневековой парадигмы.

— Августин более чем какой бы то ни было иной отец церкви отвергнут восточным христианством; это — еще один признак смены парадигм в христианстве, факти-

<sup>1</sup> *Campehausen H. von. Lateinische Kirchenväter. Stuttgart, 1960. S. 151 f.*

чески начавшейся с Августина: замены эллинистически-древнецерковной парадигмы на латинско-средневековую.

Поэтому речь следует вести не о неисчерпаемом богатстве его теологических тезисов, а скорее об *эпохальном значении* Августина для выработки новой латинской, католической парадигмы, разительно отличающейся от греческо-эллинистической! Августина нельзя просто старательно игнорировать, как это принято в восточной теологии, но нельзя считать, как некоторые западные интерпретаторы, что он вообще вне всякой критики. К его оценке нужно подходить дифференцированно, в первую очередь обращая внимание на то, что он был *творцом новой парадигмы*. Ведь каждая смена парадигм — это не только шаг вперед, напротив, любая такая смена связана как с завоеваниями, так и с потерями. И на самом деле, новая теологическая парадигма возникла тогда, когда этот изначально внешне светский человек, глубокий диалектик, одаренный психолог, блестящий стилист и, наконец, неистовый христианин пришел к необходимости теологически переработать свой разнообразный опыт, создав великий синтез, — подобно тому как это доброе столетие назад сделал Ориген.

## 2. ОРИГЕН И АВГУСТИН: ОБЩЕЕ И РАЗЛИЧНОЕ

— Как и Ориген, Августин был наделен многими талантами и страстным темпераментом, и для него тоже было характерно единство жизни и учения;

— Августин также пытался примирить христианскую веру и неоплатонизм, согласовать библейское и неоплатоническое понимание Бога;

— он также считал теологию методом осмысления христианской веры, которая не должна допускать возникновения противоречий между верой и разумом: теология выступает в качестве размышляющего речения или отчета о Боге.

— Подобно Оригену, Августин, сочетая консерватизм и новаторство, переработал все возможные философские подходы и идеи;

— он тоже посвятил свою жизнь как христианской апологетике, так и библейской экзегезе, систематическим исследованиям и практической проповеди христианской вести;

— он тоже прибегал к аллегорическому толкованию Писания, иногда предпочитая дух букве.

— Подобно Оригену, Августин центральное место в теологии отводил Богу, как он явил себя в своем Логосе-Сыне;

— и у Августина духовная сущность, заточенная в плоти, должна обрести путь вверх к Богу при посредничестве Христа;

— и у него религия должна быть не просто определенной формой культа или организации общины, но делом сердца. Вспомним знаменитые слова Августина: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»<sup>2</sup>.

— Но различие между Августином и Оригеном проявляется уже здесь. Нам нужно помнить, что:

— Августин родился спустя почти сто лет после смерти Оригена в империи, к тому времени уже ставшей христианской;

— Ориген изначально был экзегетом и знатоком греческой философии, а Августин — профессором риторики и философом-любителем;

— Ориген писал свои труды скупым деловым языком, в то время как для Августина характерен блестя-

<sup>2</sup> *Augustin. Confessiones. I, I.*

щий литературный стиль — в высшей степени личностный и экзистенциально окрашенный;

— Ориген был теологом, сохранявшим критическое отношение к церковной иерархии, а Августин в конце концов стал католическим епископом.

Однако всего этого Августин мог бы достичь не только в Риме, Карфагене, Медиолане и Гиппоне, но и на греческом Востоке. И эти замечания, имеющие чисто внешний характер, ведут нас к необходимости выявить более глубокое различие между теологами. Ориген был полностью и исключительно *греческим* мыслителем (с выдающимися познаниями в области иудаизма), а Августин и по своим корням, и по душевному складу принадлежал к *латинской* культуре:

— Августин был *civis romanus*<sup>\*</sup>, сыном муниципального чиновника, служившего в римской провинции Нумидия (в сегодняшнем Алжире).

— Его родным языком, которым он владел столь блестяще, была латынь. Он ненавидел греческий и не желал учить его — Августин единственный из выдающихся латинских философов практически не знал греческого языка.

— Кумирами его юности были вовсе не африканец Ганнибал или грек Перикл, а римляне вроде Регула или Сципионов.

— Он изучал латинских классиков: в первую очередь Вергилия, затем, как ритор, естественно, оратора и философа Цицерона. С греческой мыслью (как языческой, так и христианской) он был знаком лишь по переводам или изложениям.

— Он изначально солидаризировался не с Карфагеном, да и не с Афинами или Византией, а всегда только с Римом, который был для него извечной столицей мира, а теперь еще и сердцевиной церкви.

<sup>\*</sup> *Civis romanus (лат.)* — римский гражданин. — *Прим. пер.*

— Августин не стремился к контактам с великими греческими отцами восточной церкви, с каппадокийской, антиохийской или александрийской школами. Говоря кратко словами А. Марру, «основу образованности Августина главным образом (если не всецело) составляет латинский язык»<sup>3</sup>.

Что еще? Ориген начал свой жизненный путь в языческом, враждебном мире и с юности был убежденным христианином, готовым к мученичеству. Августин же в молодости отвергал окружающий его в значительной мере христианизированный мир и только после многих заблуждений и ошибок обрел путь, ведущий от мирской жизни к христианскому бытию. Таким образом, Августин смог стать основоположником новой теологической парадигмы прежде всего благодаря своему латинскому происхождению, образованию и культуре. Однако не следует забывать о том, что любая новая парадигма (в том числе и латинская) вырастает из кризиса, ведущего к новой констелляции. Самому Августину, хотя он и жил в «золотой век патристики», все же довелось пережить три кризиса: сначала кризис своей жизни, затем кризис церкви и, наконец, кризис империи.

### 3. Жизнь, ВВЕРГНУТАЯ В КРИЗИС

Аврелий Августин вырос в Северной Африке. К 354 году, когда он родился в маленьком городке Тагаста на нумидийском нагорье в семье язычника Патриция

<sup>3</sup> Marrou H.-I. Augustinus und das Ende der antiken Bildung. Paderborn, 1981. S. 495. (Marrou H.-I. Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, 1938.)

и ревностной христианки Моники, прошло уже почти два десятилетия после смерти императора Константина. Мать познакомила его с основами христианской веры и катехизисом, хотя до крещения дело не дошло. Отец Августина, к сожалению рано умерший, сделал все возможное, чтобы тот мог получить хорошее образование. Изучение техники риторики, получившей большое развитие в североафриканской столице Карфагене — хорошей стартовой площадке для карьеры адвоката или государственного чиновника, — стало целью полного амбиций студента, причем целью не только профессиональной карьеры, но и всей жизни: ему нужны были успех, положение в обществе, богатство и выгодная женитьба. И вот Августину семнадцать лет. Он студент, возвращающийся в круг юных карьеристов, и уже живет с женщиной, имени которой в своем автобиографическом труде «Исповедь» не назвал. Но так или иначе она вошла в его судьбу, родив через год — еще до того как Августин стал профессором риторики — ребенка, которого он назвал Адеодатом («дарованным Богом»). Строго моногамные сексуальные отношения без официального заключения брака, предусмотренного римским законодательством, не были чем-то необычным среди образованных людей того времени (как правило, в таком случае большое внимание уделялось контролю над рождаемостью). Связь Августина с этой женщиной длилась тринадцать лет, пока не произошел резкий разрыв отношений.

Здесь не место детально рассматривать *духовную одиссею* этого человека и те многочисленные «обращения», которые он пережил. Ведь мы и так благодаря трудам и письмам Августина, его «Исповеди», а также биографии, составленной его современником Посиди-



ем\*, знаем о нем больше, чем о других людях античности. Мы обозначим лишь основные события его жизни. Свой жизненный путь Августин начал с политической риторики. Затем под влиянием цicerоновского диалога «Гортензий»\*\* он оставил ее ради серьезных поисков мудрости. Далее его путь пролегал от философии Цицерона, оказавшейся для него недостаточно религиозной, к манихейскому дуализму, который он воспринял как «слушатель». Это было учение, объяснявшее зло (и сексуальность) действием злого начала, столь же вечного, как и благое начало, Бог, и требовавшее от своих приверженцев, «избранных», строгого воздержания. Потом, через девять лет, когда Августин осознал, что манихейство — не более чем философски слабая, фантастическая мифология, он увлекся скепсисом «академиков»\*\*\*... Что ждало его впереди?

Августину было тридцать лет, когда он в 383 году «пересмотрел» свои взгляды и после непродолжительного обучения в Риме занял должность профессора судебной риторики\*\*\*\* в Медиолане. Медиолан был импе-

\* Посидий, епископ нумидийской Каламы, был учеником и сподвижником Августина. Его перу принадлежит первая биография Августина «Жизнь Августина», составленная в соответствии с канонами житийной литературы. — *Прим. пер.*

\*\* Этот диалог Цицерона утрачен. — *Прим. пер.*

\*\*\* Имеется в виду скептическая философия, подвергавшая сомнению принципиальную возможность познания истины. Около 265 года до н. э. приверженец скептицизма Аркесилай возглавил Академию (основанный Платоном религиозно-философский союз). — *Прим. пер.*

\*\*\*\* По другим источникам, это была должность придворного ратора или преподавателя риторики (см., напр.: Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 38; Столяров А. А. Аврелий Августин. Жизнь,

раторской резиденцией, несколько позже — местопребыванием императора Восточной Римской империи Феодосия\*, который незадолго до описываемых событий провозгласил христианство государственной религией и запретил все языческие культы\*\*. Мать Августина, последовавшая за ним, всеми силами старалась устроить его брак с девушкой, подходящей ему по статусу, — женитьба на его прежней сожительнице была юридически невозможна из-за ее низкого происхождения. Моника нашла совсем юную, всего лишь двенадцати лет от роду, девушку, наследницу одной из лучших медиоланских семей, брак с которой, как казалось, мог обеспечить Августину блистательную карьеру. Его прежняя спутница жизни и мать его сына в связи с этим приняла «обет воздержания» и возвратилась в Африку, вероятно для того, чтобы вступить под покровительство христианской общины в качестве вдовы. Оскорбленный Августин сначала пытался обрести утешение с другой эрзац-возлюбленной, но и это не могло дать ему духовной полноты. Выгодный брак, предсказуемое будущее как семьянина, так и правительственного чиновника — только ли в этом должна была заключаться его жизнь? Раздиравшие Августина сомнения достигли высшего накала.

учение и его судьбы // Августин А. Исповедь. М., 1997. С. 301). — *Прим. пер.*

\* Не вполне корректно называть Феодосия I Великого императором Восточной Римской империи, поскольку раздел Римской империи на Восточную и Западную произошел уже после его смерти. Напротив, став императором в 379 году, Феодосий сумел объединить под своей властью всю империю, и только в 395 году, незадолго до кончины, он разделил империю между своими сыновьями, что и положило конец единой Римской империи. — *Прим. пер.*

\*\* Это произошло в 381 году на созванном Феодосием II Вселенском соборе в Константинополе. — *Прим. пер.*

Но случилось так, что в Медиолане Августин встретил блестящего христианского деятеля — епископа Амвросия. Его проповеди, превосходные с точки зрения как риторики, так и теологии, его аллегорическое толкование Писания, вдохновленное идеями Оригена (в то время Ориген еще не впал в немилость у восточной церкви), развеяли интеллектуальное недоверие Августина к христианству. Он увидел, что есть способ уйти от наивно-антропоморфных представлений о Боге, от непристойностей и противоречий, встречающихся в Библии. Ему открылась иная, приемлемая для него форма христианства, позволяющая объединить христианскую веру с античной культурой.

#### 4. ПОВОРОТ К ХРИСТИАНСТВУ

Благодаря Амвросию, усиленно изучавшему неоплатонизм, Августин преодолевает скептицизм и находит путь к подлинному миру духовного, не понаслышке узнав великие радости этого мира. Ему приходит в голову идея соединить Логос греков с Логосом Евангелия от Иоанна. Назревало еще одно, драматичное, теперь уже окончательное обращение Августина — отказ от гедонистических привычек мирской жизни в пользу христианского бытия в духе самоотречения и аскезы. Он углубился в изучение Посланий апостола Павла. Эти труды, как и услышанный им в 386 году рассказ о принятии христианства Антонием\* и о живущих в пустыне

\* Антоний Великий, или святой Антоний Египетский — аскет, около двадцати лет проживший отшельником на развалинах крепости Писпир (Дейр-эль-Маймун) в Аравийской пустыне. В 305 году он отказался от уединения ради наставления учеников и организации первых общин анахоретов. В 313 году основал монастырь Дейр

отшельниках, — вот все, что потребовалось для того, чтобы это обращение произошло. Слова ребенка в саду «Возьми, читай!» Августин, взволнованный до глубины души, воспринял как призыв Бога, обращенный лично к нему — именно так десять лет спустя, в «Исповеди», он описал свои переживания в момент обращения<sup>4</sup>. Наугад открыв апостольские Послания, он прочел: «Как днем, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированию и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти; но облекитесь в Господа (нашего) Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти»<sup>5</sup>.

Теперь Августин, поддерживаемый своими друзьями, был готов принять христианство. Под влиянием неоплатонизма, вдохновленный примером родоначальника монашества Антония, он понимал обращение как радикальный разрыв с прошлым: как отказ от сексуального наслаждения ради абсолютного воздержания, от мирской карьеры ради уединения в узком кругу друзей, от богатства ради бедности, от всех и всяческих чувственных желаний ради аскезы! Пасхальной ночью 387 года епископ Амвросий окрестил Августина и его одаренного сына, который, к несчастью, вскоре умер. Повествуя об этом событии в «Исповеди», Августин ни слова не говорит о матери своего ребенка.

Конечно, после крещения он не стал монахом. Однако его жизнь можно назвать «*vita communis*»\* — так жил он сначала в Медиолане, а год спустя, после смер-

Мери. Антоний считается основоположником монашества, оказавшим огромное влияние на выработку правил монашеского образа жизни.

<sup>4</sup> *Augustin. Confessiones. VIII, XII. 28 ff.*

<sup>5</sup> Рим. 13: 13–14.

\* *Vita communis (лат.)* — общинная жизнь. — Прим. пер.

ти матери на пути домой в портовой Остии (незадолго до ее кончины произошла знаменательная прощальная беседа Августина с матерью), в Африке, в родном городе Тагасте, где он продал родительское имение. Что это означало? Отныне и впредь Августин отказался от частной собственности и проводил свои дни вместе с друзьями-единомышленниками в беседах и молитвах, изучая Библию и занимаясь философией. Жизнь Августина, как писал А.-И. Марру, фактически представляла собой «синтез *bios philosophikos*\* греков, *otium liberale*\*\* Цицерона и христианского отшельничества»<sup>6</sup>.

Но уже через три года (за это время он написал свои известные труды против скептиков и манихеев) произошел новый поворот в жизни этого мирянина-аскета. Августин, уже ставший знаменитым, посещает второй по важности после Карфагена приморский город Гиппон Регий — сегодня Боне/Аннаба (Bone/Annaba) в Алжире. Верующие узнали его и буквально силой привели на клирос к престарелому епископу Валерию, греку по происхождению. По их настоянию Валерий посвятил Августина в обход других кандидатов в пресвитеры, с тем чтобы Августин мог читать в его общине проповеди на латыни. Епископ охотно пошел на это. Августин же сначала был резко против такого шага, однако потом смирился и уступил, вопреки своим личным интересам. Так по воле паствы он стал священнослужителем,

\* *Bios philosophikos* (греч.) — жизнь мудреца. — Прим. пер.

\*\* *Otium liberale* (лат.) — свободные занятия на досуге. Более известное выражение Цицерона — «*otium cum dignitate*» («достойный досуг», посвященный занятиям наукой, литературой и искусством). — Прим. пер.

<sup>6</sup> Marrou H.-I. *Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek, 1958. S. 29. (Marrou H.-I. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris, 1955.)

а спустя пять лет, в 395 году, когда ему исполнился 41 год, соуправителем епархии, а после последовавшей вскоре смерти епископа Гиппона — его преемником. Для Августина вступление на этот в высшей степени важный пост имело огромные церковные и теологико-политические последствия!

Августин оставался епископом на протяжении 35 лет. В отличие от других, чаще всего женатых, епископов, он до самой своей смерти вел «*vita communis*» со священнослужителями, диаконами и другими клириками его общины (многие из них впоследствии стали епископами). От мирян их отделяли обеты безбрачия и бедности, а также всегда черные одеяния. Средневековые с его общинами соборных властителей могло увидеть свой прообраз в священнической общине Августина. В качестве епископа Августин по необходимости стал главной фигурой во время тех двух кризисов, которые потрясли североафриканскую церковь, заставили вновь измениться его самого и в конце концов оказали огромное влияние на всю латинскую церковь Запада. Здесь, в Африке, решался вопрос о том, какой облик примет европейская церковь.

## 5. ИСТИННАЯ ЦЕРКОВЬ: СПОР С ДОНАТОМ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

Августину, как епископу, приходилось заниматься невероятным количеством разных дел — богослужения и проповеди, занятия с вновь обращенными и подготовка к крещению, управление и попечение, правосудие и рассмотрение прошений в различных инстанциях, участие в заседаниях и синодах, обширная переписка (вплоть до Галлии и Далмации) и бесконечные поездки верхом — поскольку с согласия императора юрисдик-

ция епископов распространялась и на гражданские процессы. Это был первый признак сращивания сфер государственной и церковной компетенции, завершившегося в средние века. Итак, прежняя созерцательность ушла в прошлое, уступив место деятельной жизни. Но одновременно это была жизнь, посвященная толкованию Писания, — об этом свидетельствуют подробнейшие комментарии Августина на книгу Бытия, псалмы и Евангелие от Иоанна.

Помимо всего этого, на протяжении многих лет Августин, постоянно загружавший работой многочисленных стенографов и переписчиков, находил время и для создания теологических трактатов. В бытность епископом он написал большую часть своих наиболее фундаментальных трудов. Прежде всего к ним относятся «Confessiones», «Исповедь», история его духовного развития вплоть до обращения и принятия крещения. Это — облеченное в форму молитвы и содержащее как психологический анализ, так и теологический комментарий своеобразное исповедание мятущегося духа, который долгое время не мог обрести покоя. Августин написал это сочинение в апологетических и терапевтических целях и для себя, и для новой духовной церковной элиты. За «Исповедью» последовали «De Trinitate» и «De Civitate Dei» — поразительный во всех отношениях теологический комpendиум, целиком и полностью основанный на библейских текстах (количество цитат из Писания в трактатах значительно превышает сорок тысяч). Августин обладал способностью терпеливо и настойчиво прорабатывать и продумывать до мельчайших деталей любую посетившую его глобальную идею.

И все же в основном его учение сформировалось под воздействием двух церковных и историко-теологических кризисов, свидетелем которых он стал в свою быт-

ность епископом, — кризисов, имевших огромное значение для всей западной теологии и для всей западной церкви. Первым разразился *донатистский кризис*, повлиявший на ярко выраженное *институционалистско-иерархическое понимание церкви у Августина, а затем и во всей западной теологии*. Историческая справка: в IV веке католическая церковь уже носила массовый и довольно-таки мирской характер. Но как раз в Северной Африке в определенных кругах еще были живы воспоминания о временах мученичества и строгости в церковных правилах, а также о пневматическом, духовном понимании церкви и ее таинств у Тертуллиана и Киприана. Согласно их представлениям, крещение и посвящение в сан, если они совершались недостойными епископами и пресвитерами, «запятнавшими себя предательством» во время гонений (даже в Карфагене, по всей видимости, были такие случаи), необходимо признать осуществленными без участия Святого Духа и потому недействительными; следовательно, их требуется провести еще раз. Поэтому уже незадолго до Константинова поворота\* дело практически дошло до схизмы: около столетия отпавшие от «большой» церкви ригористы обвиняли ее в беспринципности и распухлости. После поворота большинство североафриканских церковных иерархов примкнули к ригористам, которых по имени их идейного вождя, епископа Доната (ум. в 355 году), стали называть *донатистами*.

\* При императоре Константине I произошло радикальное изменение положения христианской церкви в Римской империи: Миланским эдиктом 313 года было признано равноправие христианства с другими религиями и религиозными культами. Тем самым была заложена основа для превращения христианства в государственную религию. — *Прим. пер.*



Все переговоры, решения синодов, преследования, длившиеся на протяжении многих десятилетий, ни к чему не привели: донатисты считали, что в отличие от «большой» церкви их церковь не запятана нечестием, чиста и свята, что лишь их епископы и священнослужители могут отправлять таинства, имеющие силу. А когда сын и преемник императора Константина Константин попытался силой подавить это движение, внутрицерковное противостояние соединилось с социальным недовольством и антиримскими настроениями пуническо-берберийского населения Северной Африки, которое все более разорялось из-за политики римских латифундистов. Правда, к тому времени, когда Августин — спустя 85 лет после раскола — стал католическим епископом\* в Гиппоне, это социально-революционное движение в значительной мере угасло.

Однако внутрицерковные конфликты отнюдь не утихли. И теперь церковь из преследуемой должна была превратиться в преследующую. Как это случилось? После того как при Феодосии католическая церковь получила статус государственной и было официально определено ортодоксальное учение, преемник Феодосия в западной части империи, Гонорий, распорядился принудительно возвратить донатистов в лоно вселенской

\* В этой главе «католический» означает принадлежность к официальной церкви, а не к какой-либо секте или течению в христианстве, поскольку в описываемое время христианство еще не было разделено на конфессии, существующие в наши дни (так, раскол единой церкви на католицизм и православие произошел лишь в XI веке). Сама официальная церковь также именуется «католической», то есть «вселенской». Свойство же «вселенскости» («catholic») в русском языке по традиции передается не как «католичность», а в иной транскрипции — как «кафоличность». — Прим. пер.

церкви. Он запретил им проводить богослужения под угрозой конфискации имущества и ссылки. Должна была остаться лишь одна церковь, признанная государством, и это была католическая церковь, авторитетом которой после своего обращения так восхищался Августин: по его признанию, он бы не уверовал в Евангелие, если бы авторитет католической церкви не побудил его к этому<sup>7</sup>. Подчинение индивида церкви как институту, как учреждению, посредством которого только и возможны спасение и обретение благодати, — вот чему предстояло стать характерной чертой латинского христианства!

Вскоре Августину пришлось доказать это на деле. Оказавшись в Гиппоне Реги, где донатизм пользовался поддержкой подавляющего числа верующих, Августин сразу же активно включился в борьбу за *единство церкви*. Как христианин, он не мог без муки смотреть на разрушенное единство африканской церкви, а как неоплатоник, почитал идею единства более чем любые другие идеи, считая ее признаком истины и блага. Нет, подлинная церковь, по его убеждению, ни в коей мере не может быть воплощена в какой-либо из обособленных местных церквей. Это возможно лишь для универсальной церкви, связанной с Иерусалимом, Римом и крупными общинами восточной части империи, — для великой, все более и более расширяющей свои границы и свое влияние на мир, возглавляемой правочерными епископами «ecclesia catholica»\*, которую Августин называет «матерью» всех верующих. Эта кафоличность,

<sup>7</sup> Cp.: Augustin. Contra epistolam manichaei quam vocant fundamenti. 5(6). (В издании: Patrologiae cursus completus. Series Latina. Paris, 1841 s. Vol. 42. — Прим. пер.)

\* Ecclesia catholica (лат.) — католическая (вселенская) церковь. — Прим. пер.



которую так подчеркивает здесь Августин, будет одной из принципиальных черт парадигмы средневековья.

Однако Августин знал, что единая, святая, католическая церковь никогда не сможет быть совершенной на этой земле. Кто-то принадлежит к церкви лишь телом («согрого»), а не сердцем («corde»). Реально существующая церковь — *паломник*, идущий к святости непростым путем, и мы должны оставить высшему суду отделение зерен от плевел. Итак, подлинная церковь есть церковь святых, избранных, спасенных, которая *присутствует* в видимой, реальной церкви, но скрыта от людского взора. А что касается церковных *таинств*, то следует делать различие между действительностью, с одной стороны, и правомочностью, понимаемой как эффективность, — с другой. Решающим является не то, что делает епископ или священник (которые могут оказаться и недостойными сана), а то, что делает Бог через Иисуса Христа. Таинства, если только они проведены в полном соответствии с принятым церковью порядком, являются объективно действительными (хотя и не всегда законными или эффективными), совершенно независимо от субъективных достоинств лица, их отправляющего. «*Ex opere operato*»\*, — скажут в средние века: таинство обретает силу просто благодаря проведению соответствующего обряда.

## 6. ОПРАВДАНИЕ ПРИМЕНЕНИЯ НАСИЛИЯ В ДЕЛАХ РЕЛИГИИ

Безусловно, результатом этого великого противостояния было уточнение позиции по фундаментальным вопросам, вследствие чего в учении Августина появи-

\* *Ex opere operato* (лат.) — действительность заключена в действии. — *Прим. пер.*

лись те *необходимые для детально проработанного учения о церкви и таинствах категории, решения и понятные формулировки*, которые вошли в арсенал западной теологии. А именно: то, что церковь следует понимать как одновременно зримую и незримую, и эти ее ипостаси далеко не всегда идентичны; то, как, исходя из этого положения, следует понимать единство, кафоличность, святость и апостольство церкви; то, как соотносятся между собой слово и таинство — положение о слове как слышимом таинстве («*sacramentum audibile*») и таинстве как зримом слове («*verbum visibile*»); то, каким образом теология таинства может проводить различие между главным священником, совершающим таинства (Христом), и второстепенными служителями, являющимися лишь посредниками для передачи благодати (епископами и пресвитерами), и как в соответствии с этим можно решать проблему действительности таинства.

Ну, а *донатисты*? Все аргументы, беседы, проповеди и более двадцати работ Августина пропагандистского характера, все запреты на браки с ними и на пожертвования в пользу их церкви оказались бесплодными. Положение обострилось, и обе стороны творили насилие. В 411 году по распоряжению правительства империи был проведен последний крупный диспут в Карфагене. В нем приняли участие 286 католиков и 279 донатистов. Благодаря убедительным доводам Августина победа была за католиками. Во всяком случае, именно на его аргументацию опирались императорские комиссары, принимая решение (правда, уже изначально predeterminedное) добиваться исполнения государственных предписаний теперь уже с помощью полицейских методов. Без насилия и кровопролития дело не обошлось.

Августин и другие епископы, как, например, Амвросий и Григорий Назианзин, не усматривали в этом

ничего противоречащего христианству. Они были изначально убеждены в праве государства принимать меры против еретиков. Однако ежели Августин ни в коем случае не желал, чтобы в церкви множились лицемеры, он вынужден был с течением времени облекать это свое убеждение во все более жесткие формулировки. На первых порах он считал, что меры принуждения, применяемые государством, должны выступать в качестве устрашения, и выступал против смертной казни. Однако в итоге — под влиянием успеха, достигнутого благодаря грубым полицейским акциям, — он признал оправданным и теологически обосновал возможность применения насилия по отношению к еретикам и раскольникам. И сделал он это, ссылаясь на слова Иисуса из притчи о большом ужине: «*Coge intrare*», причем используя латинский, более жесткий, перевод: «Заставь (вместо: вынуди) их прийти»\* — тех, кто на улице, в переулках и на изгородях<sup>8</sup>.

И каков же был успех? Конечно, донатизм был сломлен. Он лишился своих епископов и церковных зданий, утратил поддержку высших классов. Большинство верующих уступило насилию. С этой точки зрения католики «победили». Но цена такой «победы» была чересчур высока, и платить пришлось еще многие годы. Сегодня историки придерживаются мнения, что насильственное обращение донатистов ознаменовало закат гордой африканской церкви: в будущем донатисты, которые даже в конце VI века еще доставляли немало хлопот папе Григорию Великому, не проявят никакой заинтересованности в защите католической веры.

\* В русском синодальном переводе: «...пойди по дорогам и изгородям и убеди их прийти» (Лк. 14: 23). — *Прим. пер.*

<sup>8</sup> *Augustin. Sermo 112, 8.* (В издании: *Patrologiae cursus completus. Series Latina.* Paris, 1841 s. Vol. 38–39. — *Прим. пер.*)

И потому африканские церкви, в том числе общины Карфагена и Гиппона, в VII веке не окажут никакого сопротивления натиску ислама, будут сметены им и бесследно исчезнут в истории...

Но несмотря ни на что, «большой» церкви и государству (конечно же, всегда заинтересованному в «единстве») не удалось полностью устранить все еретические и раскольнические церкви, которые все возникали и возникали. Однако епископ и духовный наставник Августин, умевший так убедительно говорить о любви Господа и любви человека, из-за своей аргументации, сыгравшей фатальную роль в донатистском кризисе, во все века будет главным свидетелем — главным свидетелем на процессе о *теологическом оправдании насильственного обращения в веру, инквизиции и священной войны* против отступников любого рода. Именно это оправдание станет характерной чертой западной средневековой парадигмы, и именно к нему никогда не прибегали греческие отцы церкви. Питер Браун, написавший наиболее содержательную и эмоциональную биографию Августина, замечает: «Отвечая своим наиболее непримиримым критикам, Августин написал единственный в истории ранней церкви всеобъемлющий труд, обосновывающий право государства на подавление некатоликов»<sup>9</sup>. Конечно, Августин не мог и не хотел истребить в Гиппоне всех многочисленных некатоликов (как позже инквизиция — небольшие секты), он желал лишь исправить их и обратиться в истинную веру. Поэтому можно согласиться со словами того же Питера Брауна: «Августин мог быть первым теоретиком инквизиции, но его взгляды не позволили ему стать великим инквизитором»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Brown P. Augustine of Hippo. A Biography.* Berkeley, 1967. P. 235.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 240.

## 7. БЛАГОДАТЬ: СПОР С ПЕЛАГИЕМ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

Став епископом, Августин, неутомимый проповедник и толкователь Писания, резко изменился — впрочем, подобное случалось со многими и после него. Теперь он значительно больше, чем прежде, был склонен к идеям институционализма, к жесткости и нетерпимости. Все это отчетливо проявилось во время второго великого кризиса, который выпал на долю его церкви и в котором Августину также принадлежала одна из ведущих ролей. Этот кризис получил название *пелагианского*, именно он способствовал *ужесточению и ограничению позиции Августина в теологических вопросах греха и благодати*. Само же пелагианство пользовалось влиянием не только в средние века: на его сторону решительно стали и протестантская реформация, и католический янсенизм.

*Пелагий* был родом из Англии. Пользовавшийся большим авторитетом иеромонах, аскет, образованнейший моралист, занимавший абсолютно антиарианские позиции, — он вел активную деятельность, прежде всего среди мирян, в Риме между 400 и 411 годами. Страстно выступал он против манихейства, развращенного язычества, все еще широко распространенного в те времена, как и против беспринципного показного христианства, бытовавшего в римском «обществе всеобщего благоденствия». Пелагий, вдохновленный Оригеновым интеллектуализмом и оптимизмом и даже написавший комментарий на послания Павла, настаивал на том, что бороться со злом можно лишь благодаря наличию *у человека воли и свободы*. Ответственность за свои поступки, практическое дело — вот что он считал самым важным.

Конечно же, Пелагий признавал необходимость для каждого человека божественной благодати, но он понимал благодать скорее как нечто внешнее — уж во всяком случае не так, как Августин, усматривавший в ней силу, воздействующую на человека изнутри, некое квазигорючее. Для Пелагия благодать означала прощение грехов, которое он считал ничем не заслуженным подарком Господа. Также благодать — это моральное предостережение и пример Христа. И, разумеется, Пелагий также считал, что при крещении происходит оправдание человека лишь верой, независимо от его дел и заслуг. Но, однажды последовав зову сердца и став христианином, человек, вооруженный свободной волей, должен сам, своими делами пролагать себе путь к спасению, следуя заповедям Ветхого Завета и примеру Христа.

Поэтому совершенно неудивительно, что Пелагий в противоположность Августину отвергал представление о «*первородном грехе*», перешедшем на всех людей от Адама. Эта идея выдвигалась и защищалась уже в комментариях на послания апостола Павла, авторство которого ошибочно приписывали Амвросию (сейчас принято называть его автора «Амвросиастом»). По убеждению Пелагия, каждый человек рождается безгрешным, и грехопадение происходит по его собственной вине. Но благодаря собственной свободной воле человек может переменить свою участь и начать новую жизнь. Пелагий признавал лишь греховную привычку людей добровольно подражать Адамову греху. Когда ему возразили словами Августина «дай, что повелишь, и повели, что хочешь»<sup>11</sup>, он отверг эту максиму как слишком уж удобную формулу. А у римлян, проявлявших больший интерес к закону и морали, чем к высоким догмам, прагматичное христианство Пелагия встречало не столь-

<sup>11</sup> *Augustin. Confessiones* X, XXXI. 45.

ко критику, сколько восхищение. И все же Пелагий выражал идеалы прошлого — классической, стоической этики, в то время как Августин защищал идеи, которым принадлежало будущее.

Незадолго до нападения на Рим вестготов Пелагий бежал в Северную Африку, но там ему не удалось найти взаимопонимания с Августином, и вскоре он вновь отправился в путь, на этот раз в Иерусалим. Правда, в Карфагене остался его ученик и единомышленник Целестий. Этот Целестий, теперь уже открыто заявлявший, что крещение младенцев не освобождает их от грехов, в 411 году решением Карфагенского синода был отлучен от церкви. В связи с этим Августин даже отправил своего личного посыльного к Иерониму в Палестину с целью добиться осуждения Пелагия и на Востоке. Но Пелагий, не желавший вступать в споры, смог оправдаться: для благих дел благодать необходима, однако одновременно от человека требуется также и акт свободной воли, за который он действительно несет ответственность. В 415 году синод восточных епископов, не считавших свободу воли проблемой и полагавших, что спор о благодати — всего лишь результат западной скрупулезности, отпустил Пелагия с миром. Это вызвало новую волну возмущения в Африке и повлекло за собой новые шаги Августина, который теперь сам уже понимал под «благодатью» нечто иное, чем чисто внутреннюю силу, и для которого тезис о «невинности новорожденных» был равнозначным извращению отношений Бога и человека и заявлению о том, что спасения не требуется. Поэтому ответ Пелагия Августин мог расценить лишь как обман или хитрость.

В 416 году Августин созывает в Милеве (Mileve) большой синод нумидийских епископов, совместно с Карфагенским синодом они отправляют послание с обвинениями в адрес Пелагия и Целестия папе Иннокентию I.

Тот незамедлительно отлучает обоих от церкви. И Августин, которого нельзя назвать изначально пропагандистским теологом (папалистом), а, скорее, подобно своему предшественнику Киприану, человеком, защищавшим должностной авторитет епископата (епископалистом), реагирует на это отлучение поговоркой «*Roma locuta, causa finita*», «Рим высказался, дело закончено»\* (правда, дословно это высказывание в его трудах не обнаружено)<sup>12</sup>. Но и этим высказыванием Рима, конечно же, не удалось покончить с «сауа». Впоследствии на двух Римских синодах Пелагий был реабилитирован, а затем на еще одном Карфагенском вновь осужден. В конце концов под нажимом Августина и его друзей — на этот раз тех, что пользовались влиянием при дворе, — папа Зосима все же был вынужден в соответствии с императорским эдиктом, хотя и против своей воли, осудить двух главных представителей этой теологии.

Но и это не положило конец «делу». Августину пришлось до самой своей смерти бороться с одаренным защитником дела Пелагия — с Юлианом, епископом Экланским. Юлиан, принадлежавший к следующему после Августина поколению, происходил из аристократической семьи. Сын епископа и муж дочери епископа, хотя и живший уже долгое время в воздержании, он был блестящим диалектиком, ни в чем не уступавшим Августину и умевшим подкреплять взгляды Пелагия убедительными аргументами. Юлиан дал дискуссии другое направление: он обвинил Августина в манихействе — на основании того, что тот объявлял само по себе благое общение между полами делом дьявола и рассматривал грехи как подчинение злему принципу темной материи, освободиться от которого человек может лишь

\* Этими словами начиналась специальная булла Иннокентия I. — *Прим. пер.*

<sup>12</sup> *Augustin. Sermones. Sermo 131, 10.*



путем воздержания от брака и плотских наслаждений. Кроме того, Юлиан, в 419 году изгнанный из Южной Италии за поддержку Пелагия, хорошо знал греческий язык. В борьбе с «африканцем» («роенус»\*), как он всегда называл Августина, Юлиан ссылался на более либеральную в вопросах брака *греческую традицию*, которая признавала необходимость сексуальной жизни для большинства христиан и не усматривала моральной проблемы в половых отношениях супругов, как и в словах Писания о том, что Бог желает спасения всех людей. Августин же, напротив, в самом последнем, так и не завершеном труде представил свою жесткую позицию в этом вопросе как католическое учение: «Это католический подход: подход, пытающийся показать справедливость Господа даже во многих числом и великих наказаниях и муках малых детей»<sup>13</sup>.

Но действительно ли это — католическая позиция? Здесь проявляется важнейшее различие между латинским Западом и греческим Востоком. Августин отверг все обвинения в манихействе. Однако он почувствовал, что стрелы учения Пелагия разбредили раны, оставленные его прежним жизненным опытом, и затронули самую суть его веры. Разве он, как ни один мыслитель древности наделенный способностью к саморефлексии и самоанализу, за все эти долгие годы до обращения в католическое христианство не узнал на собственном опыте и не описал в своей «Исповеди» то, как мало человек может сделать своими силами? Как слаба его воля? Как сильно мешают человеку исполнять волю

\* Roenus (лат.) — пуниец, карфагенянин. — Прим. пер.

<sup>13</sup> Augustin. Contra secundam Juliani responsionem, imperfectum opus. II, 22. (В издании: Patrologiae cursus completus. Series Latina. Paris, 1841 s. Vol. 33. — Прим. пер.)

Господа вожделения плоти («concupiscentia carnis»), вершиной которых выступает половое влечение? И как потому отчаянно — с самого начала и на протяжении всей жизни — нуждается человек в благодати? Причем вовсе не только для того, чтобы задним числом обрести поддержку для своей воли, а для самой воли, которая по сути своей может быть злой и извращенной? Вот почему ответом Августина было учение о первородном грехе и предопределении.

## 8. ТЕОЛОГИЯ ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА И ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ

В том, что скрытой причиной всех бед этого мира служит великий грех, пагубно отражающийся на всех людях без изъятия, в период поздней античности были убеждены и многие язычники. Но Августин углубляет и обостряет этот тезис, придавая грехопадению историческую, психологическую и прежде всего сексуальную окраску. Согласно Августину, из-за падения Адама человек изначально и глубоко испорчен. Ибо «в нем все согрешили» (Рим. 5: 12). «*In quo*» — именно такой вариант нашел Августин в латинском переводе Библии того времени и отнес это «в нем» к Адаму. В греческом источнике стоит просто «*eph' ho*», то есть «потому что» (или «подобно ему») все согрешили! Итак, Августин вычитал в этом предложении из Послания к римлянам указание не только на первый грех Адама, но даже и на первородный грех, который переносится на другие поколения и которым потому изначально, от рожденияотягощен каждый человек. Именно в этом грехе кроется причина того, что человек, испорченный душой и телом, подвержен смерти.

Более того, на своем собственном опыте познав силу сексуальных стремлений, помня о своем манихейском прошлом, Августин — в противовес Павлу, ни словом не упоминавшему об этом, — само перенесение «*первородного греха*» связывает с половым актом и возникающими при этом «плотскими» (читай «эгоистичными») страстями, с вожделением. Да, Августин вообще отводит сексуальности центральное место в природе человека. А какой теолог понимал в этом больше Августина и мог лучше его описать внутренние процессы, происходящие в человеке? Все это оказало большое влияние на его библейскую экзегетику. Ведь в отличие от большинства греческих и сирийских авторов Августин понимает стыд, вызванный первым грехопадением, психологически — как ясно ощущаемый сексуальный стыд, служащий расплатой за грех! Испорченность человеческой природы, передаваемая из поколения в поколение со времен грехопадения Адама, особенно ярко проявляется в постоянном давлении сексуального инстинкта, который лишает человека воли не только в самом начале акта или при его кульминации, но и во время сна и мечтаний<sup>14</sup>. Но, по мнению Августина, зло заключается не в сексуальности самой по себе, как считали манихеи, а в потере контроля над собой. И новорожденный младенец не свободен от вины, он рожден во грехе и, чтобы избежать вечного проклятия, обязательно должен быть очищен от первородного греха. Этим актом очищения служит таинство крещения, которое, таким образом, обязательно должно совершаться сразу же, над только что родившимся человеком!\* Августин был

<sup>14</sup> *Augustin. Sermo 151; Contra Julianum Pelagianum. II.* (В издании: *Patrologiae cursus completus. Vol. 44.* — *Прим. пер.*)

\* Обычай крестить детей, а не взрослых, повсеместно распространился только в V веке. Ранее акт крещения

убежден, что не только молодой человек, но и зрелый женатый муж ради «целомудрия» должен прилагать все силы для борьбы с сексуальными желаниями и возникающими вновь и вновь эротическими фантазиями. Следует отдавать себе отчет в том, что прежде ни один автор древности никогда не рассматривал сексуальность таким образом — посредством трезвого психологического анализа...

Но подобный подход к решению задачи порождает новый вопрос. Если именно Бог является причиной всего благого в человеке (который сам по себе испорчен грехом), то возникает *проблема соотношения благодати и свободы*. Ибо что остается от свободы человека, если все происходит по милости Божьей и даже добрая воля должна быть дарована благодатью Господа? Августин убежден в следующем. Благодать Божья не имеет основания в человеческой свободе, совсем наоборот: человеческая воля делает первый шаг на пути к свободе только посредством благодати. Благодать не добывается, она даруется. Это — подарок Божий, который служит и причиной всего того, что есть в человеке, и единственным основанием его спасения. Без этого ничем не обусловленного дара Божьего человек не может обойтись всю свою жизнь, вплоть до самого конца, однако, со своей стороны, человек должен постоянно прилагать все силы для того, чтобы содействовать дарованной Богом благодати.

Но почему существует так много людей, которые не обретут блаженства? Чем более втягивался Августин в противостояние с пелагианством, тем более жесткой становилась его позиция. Наиболее отчетливо это про-

предпочитали откладывать до зрелого возраста, поскольку считалось, что он уничтожает все накопленные до принятия крещения грехи. Поэтому ограничивались совершением «обрядов, предваряющих крещение». — *Прим. пер.*

явилось в его учении о *двойном предопределении*, о предопределении к блаженству или проклятию<sup>15</sup>.

Для того чтобы заполнить пустоту, образовавшуюся в результате грехопадения ангелов, другими разумными существами, — здесь Августин ближе скорее к манихейским, нежели к оригеновским представлениям — Бог избрал к спасению и предопределил к блаженству относительно небольшую часть людей, в то время как подавляющее большинство составляет «проклятую массу»:

— В спасении является милосердие Божие, которое дарует людям вечное блаженство, не требуя подтверждения их прав на блаженство (хотя и с учетом заслуг человеческих).

— В отвержении большего числа людей проявляется *справедливость* Бога, который, хотя и не желает зла, но все же попускает его (по свободной воле человека) и позволяет человеку идти своим путем к вечному проклятию. Какое отличие от Оригена! Пугающее учение, которое Кальвин продумает до конца. Вопросы напрашиваются сами собой.

## 9. КРИТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ К АВГУСТИНУ

Несомненно, большая заслуга Августина состоит в том, что он энергично указал *западной теологии*, склоняющейся к концепции оправдания делами, на *паулинистскую весть об оправдании*, которая с исчезновением иудео-христианства перестала интересовать эллинистических христиан, и таким образом *обратил*

<sup>15</sup> Augustin. Epistolae. 217. V. 16. (В издании: Patrologiae cursus completus. Vol. 33. — Прим. пер.); Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, Spe et Charitate. XXIII–XXIX. (В том же издании: Vol. 40. — Прим. пер.)

ее внимание на значение благодати. В то время как восточная теология по-прежнему находилась под сильным влиянием взглядов Иоанна и во многом игнорировала паулинистскую проблематику оправдания с ее антитезами, уделяя большее внимание рассуждениям об обожествлении человека, Августин напротив, основываясь на собственном жизненном опыте и на плодах своего глубокого изучения творений Павла, сделал проблему благодати центральной темой западной теологии и в этой сфере нашел бесчисленные доступные латинские формулировки. Вопреки широко распространенному в древней латинской церкви морализму, всецело основывавшемуся на заслугах человека, он показал всеобщую обусловленность божественной благодатью: «Что ты имеешь, чего бы не получил?»<sup>16</sup>

Итак, согласно Августину, христианство должно быть религией не дел и закона, а благодати.

Это великое достижение Августина превозносили весьма часто, и оно не требует дальнейшего восхваления. Да, этот эпохальный труд и все то духовное и глубоко интимное, блестящее и волнующее, что Августин написал о потребности человека в счастливом блаженстве и о его ситуации в мире — и когда он во власти греха, и когда он во власти благодати, — все его глубокие мысли о времени и вечности, духовности и набожности, уповании на Бога и человеческой душе — все это мы не можем оценить здесь по достоинству даже в малой степени. В пределах нашего анализа парадигм надлежит, прежде всего, вести речь о том, чтобы четко определить ту разницу, которая постепенно возникла между двумя видами духовности в христианстве — испытывавшей, с одной стороны, эллинистическое, с другой — латинское влияние, что привело к замене раннецерковно-эллинистической парадигмы латинско-

<sup>16</sup> 1 Кор. 4: 7.

средневековой. Мы не можем заниматься рассмотрением теологических идей Августина во всей их широте и глубине. Скорее, нам следует остановиться на тех основополагающих моментах учения этого великого теолога, которые имеют парадигмальное значение и воздействие которых прослеживается не только во время расцвета и кризиса средневековья, в период Реформации, но и гораздо позднее — в Новое время. И тогда не останется ни малейшего сомнения, что тот самый Августин, который в противовес греческому тезису о примате интеллекта совершенно правомерно выступал за примат воли и любви, который написал такую потрясающую фразу, как «*Dilige, et quod vis fac*» («Люби — и делай, что хочешь») <sup>17</sup>, который умел столь блестяще писать о милости Божьей, — что именно он несет ответственность и за в высшей степени сомнительные пути развития латинской церкви, а именно, в следующих трех основополагающих пунктах.

1. *Подавление сексуальности* в западной теологии и церкви. По сравнению с другими латинскими теологами (например, с Иеронимом) Августин более явно подчеркивал равенство мужчины и женщины — по крайней мере на духовном уровне (относительно рационального мышления), — обусловленное богоподобием обоих полов. Но в то же время он разделял общепринятое в те годы мнение о том, что в телесном отношении женщина находится на более низкой ступени, чем мужчина, — ведь согласно книге Бытия, она была создана из мужчины и для мужчины (Быт. 2) <sup>18</sup>. Теория сексуальности

<sup>17</sup> *Augustin. In primam epistolam Ioannis. VII, 8.* (В издании: *Patrologiae cursus completus. Vol. 35. — Прим. пер.*)

<sup>18</sup> Ср.: *Bórresen K. E. Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin.* Oslo, 1968. I, 1–3.

и греха была столь важна для Августина, что даже в семьдесят лет он испытывал необходимость в том, чтобы написать письмо преемнику Иоанна Хризостома, константинопольскому патриарху Аттику\* с изложением своей весьма сомнительной позиции (это письмо было найдено лишь недавно). Августин писал:

«Влечение (имеется в виду злой «зов плоти»), пламя которого совершенно без разбору направляется на дозволенные и недозволенные объекты, которое удается обуздать стремлением к браку (*concupiscentia nuptiarum*), призванному служить его удовлетворению и в то же время удерживающему его от всего недозволенного... Против этого влечения, противостоящего закону природы, должны бороться все виды целомудрия: и целомудрие супружеских пар — с тем чтобы зов плоти мог быть использован надлежащим образом, — и целомудрие соблюдающих воздержание мужчин и дев — с тем чтобы оно вообще не возымело действия, что еще лучше и такая борьба овеяна большей славой. Если бы подобное влечение существовало в раю, то благодаря достойной удивления степени свободы оно никогда не преходило бы заповеди воли... Никогда не вынуждало бы оно дух к мыслям о неподобающих и непозволительных радостях. Не требовалось бы держать его в узде с помощью супружеской умеренности или вести с ним борьбу с непредсказуемым результатом посредством аскетических усилий. Когда же возникала потребность в этом

\* Строго говоря, Атик не был непосредственным преемником Иоанна Златоуста (Хризостома) на посту патриарха Константинополя. В 404 году, после осуждения и изгнания Иоанна вследствие его конфликта с императорским двором, патриархом стал восьмидесятилетний Арсакский. И лишь после его смерти, последовавшей почти через год, на патриарший престол вступил один из врагов Иоанна, пресвитер Атик. — *Прим. пер.*



влечении, оно, напротив, подчинялось бы воли личности со всей легкостью, присущей акту искреннего послушания»<sup>19</sup>.

С точки зрения Августина, в идеале люди должны вступать в половую связь лишь с целью деторождения. Желание сексуального наслаждения ради него самого греховно и потому должно быть подавлено; о том, что оно может обогатить и углубить отношения супругов, он не мог и помыслить. Каким же невероятным грузом легло именно это, восходящее к Августину, поношение полового влечения на мужчин и женщин в средние века, в эпоху Реформации и в последующие годы! Еще и в наше время один из римских первосвященников совершенно серьезно вещал, что даже в браке муж может взирать на свою жену «нецеломудренно», если при этом им движет стремление к наслаждению...

2. «Овещение» благодати в западной теологии и благочестии. На Востоке представление о «сотворенной благодати» («*gratia creata*»), соответствующее западному латинскому учению о благодати, вообще не получило развития; там интересовались исключительно вожделенным «обожением» человека, его «бессмертием» и «нетленностью». В противоположность этому на Западе уже Тертуллиан понимал благодать не столько по-библейски — как образ мыслей Бога и отпущение грехов, — сколько в русле стоицизма — как имеющуюся в человеке «*vis*», как некую «силу», более могущественную, чем природа («*natura*»); именно у Тертуллиана мы впервые находим противопоставление природы и благодати.

<sup>19</sup> Цит. по: Brown P. Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums. München, 1991. S. 434.

\* *Vis* (лат.) — сила. — Прим. пер.

И для Августина также «благодать прощения» служит лишь приуготовлением к «благодати вдохновения», которая входит в человека как некая динамичная субстанция благодати, спасающая и преобразующая его. Это — «*gratia infusa*», нечто вроде сверхприродного топлива, приводящего в движение изначально недееспособную волю. В таком случае, говоря о благодати, Августин уже подразумевает не милостивого к нам живого Бога, но отличную от Бога, ставшую самостоятельной, зависимую преимущественно от таинства «сотворенную благодать», о которой ничего не говорится в Новом Завете. Но именно на такой благодати было в средние века сосредоточено внимание латинской теологии и церкви (церкви, построенной на благодати и таинствах), что в корне отличало ее от греческого богословия.

3. Страх перед *предопределением*, характерный для западного благочестия. Греческие отцы церкви придерживались мнения о свободе выбора человека и до и после грехопадения. У них не было представления о неизбежном божественном предопределении к блаженству или проклятию, а иногда они — как, например, Ориген и его последователи — склонялись к идее всеобщего прощения грешников. В отличие от них состарившийся Августин, чрезмерно увлекшийся полемикой с пелагианами, принялся отстаивать манихейские мифологии. Это привело к нивелированию универсального значения Христа в деле спасения и — совершенно вразрез с позицией Павла — к индивидуалистически ограниченному пониманию высказываний Послания к римлянам об Израиле и церкви<sup>20</sup>. Что же это за Бог, который, руководствуясь своей «справедливостью», изначально приговаривает несметное число людей, в том числе даже

\* *Gratia infusa* (лат.) — внесенная благодать. — Прим. пер.

<sup>20</sup> Ср.: Рим. 9: 11.



несчетное множество некрещеных младенцев, к вечному проклятию (даже если, быть может, в более мягкой форме)?

Современник Августина Иоанн Златоуст настойчиво подчеркивал невинность малых детей, поскольку многие в его общине верили в то, что младенцы могут быть умерщвлены с помощью колдовства и что их душами владеют демоны. Кстати, Августин внес немалый вклад в распространение страха перед демонами в западной церкви. Хотя его учение о предопределении уже Винцентом из Лерина было отвергнуто как новшество, противоречащее принципу кафоличности («то, во что веруют везде, всегда, все»), и никогда не получило полного признания средневековой церкви, тем не менее многих людей вплоть до Мартина Лютера терзал страх по поводу того, будут ли спасены их души, — страх, совершенно не соответствующий благой вести Иисуса и противоречащий воле Бога к всеобщему спасению. Даже французский специалист по патрологии Анри Марру, обычно благожелательно относящийся к Августину, вынужден прийти к следующему заключению: «Как показывает история влияния учения Августина, за то, что его идеи часто извращались, большую часть ответственности несет он сам»<sup>21</sup>.

4. *Новая трактовка учения о Троице.* В теологии Августина, не уделявшего много внимания вопросам христианского образа жизни мирян или космологическим аспектам благочестия, мы находим немало спекулятивных рассуждений о Боге. Ведь Августин переставил акценты не только в подходе к сексуальной морали или в теологии благодати и таинства, но и в учении о Боге. Он по-новому осмыслил традиционный христианский тринитаризм, существенно выйдя за пределы

<sup>21</sup> Marrou H.-I. Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. S. 46.

сказанного до него Оригеном о единстве и троичности Бога. Очень кратко эти новации можно сформулировать следующим образом:

— Мысль греков отталкивалась от идеи об одном Боге и Отце; Отец и есть Бог, единый и единственный принцип («arché»\*) Божественности, которую Он дарует Сыну («Бог от Бога и свет от света»), а в конце концов и Святому Духу. Наглядно это можно представить так: есть три расположенные в ряд звезды, и одна из них дает свет двум другим, но в нашем восприятии все они сливаются в одну звезду.

Августин же выступает за единую божественную природу, или субстанцию, за общую для всех трех ипостасей божественную сущность, величие, величье. Исходным пунктом и основоположением его учения о Троице служит именно эта божественная природа, которую он рассматривает как принцип единства Отца, Сына и Святого Духа, причем эти три ипостаси различаются лишь как стороны вечной взаимосвязи, лежащей в основании внутривечной жизни. Отец узнает себя в Сыне, а Сын — в Отце, и в результате этого узнавания происходит истечение Духа как персонализированной любви. Таким образом, Августин утверждает принцип двойственного исхождения Духа. Это — то самое знаменитое латинское добавление к никейскому Символу веры\*\* «Дух, исходящий от Отца и Сына»

\* Arché (греч.) — начало. — Прим. пер.

\*\* Никейский, или апостольский, Символ веры — краткий свод главных догматов, составляющих основу христианского вероучения, который был составлен отцами церкви и утвержден на Никейском и Константинопольском Вселенских соборах соответственно в 325 и 381 годах. Он включает 12 «членов» — частей, в которых говорится о троичности Бога, воплощении Иисуса Христа, искуплении грехов, вечной жизни, сущности и роли церкви, таинстве крещения. — Прим. пер.

(«*filioque*»), которое греки и по сей день отвергают как абсурдное.

— Таким образом, вместо *изначально простых триадических исповедальных положений* Нового Завета об Отце, Сыне и Духе было выстроено *претенциозное в интеллектуальном отношении спекулятивное тринитарное учение* о том, что три равно одному. Все усилия этой едва ли не высшей тринитаристской математики достичь понятийной ясности не привели к каким-либо решениям, способным выдержать испытание временем. Возникает вопрос: не подобна ли эта греко-латинская спекуляция, оторвавшаяся от библейской почвы и отважно пытающаяся выведать тайну Бога в головокружительных высотах, не подобна ли она сыну родоначальника афинского художественного промысла Дедала Икару, слишком близко подлетевшему к солнцу на самодельных крыльях из перьев и воска?

Если мы будем основываться на Новом Завете, то от нас не потребуются ничего иного, кроме как критично и дифференцированно истолковать в духе нашего времени взаимоотношения лиц Троицы. «Сердцем» христианской веры служит не какая бы то ни было теологическая теория, а вера в то, что Бог-Отец через своего Сына Иисуса Христа является нам в Духе и действует среди нас спасительным и освобождающим образом. Никакая теологическая теория не должна усложнять это фундаментальное положение. Напротив, она при-

\* *Filioque* (лат.) — букв. «и от Сына». Слова, добавленные к никейскому Символу веры Толедским собором в 589 году. Проблема «филиокве», то есть вопрос о том, исходит ли Дух Святой только от Отца или от Отца и Сына, — один из главных пунктов расхождения в учениях западной и восточной христианских церквей, который послужил формальным предлогом к их окончательному разделению в 1054 году. — *Прим. пер.*

звана быть лишь инструментом, позволяющим сделать это положение понятным каждый раз, когда меняется духовный горизонт.

Впрочем, Августин, в отличие от Оригена, не разработал всеохватывающей теологической системы, хотя, пожалуй, и придерживался единой концепции. Еще не закончив свой труд о Троице, он как епископ столкнулся с событием, совершенно явно свидетельствовавшим о кризисе империи и всемирно-историческом переломе. Что произошло с ним потом?

## 10. ВЕЛИКАЯ УГРОЗА ИМПЕРИИ

Неслышанно страшное известие потрясло империю: 28 августа 410 года Рим, город, считавшийся «вечным» — даже христиане называли его «*Roma aeterna*», — подвергся нападению ищущих новых земель вестготов под предводительством Алариха и многодневному разграблению. В Северной Африке беженцы рассказывали о чудовищных злодеяниях: в городе бесчисленные пожары, женщины обесчещены, даже сенаторы не избежали смерти, богатые изгнаны, многие семьи полностью истреблены, дома разграблены, всевозможные ценности увезены варварами, древний государственный и политический центр западного мира разрушен... Росли неуверенность и пораженческие настроения: если уж пал Рим, древняя столица, то что же в таком случае считать надежным? Как могло случиться такое? Объяснения разразившейся катастрофы были различны.

*Первое объяснение.* Ответ старого, языческого Рима, то есть образованных аристократов-язычников (вкуче

\* *Roma aeterna* (лат.) — вечный Рим. — *Прим. пер.*

с крестьянами, «*pagani*»\*, — последних язычников!), на этот вопрос был ясен. Это *месть римских богов!* В упадке римского государства виновны христиане. Они выхолостили политико-религиозную идею *Imperium Romanum*\*\*, отвергли культ императора и этим подорвали авторитет государства, закона и армии. Они изгнали римских богов и заменили культ императора культом Христа, отдав государство под покровительство Петра, Павла и многих прочих мучеников. Те же, очевидно, не могли никого защитить и противостоять убийству, разграблению, бесчестию, изгнанию и уничтожению.

**Второе объяснение.** Ответ же нового, христианского Рима гласил: эта катастрофа — наказание Господне! Старый Рим, согласно воззрениям византийцев, в лице своего наместника в Иерусалиме позволил распять Мессию, Сына Божьего и подверг кровавым преследованиям его учеников. Даже став христианским, он до самого своего конца терпел в своих стенах язычество. Поэтому старому Риму уже давно пришел на смену новый, Второй Рим — христианская Византия, — и конец Первого Рима есть лишь заслуженная расплата за его потепевшую фиаско политику и ложную веру.

**Третье объяснение.** Ответ Августина. Будучи африканцем и латинянином, Августин полностью игнорировал существование Второго Рима, как и миф о нем. Он никогда должным образом не относился к христианской империи, как к целому. Чрезвычайно подробно Августин ответил на этот вопрос в своем последнем многомном труде «*О граде Божьем*» («*De Civitate Dei*»). После того как его открытые письма и проповеди не во-

\* *Pagani* (лат.) означает и «крестьяне», и «язычники». — *Прим. пер.*

\*\* *Imperium Romanum* (лат.) — Римская империя. — *Прим. пер.*

зымели должного действия даже в Карфагене, карфагенский трибун и нотариус\* Марцеллин, друг Августина, призвал его в условиях обрушившейся лавины языческой критики и роста растерянности и пораженчества среди христиан выступить в печати с работой более внушительных размеров. Августин откликнулся на этот призыв. Он скрупулезно проработал план нового крупного произведения и в несколько этапов опубликовал его. Это был трактат «*De Civitate Dei*», «О граде Божьем», в двадцати двух книгах, работе над которым Августин почти полностью отдал два десятилетия своей жизни (413–426/427), — в то же самое время были написаны и его основные антипелагианские труды.

Первые десять книг, изданные в спешке, посвящены *апологии и полемике*. Язычники должны были, наконец, осознать, что даже старые боги Рима не могли уберечь его от голода, эпидемий и войн, — довольно вспомнить Пунические или внутриримские гражданские войны. По сравнению с жестокостью язычников-римлян поведение христиан-германцев можно считать, скорее, воздержанным. Да и всю историю Рима с самого начала можно представить в виде длинной цепи насилий и бедствий, начало которым положило братоубийство Ромулом Рема\*\*. Римское государство, по-

\* Трибун — название римского должностного лица, выполнявшего функции офицера в армии или следившего за соблюдением прав плебеев в гражданской жизни. Нотариусами в Римской империи именовали доверенных писцов и канцелярских служащих. — *Прим. пер.*

\*\* Согласно римскому преданию, братья-близнецы Ромул и Рем — вскормленные Капитолийской волчицей сыновья Марса. Ромул, в борьбе за первенство убивший брата, в 753 году до н. э. основал Рим — город, названный его именем (на латыни «*Roma*»), — и стал его первым царем. — *Прим. пер.*

сколько ему не была присуща справедливость, никогда никоим образом не соответствовало тому идеалу, который описал Цицерон в своей работе «*De re publica*». Целью государства должно служить сохранение мира на основе определенного порядка, построенного на принципах справедливости. Несомненно, что Августин здесь предлагает весьма рискованную, хотя и опирающуюся на многочисленные цитаты римских авторов, небывалую доселе *демифологизацию истории Рима*.

Но и это еще не все. Одновременно, обобщая идеи предшествующей апологетики, он проводит *демифологизацию старых богов*. Неверно не только утверждение о виновности христиан в падении Рима, но и убеждение в том, что именно благодаря богам произошло его возвышение в прошлом. Причиной этого возвышения служат, скорее, добродетели (хотя и весьма неоднозначные) древних римлян. Боги не просто бессильны — они вообще не существуют. Сфера компетенции каждого из них определена совершенно произвольно, и неудивительно, что они противоречат друг другу. Другими словами, принимая Варроново разделение религии на поэтическую («*religio fabulosa*»), политическую («*religio civilis*») и естественную («*religio naturalis*»), Августин своей критикой — через сто лет после Константинова поворота — нанес всей греко-римской вере в богов столь сокрушительный удар, что в будущем любая ее апологетика оказалась излишней.

Августин обращается и к христианам, которые в полемике с язычниками слишком часто в пропагандистских целях неверно использовали ложное утверждение о защите Христа-Бога. Бог, в которого веруют христиане, никогда не обещал гарантировать всевозможные блага и счастье в этом мире для того, чтобы уберечь людей от всякого внешнего несчастья. Тот, кто рассчи-

тывает на подобную помощь, не имеет подлинной веры в Бога и уж вовсе не понимает смысла жизни. Этот смысл познает лишь тот, кто сердцем покорен Господу и на своем жизненном пути может не победить страдание, а стойко перенести его. Лишь конец принесет свободу от всякого страдания и вечный мир. А до тех пор страдания призваны облагораживать человека и пробуждать в нем желание искать Бога не ради земных благ, а ради него самого. Нет такого аргумента, который Августин на протяжении своего труда не привел бы для обоснования *теодицеи* высочайшего класса, ради оправдания Бога перед лицом всех загадок, неразрешимых в этой жизни. И все это было сделано для того, чтобы всемерно способствовать укреплению безусловного доверия к Богу, веры в Него.

## 11. В ЧЕМ СМЫСЛ ИСТОРИИ?

Назначение человека, назначение человечества — вот о чем размышляет Августин. В последних двенадцати книгах «О граде Божьем» его апология превращается в широкомасштабное *истолкование истории*. История предстает как борьба между «*civitas terrena*», градом земным, государством этого мира, мирским сообществом, с одной стороны, и «*civitas Dei*», градом Божьим, государством Бога, божественным сообществом, — с другой. В этом великом противостоянии государства мирского и государства божественного и заключается таинственная *основа и смысл истории*, которая одновременно является историей борьбы святого и не святого. Августин описывает истоки и начало истории, ее движение вперед через семь эпох и, наконец, ее завершение и ее цель.



Происхождение двух сообществ относится к началу времен, когда падение возгордившихся ангелов, наделенных смешанной природой, привело к тому, что наряду с государством Божиим появилось второе сообщество — государство дьявола. Тогда и возникла необходимость в восполнении образовавшейся в результате низвержения ангелов брешы — причем за счет избранных представителей рода человеческого, — до тех пор пока прежнее число граждан божественного сообщества не будет восстановлено. Однако Адам, который одновременно принадлежал и к божественному и к мирскому государствам, своим первым грехом повторил грех гордыни падших ангелов, и среди людей возникло земное мирское государство как полная противоположность государству божественному. Первыми представителями этих государств-антагонистов были, с одной стороны, праведник Авель, с другой — градостроитель и братоубийца Каин. Затем соответственно Израиль и языческие народы, град Бога Иерусалим и град дьявола Вавилон, и, наконец, на последнем этапе истории — Рим (новый Вавилон) и католическая церковь. По самой своей сути град Божий и град земной отличаются друг от друга принципиально:

— У них различный господин и управитель: у первого — Бог, у второго — боги и демоны.

— У них различные граждане: в первом — избранные праведники, исповедующие единого и истинного Бога, во втором — отверженные почитатели богов и себялюбцы.

— У них различная позиция: у первого — опирающаяся на смирение любовь к Богу, доведенная до презрения к себе, у второго — основанная на гордыни любовь к себе, доведенная до презрения к Богу.

Таким образом, мировая история, как и история отдельных людей, делится на шесть периодов, которые соответствуют схеме недели творения, — эти периоды в мировой истории выступают как дни мировой недели. Итак, со времени сотворения мира в его истории сменились шесть великих эпох. Августин уже из Библии знал о бренности цивилизаций, о реальности перелома эпох и «смены парадигм». Итак, в Иисусе Христе Господин града Божьего явился в мир в телесном виде. Явление Богочеловека — вершина мировой истории! С этого момента для человечества настал шестой день мировой недели, началась эпоха конца времен, по завершении которой состоится Последний Суд. Первой ласточкой стало падение последнего мирского государства, империи римлян, которая своим преследованием христиан разоблачила себя как государство дьявола. В то же время у империи были и определенные заслуги — например, сохранение мира, послужившее на пользу и божественному государству. Однако сам Августин был разочарован христианской империей, поскольку в ней все еще сохраняло силу язычество. Он нигде не высказывает своего мнения о будущем империи римлян (ни Западной, ни Восточной ее частей). Напротив, для Августина незыблемой остается вера в то, что в эту эпоху конца времен у царства Божьего есть эмпирический облик, — а именно *католическая церковь*. Она является конкретным воплощением, зримым проявлением царства Божьего на земле, хотя ее и нельзя считать просто идентичной граду Божьему, поскольку в ней все еще действуют силы, относящиеся к земному граду. Истина для Августина заключалась в том, что избранных знает один лишь Бог.

Само собой разумеется, Августин был не историком в современном смысле этого слова, а теологом-интерпре-



татором истории, в центре внимания которого находилось не развитие человечества, а план Бога. И все же, в отличие от Гомера или Вергилия, у него речь шла не о мифологии истории, а о действительной истории и ее глубочайшем основании. С помощью Библии и античных историков Августин стремился решить двойную задачу: во-первых, представить многочисленные конкретные исторические факты со всевозможными параллелями и аналогиями, аллегориями и типологиями и, во-вторых, дать *продуманный обзор мировой истории* — от начала времен и до сего дня — как великого противостояния веры и неверия, смирения и гордыни, любви и властолюбия, святости и греха. Поэтому именно Августин считается творцом первой в истории христианства монументальной *теологии истории*, влияние которой на всю западную теологию сохранялось на протяжении средневековья и даже эпохи Реформации — вплоть до секуляризации исторической науки в Новое время. В античности до Августина не было ни философии истории, ни теологии истории. Для Августина очень важно подчеркнуть, что в иудейско-христианском понимании — в отличие от эллинистического или индийского циклизма — история есть направленное промыслом Божиим движение к конечной точке: к вечному граду Божьему, к царству согласия, к царству Божьему.

Так был завершен «*magnum opus et arduum*» («большая и многотрудная работа») <sup>22</sup>. Августин по старческой немощи препоручил дела епархии своему преемнику-коадьютору. Но не прошло и двух лет, как он узнал, что арианское племя вандалов, которое на протяжении жизни лишь одного поколения прошло через всю Евро-

пу от Венгрии и Силезии вплоть до Испании и Гибралтара, уже марширует по мавританскому побережью Северной Африки. В 430 году вандалы завоевали Нумидию, и вот уже три месяца, как они осаждают Гиппон. Семидесятипятилетний Августин, которого мучила лихорадка, почувствовал близость конца. Он велел повесить на стену покаянные псалмы Давида и проводил время в молитве. Он, который на протяжении всей своей жизни охотно окружал себя друзьями и не любил оставаться один, желал умереть в одиночестве. Еще до того, как вандалы прорвали цепь обороны города, 28 августа 430 года — ровно через двадцать лет после взятия Рима готами — Августин, бесспорный духовный лидер и самый крупный теолог Северной Африки, скончался. Мировому господству римлян пришел конец и здесь, в Северной Африке. Но теология Августина была призвана творить мировую историю на другом континенте, в Европе.

Августин, несмотря на всю ограниченность его взглядов, остается великим, ни с кем не сравнимым теологом и стилистом. Вплоть до сего дня последние слова его труда «О граде Божьем» напоминают нам не только о смысле истории, но и о смысле нашей жизни. В этих строках он пророчествует о той седьмой эпохе мировой истории, о том, не поддающемся описанию и определению восьмом дне, когда Бог завершит свое творение, церковь достигнет цели своего паломничества и мир узнает своего Владыку: «Седьмой век будет нашим днем субботним, который завершится не вечером, а вечным восьмым днем, днем Господа, который, будучи освящен воскресением Христовым, предуготовит вечный покой духа и даже тела. Тогда мы освободимся и узрим, узрим и возлюбим, возлюбим и вознесем хвалу. Вот что будет в конце и без конца. Ибо, что есть наша цель, если

<sup>22</sup> *Augustin. De civitate Dei. I, Praefatio.*

не достижение царства, у которого нет конца?» («Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?»)<sup>23</sup>.

## **ФОМА АКВИНСКИЙ**

---

### **УНИВЕРСИТЕТСКАЯ НАУКА И ПАПИСТСКАЯ ПРИДВОРНАЯ ТЕОЛОГИЯ**

---

<sup>23</sup> *Augustin*. De civitate Dei. XXII. 30.

1224–1225	Рождение Фомы в замке Роккасекка.	1261–1265	Чтение лекций в Орвието.
1230/31–1239	Принесение Фомы «в дар» бенедиктинскому аббатству Монте Кассино.	1265	Открытие доминиканской школы в Риме.
1239–1244	Учеба в университете Неаполя. Смерть отца.	1266	Начало работы над второй большой «Суммой»: «Summa theologiae».
1244	Вступление в орден доминиканцев в Неаполе. Похищение на пути в Париж и заточение в семейном замке.	1267	Пребывание в Витербо.
1245	Возвращение в орден.	1269–1272	Возобновление преподавательской деятельности в качестве магистра в Париже.
1245–1248	Париж: послушничество и учеба.	1270 (10 декабря)	Осуждение аверроизма (13 тезисов).
1248–1252	Кёльн: учеба у Альберта Великого. Принятие сана священнослужителя.	1272	Преподавательская деятельность в качестве магистра теологии в Неаполе.
1252–1256	Возвращение в Париж: теологический курс лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского.	1273 (6 декабря)	Внезапное прекращение работы над «Summa theologiae».
1252	Получение звания магистра теологии.	1274 (февраль)	Приглашение выступить на соборе в Лионе.
1256–1259	Преподавательская деятельность в качестве магистра теологии.	1274 (7 марта)	Смерть на пути в Лион в монастыре Фоссануова.
1259–1264	Первая большая «Сумма»: «Summa contra gentiles».	1277 (7 марта)	Осуждение 219 тезисов учения Фомы в Париже.
1260–1261	Пребывание в Неаполе.	1277 (18 марта)	Осуждение учения Фомы в Оксфорде.
		1323 (18 июля)	Канонизация Фомы в Авиньоне папой Иоанном XXII.

## 1. ИЗМЕНЕНИЕ ЖИЗНЕННОГО МИРА И ФОРМЫ ЖИЗНИ

Без теологии Аврелия Августина не могло бы быть теологии Фомы Аквинского! Специалист по фундаментальной теологии католик Генрих Фриз с полным правом указал на длительную историю сильного воздействия идей Августина на теологию всего средневековья и значительно более позднего времени. Он пишет: «Теология Августина оказала влияние на все последующее западное христианство. Он величайший теолог христианского Запада. Можно сказать, что в содержательном и методическом плане все философские и теологические разработки вплоть до схоластики XIII века определялись его взглядами. «Сентенции» Петра Ломбардского\*, на протяжении столетий являвшиеся общим изложением и учебником теологии, опирались, прежде всего, на труды Августина. Программа схоластики, определенная тезисом Ансельма Кентерберийского «*credo, ut intelligam*»\*\*, восходит к Августину. И даже когда

\* Имеется в виду работа Петра Ломбардского «*Libri quattuor sententiarum*» («Четыре книги сентенций»), представляющая собой систематически упорядоченное изложение теологического материала. В ней собрано, прокомментировано и сопоставлено (с целью выявить и снять расхождения) большое количество высказываний отцов церкви и более поздних авторитетных мыслителей по всем основным теологическим вопросам. Благодаря этому данный труд определил общую схему разделения и изложения теологии и в качестве учебника пользовался наибольшей популярностью в средневековых университетах. Чтение лекций по «Сентенциям» считалось важным этапом академической карьеры. — *Прим. пер.*

\*\* *Credo, ut intelligam* (лат.) — верую, чтобы уразуметь. Тезис из труда Ансельма «*Proslogion*» («Прибавление к рас-

благодаря Альберту Великому и Фоме Аквинскому была воспринята философия Аристотеля и теология как наука приобрела новый с точки зрения метода облик, влияние Августина по-прежнему сохранилось — в разделении знания и веры, философии и теологии, в различении природы и благодати. Для средневековья оно имело такое же основополагающее значение, как и учение Аристотеля, о чем свидетельствует учение Фомы Аквинского»<sup>1</sup>.

Аристотель — после Августина второй великий мыслитель, без которого немислима теология Фомы Аквинского. Его учение, заново открытое христианским средневековьем, оказало решающее влияние на формирование философии Фомы. Как раз в XIII веке, веке Фомы, когда монастыри уступили роль центров образования университетам, а вместе с тем и науке, воздействие идей этого языческого философа приобрело эпохальное значение.

Фома, младший сын в семье рыцаря Ландульфа д'Аквино, родился в 1225 году (или в конце 1224) в родовом замке Роккасекка, расположенном на полпути от Рима до Неаполя. Уже в возрасте пяти лет его отдали в крупное, пользующееся большим влиянием аббатство Монте Кассино в качестве «*puer oblatus*»\*. Ребенок в качестве «подношения» — для чего? Для служения Господу и, следовательно, для религиозно-интеллектуального обучения. Но из-за войны с папой императора

суждению», 1077–1078), который в более полном варианте гласит: «...не разумею ищущ, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь» (Ансельм Кентерберийский. Прослогион. I. 18 // Сочинения. М., 1995. С. 128). — *Прим. пер.*

<sup>1</sup> Fries H. Augustinus // *Klassiker der Theologie* / Hrsg. von H. Fries, G. Kretschmar. Bd. I. München, 1981. S. 126.

\* *Puer oblatus* (лат.) — дитя, принесенное в дар. — *Прим. пер.*



Фридриха II, на стороне которого выступал и могущественный клан д'Аквино, Фома был вынужден переехать в Неаполь, в «*Studium Generale*» — университет, основанный Фридрихом. Там он прошел начальный курс обучения на подготовительном факультете искусств, освоив все семь «*artes liberales*»\*: сначала грамматику, риторику и диалектику (*trivium*), а затем арифметику, геометрию, музыку и астрономию (*quadrivium*).

Что заставило его изучать все эти искусства? Он хотел следовать своему *духовному призванию*, а вовсе не просто штудировать Аристотеля, — хотя в Неаполе он смог познакомиться с натурфилософией, а очень вероятно, что и с метафизикой Аристотеля в то время, когда для парижских студентов все это еще было запрещено. Получив такую подготовку, девятнадцатилетний Фома принял решение, повлиявшее на всю его жизнь. В 1244 году он вступил в орден доминиканцев. Тем самым он выбрал жизнь, идущую вразрез с обывательским существованием, — жизнь по Евангелию, и должен был, подобно Франциску Ассизскому, отстаивать это решение, которое его могущественная семья приняла в штыки. Фому скорее желали видеть — если уж монахом — аббатом богатого монастыря Монте Кассино. Когда Фома отправился в Париж, братья похитили его и привезли в фамильный замок. Ему пришлось бороться за свой выбор: и с попыткой братьев ввести его в соблазн (они подослали к Фоме блудницу), и с дивлившимися почти год давлением со стороны всей родни.

Фома устоял. Однако он хотел провести жизнь не в уединении личного служения, не в захолустном феодальном монастыре, где он был бы обречен на непо-

\* *Artes liberales* (лат.) — свободные искусства. Так называли семь дисциплин, с изучения которых начиналось образование в средневековом университете. — *Прим. пер.*

движность обетом «*stabilitas loci*»\* и всецело зависел бы от патриархального авторитета настоятеля. Нет, Фома не желал и хорошо обеспеченной, комфортной жизни церковного владыки — по раз и навсегда установленным правилам, под сенью собора. Несмотря на то что он принадлежал к аристократической династии крупных землевладельцев, его привлекал простой «*апостольский образ жизни*» мендикантов — так называли всех нищенствующих монахов (от «*mendicare*», просить милостыню), — и прежде всего францисканцев и доминиканцев. Мендиканты представляли собой в значительной мере демократизированное интернациональное сообщество единомышленников. А ведь именно это, со всей очевидностью, искал Фома: иной образ жизни в ином жизненном мире.

Что это был за *иной жизненный мир*? Давайте вспомним, что мы имеем дело с переходным периодом: с переходом от феодального *вассалитета*, когда вассальный долг и вассальная присяга ставили человека в личную зависимость от господина и крупного землевладельца, к коммуне, *общинности*, при которой граждане городов в рамках цехов и коллегий обладали личными правами и свободами. В этих условиях новые антифеодальные орденские общины, представленные движением мендикантов, открывали новые возможности и для юных аристократов — таких, как Фома. Можно было разъезжать по крупным городам, в то время представлявшим собой быстро развивающиеся хозяйственные и научные центры, и принимать участие в духовных баталиях. В первую очередь это относилось к тем центрам европейского духа, которые выросли из городских школ (а не из удаленных от городов, консервативных,

\* *Stabilitas loci* (лат.) — неизменность местопребывания. — *Прим. пер.*

феодалных монастырских школ) и бурно расцвели между серединой XI и серединой XIII века, — к *университетам*\*. В них объединялись частные школы отдельных ученых, и студенты из различных земель съезжались сюда в едином стремлении послушать знаменитого учителя: впервые возникло свободное сообщество учащихся и обучающихся, и иногда учащимся даже позволялось самим избирать ректора\*\*. И вот такие университеты, как грибы после дождя, стали появляться во многих городах Европы: в Болонье, Париже, Оксфорде, Кембридже, Падуе, Неаполе и Саламанке. Их факультетский устав послужил образцом для университетов, чуть позже основанных в Германской империи — в Праге, Кракове, Вене, Гейдельберге, Кёльне и Лейпциге. В правовом отношении эти университеты занимали очень сильные позиции. Ведь благодаря привилегиям, дарованным им императором и папой, университеты считались самостоятельными корпорациями и были наделены правами автономного принятия устава, присуждения академических званий, свободы управления, собственного судопроизводства, свободного передвижения, свободы преподавания. Последняя признавалась лишь постольку, поскольку преподавание не противоречило церковным догмам. Остановками на

\* Первоначально словом «universitas» обозначалась любая коллегия или корпорация, а не только университеты в современном понимании. — *Прим. пер.*

\*\* Ректор в средневековом университете — высшая выборная должность. Подобно мастерам в цехах, университет (коллегию, сообщество учителей и учащихся) возглавляли учителя — магистры. Преподавание велось по факультетам, во главе каждого из которых стоял декан, а во главе всего «сообщества» — выборный ректор или назначенный властями канцлер. — *Прим. пер.*

жизненном пути и преподавательской деятельности Фомы стали Париж, Кёльн, снова Париж, римская курия, в третий раз Париж и, наконец, вновь Неаполь.

Фома принял решение вступить в нищенствующий орден, который также называли орденом проповедников, «ordo fratrum praedicatorum». Этот орден, основанный испанцем Домиником (1170–1221) с благословения папы, стремился с помощью «проповедей», по стилю подобных еретическим призывам альбигойцев или катаров, бороться как против этих ересей, так и против убожества церковных проповедей вообще. Кроме того, последователи Доминика с самого начала прилагали все силы к тому, чтобы получить основательное университетское образование. К этому стремился и Фома. Ему казалась привлекательной их простая жизнь в бедности, причем без абсолютизации этой бедности. Ибо, как однажды, спустя много лет, сказал Фома: «Совершенство заключается главным образом не в бедности, а в следовании Христу»<sup>2</sup>. Это оставляет возможность для различных способов следования Христу, и монастырско-аскетический оказывается лишь одним из них.

Особое значение для ордена проповедников изначально имел труд над Священным Писанием — подготовка исправленных изданий Библии, составление библейских указателей и комментариев. Фома Аквинский должен был сочетать свою преподавательскую деятельность с библейской экзегезой, написав целый ряд комментариев на ветхо- и новозаветные тексты<sup>3</sup>. Себя он всю жизнь считал прежде всего «учителем Священного

<sup>2</sup> Thomas Aquinas. Summa theologiae. II–II. Q. 188, a. 7; q. 185. a. 6/1.

<sup>3</sup> На Ветхий Завет: комментарии на Книги Исаии, Иеремии, Иова, на Псалмы. На Новый Завет: комментарии на Евангелия от Матфея и Иоанна и на Послания Павла.

Писания» — «*doctor in divina pagina*», поскольку постоянно излагал его в своих проповедях. Таким образом, становится очевидным: *духовной основой* его бытия как теолога было не изучение Аристотеля, а *следование Христу*. Благодаря этому Фома смог — всецело в интересах христианской веры — заняться исследованием античной философской мысли: чтобы примирить христианскую веру не только с неоплатонизмом, как это делали его великие предшественники Ориген и Августин, но и с куда менее «благочестивым» учением Аристотеля. За это Фому позже порицал Лютер, а затем и некоторые лютеране, вряд ли знакомые с полным объемом оригинальных текстов Фомы. Справедливы ли их обвинения? Давайте разберемся.

## 2. ОПАСНЫЙ АРИСТОТЕЛЬ

Гениальный по своей одаренности, брат ордена доминиканцев Фома самым естественным образом оказался вовлечен в те процессы, что получили название *второго Ренессанса* (первым было раннесредневековое Каролингское Возрождение) — Возрождения, наступившего во времена высокого средневековья. Имеется в виду то вдохновленное духом античности обновленческое движение, которое уже в XII веке обратилось не только к литературе (Овидию и Вергилию), но преимущественно к римскому праву и политике. Теперь, во второй трети XIII века, в Париже, «городе философов» и центре духовной жизни Европы, оно достигло своей вершины: обновление затронуло *artes liberales*, философию и теологию.

Это стало возможным лишь благодаря *усвоению всей системы Аристотеля*. До того времени Аристотель был известен образованным кругам средневековья только как логик, причем по большей части лишь опосредован-

но. Теперь же его самобытное мышление приобрело невообразимое влияние. Переводы, сначала с арабского, а затем с греческого, как и переложения в арабско-иудейской философии — важнейшими «перевалочными пунктами» были Испания и Сицилия — быстро сделали его известным, несмотря на все церковные запреты: Аристотель вскоре стал просто «Философом». Почему? Потому что открытие этого подлинно энциклопедичного мыслителя для европейских ученых было равнозначно невероятному *расширению знания*, особенно в области естественных наук, медицины, антропологии и метафизики. Это, в свою очередь, повлекло за собой новый всплеск жажды знаний, возникновение совершенно иной духовной атмосферы: новую универсальность интересов, новую самостоятельность мышления, новые занятия естественными науками.

Когда двадцатилетний Фома прибыл в Париж, в учебный центр своего ордена (как раз в это время было завершено строительство собора Парижской Богоматери), ему несказанно повезло: он встретил уникального по своей образованности учителя. Тот был старше Фомы на двадцать пять лет и по праву носил титул «*doctor universalis*»\*. Три года спустя Фоме было позволено сопровождать его в *Кёльн*, где Фома провел четыре года и был посвящен в сан (именно в это время он получил прозвище «бессловесный вол»\*\*). Их взаимная привязанность сохранялась на протяжении всей жизни Фомы

\* «*Doctor universalis*» (лат.) — «всеобъемлющий доктор». — *Прим. пер.*

\*\* Фома получил это прозвище, потому что был медлителен и невозмутим, за что товарищи по учебе считали его глупцом. Впоследствии его также называли «сицилийским быком», но уже намекая на полноту, в те времена считавшуюся синонимом красоты. Один из современников писал: «Когда св. Фома прогуливался на лоне природы,

и была настолько глубока, что когда взгляды Фомы по-смертно были осуждены церковью, учитель, будучи уже глубоким стариком, лично поспешил в Париж, чтобы встать на защиту доброго имени своего ученика. Этим учителем был шваб Альберт Великий из Лаунгена близ Ульма (1200–1280)\*. Именно он в результате двадцати лет трудов составил энциклопедию взглядов Аристотеля. Альберт Великий проявил немалую смелость, содействуя распространению и использованию вновь открытых начиная с XII века аристотелевских, арабских и иудаистских трудов, которые в то время частично были запрещены. Он не развивал содержащиеся в них идеи, он лишь излагал их. Это было смело? Но почему?

Сегодня кажется само собой разумеющимся то, что в те времена вовсе не было таковым. Ведь многие считали, что языческий философ, каким был Аристотель, чрезвычайно опасен и подозрителен. И не без оснований. Разве в учении Аристотеля не утверждается вечность мира — вместо его сотворенности и, следовательно, временности? Вместо божественного провидения — слепая необходимость исторического процесса? Вместо бессмертия — смертность души, тесно связанной с телом? И вообще, разве этот философ в целом не олицетворял собой ту полную сосредоточенность на эмпирической и зримой действительности, когда вроде бы можно было пренебречь небом, Богом и Его откровени-

народ, работавший на полях, бросив свои занятия, устремлялся ему навстречу, с восхищением созерцая его величественную фигуру, красоту его человеческих черт; в гораздо большей степени их толкала к нему его красота, чем его святость» (цит. по: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 316.). — Прим. пер.

\* Обычно датой рождения Альберта Великого считают 1206 или 1207 год, хотя некоторые исследователи относят ее к 1197 году. — Прим. пер.

ем? Еще в 1263 году папа Урбан IV вновь запретил изучение трудов Аристотеля — и вновь безрезультатно, ибо в переложении арабских ученых, живших в Испании (Аверроэс!), аристотелизм уже проник в интеллектуальные центры Франции и Германии.

Если мы вспомним все это, нам не придется долго доказывать, что аристотелизм, как и арабизм, должен был стать великим вызовом для молодого двадцатисемилетнего Фомы, когда он в 1252 году вернулся из Кельна в Париж, чтобы пройти подготовку в доминиканской школе в качестве ассистента преподавателя теологии (baccalaureus\*). На чем основывался он в своих размышлениях? Еще в Кельне Фоме пришлось углубиться в изучение Библии. Теперь в Париже он как «sententiarus»\*\*

\* Baccalaureus (лат.) — бакалавр. Иерархия ученых званий в средневековом университете была такова. Первая ученая степень, которую получал студент, проучившийся несколько лет на факультете искусств и сдавший соответствующий экзамен, — бакалавр. Бакалавр занимал место, аналогичное подмастерью в ремесленном цехе: он продолжал учиться, но начинал уже и сам преподавать. Полностью закончив обучение на факультете искусств, бакалавр мог сдать экзамен на звание магистра свободных искусств и лишь после этого имел право продолжить обучение на одном из высших факультетов (теологическом, юридическом или медицинском). На каждом из них тоже можно было сначала стать бакалавром, а затем в случае успешного завершения образования получить высшую ученую степень: магистра, или доктора, теологии, обоих (канонического и гражданского) прав или медицины. — Прим. пер.

\*\* Sententiarus, или baccalaureus Sententiarum — лектор, читавший основной теологический курс по «Сентенциям» Петра Ломбардского. (См. также прим.\* к гл. 1 наст. раздела на стр. 166.) — Прим. пер.



должен был разъяснять студентам положения теологического учебника средневековья — «Четырех книг сентенций» Петра Ломбардского. Этот парижский профессор, а затем и епископ (ум. 1160) составил собрание текстов отцов церкви и прежде всего Августина. Весь материал он по примеру Иоанна Дамаскина представил в виде системы, предварительно разделив его на несколько учений: о Боге, о творении мира, о Христе и спасении, о таинствах и церкви. Этого порядка и построения материала многие на теологическом curriculum\* придерживаются до сих пор. Через четыре года Фома вместе с францисканцем Бонавентурой стал *магистром теологии* Парижского университета: это был 1256 год. Теперь он — «ordinarius»: это значит, что в его задачу входит «legere» (чтение лекций), «disputare» (проведение диспутов\*\*) и «praedicare» (чтение проповедей).

Перед этим необычайно молодым магистром стояла огромная задача: связать то новое знание, которое было получено благодаря античной философии, с Писанием и традиционной теологией. Однако Фома обратился к античности не ради нее самой, не из, так сказать, филологически-археологического интереса, а ради челове-

ка современности — следуя *теологическо-пастырским намерениям*. Ибо насколько Фома был философом, настолько он был — и это детально обосновали Этьен Жильсон и Йозеф Пипер — *христианским философом*. Его интересовало не то, что Аристотель и иные мыслители древности значили для Афин или Рима во время оно, а то, что они могут или могли бы сказать важного для нынешнего Парижа, если бы приняли христианскую веру. Поэтому нельзя оценивать интерпретацию Фомой Аристотеля по историко-критическим критериям наших дней. В основе своей философ Фома был и остается страстным *христианским теологом*. Конечно, он хотел правильно понять Аристотеля и на протяжении своей жизни прилагал к этому все усилия, изучая переводы и составляя комментарии. Но одновременно он хотел, соединив века, лучше понять Аристотеля с помощью христианской веры — так, как тот полтора тысячелетия назад понимал себя сам.

Таким образом, цель заключалась не в реставрации учения Аристотеля, а в его трансформации. Во всяком случае, согласно Жильсону и Пиперу, Фома был твердо убежден: естественнонаучно-философское мышление (под которым он понимал эмпирическое мышление, идущее снизу вверх) лучше всего усваивается при изучении трудов самого Аристотеля. По этой причине Фома прилагал титанические усилия к тому, чтобы наряду с крупными теологическими сочинениями писать также и подробнейшие комментарии к важнейшим трудам Аристотеля. Из этих комментариев к Аристотелю философское мышление Фомы становится более понятным, чем из так называемых «философских» аргументов его теологических трудов. И именно четкое различение аристотелевско-философского и августинианско-теологического способов мышления позволило Фоме дать новое обоснование теологии.

\* Curriculum (лат.) — поприще. — Прим. пер.

\*\* Организация диспутов была важнейшей функцией магистра теологии. При этом прежде всего происходило определение тех спорных вопросов, на которые надлежит дать ответы, — то есть осуществлялась разработка теологической проблематики и выявлялись те положения, которые следовало считать сомнительными. Диспут предполагал использование практики логического обоснования тезиса в противовес аргументации путем только лишь ссылки на авторитет. И что самое важное, диспут должен был завершаться заключением магистра, который, таким образом, брал на себя интеллектуальную ответственность за истинность утверждаемого положения. — Прим. пер.



### 3. ТЕОЛОГИЯ КАК РАЦИОНАЛЬНАЯ УНИВЕРСИТЕТСКАЯ НАУКА

Для Фомы было ясно, даже если он и не говорил об этом: традиционный *августинизм*, до сих пор имевший определяющее значение, переживал *кризис*. В наступившие новые времена в вопросах веры уже нельзя было основываться лишь на высказываниях, зачастую противоречащих друг другу, прежних авторитетов: Библии, отцов церкви, соборов и пап. Чтобы достичь ясности, следовало больше, чем ранее, использовать рациональное мышление и понятийный анализ. Во всяком случае, Фома делал это смело и решительно, с довольно большой долей объективности и логической строгости, хотя зачастую некритично, неисторически переосмысливая высказывания авторитетов — по принятому тогда принципу «*expositio reverentialis*», «уважительного изложения».

И все же ясно, что теология Фомы — в отличие от нацеленной на созерцание единства теологии отцов церкви и даже Августина — в сущности была *рациональной университетской теологией*. Она была выработана профессорами в «*schola*», в «школе», и в первую очередь предназначена не для народа и не для духовенства, а для студентов и коллег-теологов. Все труды Фомы Аквинского — будь то «Суммы», «Спорные вопросы» или комментарии к Аристотелю, Псевдо-Дионисию, Петру Ломбардскому и Боэцию, к различным ветхо- и новозаветным текстам, или, наконец, к разным *opuscula*\*, — все они целиком и полностью были обусловлены преподавательскими, «схоластическими» потребностями.

\* *Opuscula* (лат.) — небольшое сочинение. — Прим. пер.

Все они написаны исключительно на латыни (Фома не выучил ни немецкий в Кёльне, ни французский в Париже!). Повествование очень ясное, сжатое и насыщенное, но совершенно безличное и по сравнению с Августином монотонное — из-за насыщенности аналитическими рассуждениями с бесчисленными делениями и подразделениями, строгими определениями понятий и формальными различениями, возражениями и ответами, проводимыми с использованием всего арсенала средств грамматики, диалектики и искусства ведения научных споров.

И в то же время, затрачивая невероятные усилия на выработку высоко развитой, а зачастую даже чересчур развитой схоластической техники, Фома Аквинский, несомненно, не упускал из виду великую цель своей жизни. Уже в начале своего первого крупного труда «*Summa contra gentiles*»\* он так сформулировал свою задачу: «Я сознаю, что наипервейшая задача моей жизни есть моя обязанность перед Богом препоручить Ему говорить во всех моих речах и помыслах»<sup>4</sup>. Итак, для Фомы, университетского профессора, «теология» означала то же, что и для епископа Августина — ответственное речение о Боге\*\*.

Благодаря такой теологическо-пастырской основной направленности учения Фоме удалось создать соответствующий новым временам *новый философско-теологический синтез*. Он построил свое учение гениально, с методической строгостью и дидактическим предназначением, с небывалым доселе внутренним единством. И все же изложил он его в двух «Суммах»: философско-

\* «Сумма против язычников», известная также под заглавием «Об истине католической веры». — Прим. пер.

<sup>4</sup> *Thomas Aquinas. Summa contra gentiles. I, 2.*

\*\* *θεός* (греч.) — бог, *λογος* (греч.) — слово. — Прим. пер.

теологической, нацеленной против «язычников» («Summa contra gentiles»), и теологико-философской, направленной на защиту христианской веры («Summa theologiae»<sup>\*</sup>). И сразу же возникает вопрос: почему он прибегнул к подобному разделению, — разделению, которое не одобрили бы ни Ориген, ни Августин?

#### 4. ОСОЗНАНИЕ СИЛЫ РАЗУМА

Влияние Аристотеля проявилось именно в том, что Фома придал совершенно иную ценность знанию, достигаемому *человеческим разумом*. Он должен был сделать это вопреки теологической традиции, связывавшей это знание с грехопадением. Ведь для Фомы неоспоримым фактом было то, что по отношению к вере разум обладает самостоятельностью, имеет собственные права и собственные владения. Нужно всерьез относиться к новой жажде знаний, к стремлению к научным изысканиям. Прежде теологам было легче. Они доказывали, так сказать, правомочность разума наряду с верой. Фома же, как он писал во вступлении к каждой из «Сумм», был вынужден доказывать правомочность веры наряду с разумом («ratio fidei»<sup>\*\*</sup>). То был совершенно новый вызов, который требовал нового фундаментального осмысления отношений между верой и разумом. Как это можно было сделать?

Фома не сомневался в том, что философия имеет право на существование наряду с теологией, причем не по разрешению церкви, а по самой природе тварного

\* «Сумма теологии». — *Прим. пер.*

\*\* Ratio fidei (лат.) — разумное обоснование веры. — *Прим. пер.*

порядка. Ведь сам Бог-творец наделил человека рассудком и разумом. Наука — «дщерь Божья», поскольку Бог является «Господином наук» («Deus scientiarum dominus»). Если к этому утверждению отнестись серьезно, то произойдет *изменение всей теологии*, имеющее великую освобождающую силу:

- поворот к сотворенному и эмпирическому;
- поворот к рациональному анализу;
- поворот к научному исследованию.

Еще точнее: Фома, как ни один теолог его времени, понимал, что теперь, когда значение разума оценивалось по-новому, когда стали известны взгляды Аристотеля и Аверроэса, уже не подобает стремиться к тому, чтобы представить всю, без всякого различения, действительность как великое философско-теологическое единство разума и веры.

В развитии теологии нельзя было опираться на учение Августина, не оформленное в самостоятельную философскую систему, — хотя в других областях его знание по-прежнему было велико. Нет, теперь более не могло быть официально оправдано ни одно учение, которое признает изначальное единство философской истины с истиной откровения, которое может использовать беспорядочное нагромождение философских аргументов для интерпретации Библии и, наоборот, библейские цитаты как основу философского рассуждения. Итак, что же нужно? Требуется иной, более строгий *метод*, который позволит построить теологию на исключительно *рациональном основании*.

Поэтому Фому можно понять лишь тогда, когда станет ясной его фундаментальная герменевтико-методологическая установка. А она заключается в принципиальном *различении* способов познания, уровней познания и, в соответствии с этим, наук.

— Существуют два различных *способа* человеческого *познания* (направления познания): поэтому следует проанализировать, что может постичь естественный разум, а что — основанная на благодати вера.

— Существуют два различных *уровня* человеческого *познания* (две перспективы познания): поэтому следует определить, что человек познает, так сказать, «снизу», в рамках своего горизонта познания, а что — «сверху», от самого Бога через боговдохновенное Священное Писание; что, следовательно, относится к нижнему уровню естественных истин, а что — к верхнему уровню истин сверхъестественных, откровенных.

— Существуют, таким образом, две различные *науки*: поэтому следует различать, что в принципе может постигать философия, а что — теология; чему следует учиться у Аристотеля, «Философа» (для этого нужны комментарии к Аристотелю), а чему — у Библии (для этого — комментарии к библейским текстам).

Таким образом, согласно Фоме, человеческому *разуму* отведены значительные владения, в которых он может познавать самостоятельно, руководствуясь лишь своими собственными законами. Ибо даже бытие и свойства Бога, божественное творение и провидение, как и существование бессмертной души и многие этические взгляды, — это естественные истины, которые человек может познать и доказать («demonstrare») и без откровения, при помощи одного лишь разума. А что же *вера*? Она, строго говоря, необходима для принятия определенных высших истин откровения. К ним относятся тайны троичности или воочеловечивания Бога в Иисуса из Назарета, а также начала и конца времен, грехопадения и спасения человека и мира. Такие истины превосходят человеческий разум, это — рационально не доказуемые, сверхрациональные истины, их не следует смешивать с иррациональными «истинами», которые могут быть опровергнуты рациональным путем.

## 5. ДВЕ «СУММЫ» — ОДИН ПРИНЦИП ПОСТРОЕНИЯ

Из-за этой двойной возможности богопознания и двойственности способа постижения истины о Боге *философию* (включая философское учение о Боге) и *теологию* не следует разделять, поскольку они говорят об одном и том же Боге, хотя и нужно различать, поскольку они говорят о Боге по-разному. При этом философия идет путем разума, «снизу», от творения и сотворенного, а теология — путем веры, «сверху», от Бога. Несмотря на это, разум и вера, философия и теология — поскольку они, будучи укоренены в одной истине Божьей, вполне совместимы, — могут и должны поддерживать друг друга. В противовес августиновскому положению «credo, ut intelligam» («верю, чтобы познать») в этой теологии на первый план выдвигается тезис «intelligo, ut credam» — «познаю, чтобы верить».

Уже в первой части «Summa theologiae» — сначала в двенадцати больших главах о Боге, его жизни, познании и воле<sup>5</sup>, затем в шестнадцати столь же больших главах о троицном Боге<sup>6</sup>! — становится ясно: следует исходить из наличия двух четко различающихся и все же не просто разделенных сфер, двух уровней познания. Образно их можно представить в виде двух *этажей*: один, отличающийся наибольшей достоверностью, возвышается над другим — фундаментальным, рациональным. При этом оба они в итоге не противоречат друг другу, а пребывают в принципиальном согласии. Шестьсот лет спустя I Ватиканский собор (1870) точно так же, в неосхоластическом и неотомистском духе, определит взаимоотношения веры и разума.

<sup>5</sup> См.: Thomas Aquinas. Summa theologiae. I. Q. 1–26.

<sup>6</sup> См.: Ibid. Q. 27–43.

В результате Фома Аквинский, несомненно, *придал теологии зрелую форму, создав классическую средневековую римско-католическую парадигму*. Предложенное им новое построение всей теологии предполагает *повышение значимости:*

- разума по сравнению с верой;
- буквально понимаемого смысла Писания по сравнению с аллегорически-духовным;
- природы по сравнению с благодатью;
- естественного права по сравнению со специфически христианской моралью;
- философии по сравнению с теологией;
- короче говоря, человеческого по сравнению с собственно христианским.

И потому можно считать вполне оправданным и последовательным то, что Фома для двух различных целей разработал два компендиума, *две различные «Суммы»*, — хотя в обеих речь идет о том же Боге, том же мире и том же человеке, и в обеих используется один и тот же циклический принцип построения, понимаемый прежде всего пространственно, который восходит к неоплатонизму, — схема нисхождения и возвращения. Оба труда Фомы в первой «половине» рассматривают *«exitus»\**, происхождение всех вещей из Бога (Бог как причина), а во второй — *«reditus»\*\**, возвращение всех вещей к Богу (Бог как цель), — правда, без космического детерминизма неоплатоников. Все вещи следует понимать исходя из Бога — высшей основы их существования и последней цели их предназначения. Почему же все-таки, несмотря на единый образец, появилось две «Суммы»? Ответ: потому что эти «Суммы» служат различным целям и могут действовать на различных уровнях.

\* Exitus (лат.) — исхождение, выход. — Прим. пер.

\*\* Reditus (лат.) — возвращение. — Прим. пер.

1. *«Сумма против язычников»*. Она была написана для тех христиан, которые вынуждены противостоять приверженцам ислама (а также иудаизма и еретических учений) — будь то мусульмане в Испании, на Сицилии или в Северной Африке, будь то иудеи и еретики в христианской Европе. В XIII веке высокоразвитый в культурном отношении ислам представлял собой не только военно-политический, но и интеллектуально-духовный вызов христианскому миру. Поэтому христианам необходимо было противопоставить греко-арабскому мировоззрению свой подход. Этому-то и служила *«Summa contra gentiles»* — общий обзор христианских взглядов, написанный с апологетическими, миссионерскими и научными целями. Но именно из-за того, что речь шла об убеждении нехристиан, эта «Сумма» в значительной мере (если не принимать во внимание четвертую апологетическую часть) оставалась на уровне *естественного разума*. Лишь в редких случаях для доказательства использовались тексты Писания. С мусульманами и язычниками нельзя было дискутировать о Боге, творении и нравственной жизни (три темы, рассмотренные в первых трех частях) на основе Ветхого или Нового Заветов, писал Фома во введении. «Поэтому необходимо воспользоваться естественным разумом, с доводами которого вынуждены будут согласиться все»<sup>7</sup>.

2. *«Сумма теологии»*. Она предназначалась теологам, в первую очередь «начинающим» (типичная профессорская ошибка — переоценка способностей студентов). Теологическая «Сумма» представляет собой справочник явно внутрицерковной, научно-педагогической направленности, призванный дать полный систематический обзор «святого учения». При этом, хотя использовались и рациональные аргументы, в принципе

<sup>7</sup> Thomas Aquinas. Summa contra gentiles. I, 2.



основной предпосылкой всех рассуждений постоянно выступает библейская весть, *христианская вера*. Хотя и здесь зачастую, как в учении о Боге, так и в этике, применялся «двухэтажный» подход. Тем не менее Фоме удалось впечатляющим образом и вполне в духе времени дать образец личностного стиля повествования о Боге — об Отце, к которому обращались и к которому можно было взывать, — и при этом использовать понятия греческой философии. Бог трактовался как «высшее бытие» («*summum esse*»), «само бытие» («*ipsum esse*»), «высшая справедливость» («*maximum verum*»), «сама истина» («*ipsa veritas*»), «высочайшее благо» («*summum bonum*»).

## 6. НОВАЯ ТЕОЛОГИЯ, ПЕРВОНАЧАЛЬНО ВОСПРИНЯТАЯ В ШТЫКИ

Создав обе «Суммы», Фома высоко поднял планку для всей теологии, на нем же прервалась традиция писать теологические труды в подобной литературной форме. Однако именно благодаря его главной работе, «*Summa theologiae*», за Фомой на все времена закрепилась слава учителя среди теологов. Но это случилось много позже. Ибо какой теолог в те времена мог избежать критики, если он столь радикально, вопреки традиции, изменил герменевтико-методологические предпосылки и при этом еще выдвинул различные новые теории вроде трансубстанциализма\* в евхаристии

\* Трансубстанциализм — разработанное римским католицизмом учение о пресуществлении, нацеленное на обоснование реальности присутствия Христа во время таинства евхаристии, — несмотря на эмпирический факт неизменности состава хлеба и вина. Тридентский собор

(к сожалению, принятого Тридентским собором). Разве он не отступил от Евангелия ради абстракций аристотелевской философии?

Теологи традиционного (августинианского) направления того времени считали Фому представителем аристотелевско-аверроэстских взглядов «*théologie nouvelle*»<sup>1</sup>. И не удивительно, что на него все больше и больше нападали и поносили его как модерниста. Когда в 1270 году парижский епископ, прежде бывший университетским канцлером, объявил взгляды Сигера Брабантского неприемлемыми для церкви, это осуждение затронуло и учение Фомы Аквинского. Во всяком случае, на торжественном академическом собрании Фома подвергся столь резким нападкам со стороны своего блистательного коллеги — францисканца Джона Пекама, будущего архиепископа Кентерберийского, что парижский епископ учредил специальную теологическую коллегия для расследования столь явно вскрытого здесь радикального аристотелизма. В 1272 году, через три с половиной года, которые оказались для Фомы самыми плодотворными, он получил от генерала своего ордена в Италии новое задание. Но нападки парижских врагов продолжались. В 1277 году, ровно через три года после смерти Фомы, епископ Парижа, а затем и епископ Оксфорда (а ведь оксфордский епископ был доминиканцем!) по всей форме осудили целый ряд положений его учения<sup>2</sup>. Это осуждение означало, что повсеместно (исключая орден доминиканцев) — по крайней

(1545–1563) объявил трансубстанционализм официальной позицией церкви. — *Прим. пер.*

<sup>1</sup> *Théologie nouvelle* (франц.) — новая теология. — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> См.: *Chenu M.-D. Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg, 1960. S. 149 f. [*Chenu M.-D. Saint Thomas d'Aquin et la théologie*. Paris, 1959].



мере на ближайшие полстолетия — победил неогавгустинизм, представленный трудами Бонавентуры и явившийся источником *скотизма* (учения францисканца Дунса Скота). Даже еще на контрреформаторском соборе в Триденте неогавгустианство поначалу было более влиятельным, чем томизм<sup>9</sup>.

Теперь становится ясным, что путь Фомы Аквинского в классики католицизма был долог, — хотя через сорок девять лет после смерти авиньонский папа причислил его к лику святых\* и потому еще через полтора года парижский епископ снял с него осуждение и отлучение. Понятно, что после смерти должен был пройти период апологии Фомы и защиты его взглядов. Лишь на исходе XV века появился первый комментарий к «Сумме теологии». А первый комментарий ко всей «Сумме теологии» составил классический интерпретатор Фомы кардинал Каетан де Вийо — тот самый, кто в 1518 году в рейхстаге Аугсбурга допрашивал Мартина Лютера.

Но до официального возвышения и признания Фомы учителем церкви дело дошло лишь в 1567 году — это произошло при папе-доминиканце Пие V, который прежде был великим инквизитором. А затем на протяжении еще трехсот лет, вплоть до I Ватиканского собора и даже

<sup>9</sup> Об обстоятельствах и последствиях этого осуждения (в первую очередь для учения самого Фомы) см.: Schillebeeckx E. Der Kampf an verschiedenen Fronten: Thomas von Aquin // Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie / Hrsg. von H. Häring, K.-J. Kuschel. München, 1988. S. 58–67; Weisheipl J. A. Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz, 1980. S. 302–318 [Weisheipl J. A. Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works. N. Y., 1974].

\* Это сделал в 1323 году Иоанн XXII, занимавший папский престол в Авиньоне с 1316 по 1334 год. — Прим. пер.

после него, папы всей своей властью насаждали не учение Фомы, а, скорее, *неотомизм*. Основными вехами на этом пути были: энциклика, посвященная Фоме, объявление Фомы аутентичным учителем церкви и патроном всех католических школ, новое критическое издание трудов Фомы, признание двадцати четырех нормативных философских основоположений обязательными для католической теологии и, наконец, в 1917–1918 годах законодательное закрепление в Codex Juris Canonici\* требования излагать и разрабатывать философию и теологию в католических учебных заведениях «в соответствии с методом, учением и принципами doctor angelicus (ангельского доктора)»<sup>10</sup>. До 1924 года насчитывалось не менее двухсот восемнадцати комментариев к первой части «Суммы теологии» и девяносто — ко всему тексту этой «Суммы». Правда, на II Ватиканском соборе (1962–1965) учение Фомы практически не играло никакой роли: на нем речь шла об аджорнаменто, возрождении католицизма, и о вновь возникших проблемах и чаяниях христианского мира. Томистской школы с тех пор также не существует. Однако в новом Codex Juris Canonici, действующем с 1983 года, томизм вновь выступает как «особо» рекомендуемая доктрина. А в опубликованном в 1993 году «Мировом катехизисе», документе римского традиционализма, по частоте цитиро-

\* Фоме была посвящена энциклика папы Льва XIII «Aeterni Patris» (1879). Собрание трудов Фомы издавалось во второй половине века дважды (Thomas Aquinas. Opera omnia. Parma, 1852–1873. 25 vols.; Thomas Aquinas. Opera omnia. Paris, 1872–1880. 34 vols.), критическое издание было начато в 1882 году и еще не завершено (Thomas Aquinas. Opera omnia. Leonine edition. Roma, 1882 f.). Codex Juris Canonici — Кодекс канонического права, введен в действие папой Бенедиктом XV в 1918 году. — Прим. пер.

<sup>10</sup> Codex Juris Canonici. Can. 1366. §2.

вания Фома намного опережает всех послебиблейских церковных писателей (63 раза), кроме Августина (88 раз) и Иоанна Павла II (137 раз!).

Сегодня даже противники Фомы Аквинского не оспаривают тот факт, что он осуществил грандиозный по меркам своего времени новый теологический синтез. И все же следует задать вопрос: «Создал ли Фома действительно новую парадигму теологии?» Ответом на этот вопрос будет: «Нет!» Почему? Это должно стать ясным из нижеследующего.

## 7. НЕОДНОЗНАЧНАЯ ЗАВИСИМОСТЬ ОТ АВГУСТИНА

Почему же Фома — по сравнению с Августином — не смог создать новую парадигму, не смог обеспечить возникновение новой всеохватывающей констелляции идей? Почему он не стал — как позже Лютер — инициатором смены парадигм в теологии и истории церкви, — хотя не был обделен ни новым окружением (университет), ни знаниями, ни пытливостью духа, ни смелостью? Ответ: Фома Аквинский в своей философско-теологической системе существенным образом *модифицировал* латинскую *парадигму Августина*, но не устранил ее. Его теология — несмотря на ее энциклопедическое (хотя и, в конце концов, фрагментарное) величие, — несомненно, имеет свои *границы и недостатки*.

Фома Аквинский, конечно, в некоторых деталях исправил, модифицировал, а иногда и проигнорировал Августина, но все же на уровне истин веры он по-прежнему был существенным образом *связан с господствующей августинианской теологией*. Если следовать его собственному разделению, то как философ Фома, естественно, не был августинианцем, но как теолог — цели-

ком и полностью был. Второй «этаж», теологическую надстройку, сферу «сверхприродного» и «священно-таинственного» Фома в значительной мере оставляет на откуп неоплатоническо-августинианской традиции. Правда, он постоянно подчеркивает, что теология Августина и отцов церкви использует понятия платонизма. Но ни в тринитарном учении, ни в христологии, ни в сотериологии, ни в учении о церкви и таинствах он не ставит под сомнение установки патристики. Он осмысливает их с помощью аристотелевских понятий для того, чтобы их актуализировать, уточнить и обосновать. Но только изредка и преимущественно негласно (как в учении о предопределении) он подвергает их принципиальному изменению.

Поэтому *слабые места* теологии Августина присутствуют и у Фомы. Ибо он не понимает ни односторонности и недостатков Августинова «психологического» учения о Троице (исхождение из одной божественной природы), ни ограниченности учения о спасении, еще усиленной сатисфакционизмом Ансельма Кентерберийского\*. Он не подвергает критике представления Августина о *первородном грехе*, передаваемом от Адама через половой акт всем людям. В противовес греческой философии он защищает учение о *чистилище*, которое также развивал Августин. Фома в значительной мере способствовал дальнейшему развитию встречающегося уже у Августина принципа овеущения в *понимании благодати* (акцент на «сотворенной благодати»), хотя в рамках своего учения о благодати<sup>11</sup> он развивает

\* Ансельм Кентерберийский дал догматическое обоснование учению об искуплении, основываясь на позициях реализма. Согласно его трактовке, Иисус по своей идее являлся выражением всего человечества и именно поэтому спас его. — *Прим. пер.*

<sup>11</sup> См.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I–II. Q. 109–114.*

и собственную точку зрения в *quaestio*\* об «оправдании грешников»<sup>12</sup>.

И напротив, он — как и его учитель Альберт Великий — пренебрегает толкованием «благодати» как позиции, как благого желания, милости Бога<sup>13</sup>. Зато Фома с помощью аристотелевской физиологии и психологии анализирует различные виды и проявления той (вообще не упоминаемой в Новом Завете) «*gratia creata*», той «сотворенной благодати», или «дара Божьего», которую следует понимать как нечто вроде сверхъестественного флюида или «топлива», на уровне душевной субстанции, интеллекта, воли — до, во время и после акта познания и волеизъявления. Так возникает типично схоластическая классификация, разделяющая благодать на действующую и недействующую, предшествующую и последующую, внутренне присущую и актуальную. Все это представляло собой мало привязанное к личности, сверхсложное разделение, которое станет устаревшим уже во времена Лютера... Еще один вопрос заслуживает рассмотрения — зависимость учения Фомы от античной картины мира.

## 8. АНТИЧНАЯ КАРТИНА МИРА И ФОМА

Большинство неомистов не желают признавать: Фома так отважно перерабатывал и сопоставлял невообразимое количество новых, в том числе и естественнонаучных знаний, почерпнутых из аристотелевской и арабской философии, что его новая философско-тео-

\* *Quaestio* (лат.) — тема исследования, проблема, вопрос; здесь — структурная единица «Суммы теологии», которая построена в виде вопросов и ответов. — *Прим. пер.*

<sup>12</sup> См.: *Ibid.* Q. 113.

<sup>13</sup> См.: *Ibid.* Q. 110, а. 1; q. 116.

логическая система в значительной мере оказалась в плену греко-античного мировоззрения. Это не упрек, это констатация факта<sup>14</sup>.

Не может быть правильного понимания теологии Фомы без понимания его метафизики, а понимания его метафизики — без понимания его физики, химии и биологии. Тот, кто внимательно прочел обе «Суммы», приходит к поначалу обескураживающему выводу, что Фома заимствует теологические модели объяснения не столько из метафизики Аристотеля, сколько из его естествознания, например, из учений о гравитации, свете, теплоте, химических процессах и свойствах, биологическом зачатии и росте, психологии нравов и эмоций. Даже важнейшие метафизические понятия — бытие как таковое, акт и потенция, отношение, *actus purus*\* — основаны на естественнонаучно-натурфилософском понимании.

Бесспорно, Фома почти без изменений перенял древнегреческую картину мира — вплоть до представления о зачатии человека в совместном действии человека и солнца. Он безоговорочно принимал все: что сложные тела состоят из четырех элементов, что семь планет приводятся в движение и направляются семью чистыми духами (ангелами), что существует три неба. Мир для него — совершенный порядок, от начала и до конца неизменный, снизу доверху исполненный бытия, строго иерархичный, гео- и антропоцентричный космос.

Да, с помощью платоновского понятия неизменного, статичного порядка («*ordo*») Фома конструирует всеохватывающее миропонимание на основе христианской

<sup>14</sup> См.: *Wildiers N. M. Weltbild und Theologie. Vom Mittelalter bis heute. Zürich, 1974. S. 60–146 [Wildiers N. M. Wereldbeeld en theologie. 1972].*

\* *Actus purus* (лат.) — чистый акт, действие как таковое. — *Прим. пер.*

веры, которое одновременно является веропониманием на основе геоцентричного мировоззрения. Это означает, что Библия понимается космологически, а космос — библейски. Христианская вера выступает гарантом картины мира, и наоборот, картина мира — гарантом христианской веры. Превосходная гармония теологии и космологии, священного порядка и мирового порядка! Утверждается возможность познать Бога исходя из сотворенного миропорядка. Но, кроме того, вполне приемлемыми оказываются и астрология, и учение о соответствующей небесным сферам иерархии ангелов, и даже (вспомним Оригена) исчисление избранных, призванных заменить падших ангелов.

Но еще более активно Фома, взывая к Библии и разуму, утверждает изначальное происхождение человека из соединения души и тела; первоначальное райское состояние и последующее грехопадение, затем нисхождение Христа с небес на землю и в ад и вознесение Христа. Он отстаивает учение о благодати и семи таинствах, иерархический принцип построения церкви и государства и, наконец, представления о конце света и телесном воскресении. Не вызывает сомнений, что эта средневековая теологическая система вплоть до последней детали оказалась зависимой от древнегреческого миропонимания, она представляет собой сплав средневековья и античности. И уже теперь можно представить себе, что должно будет произойти с содержанием этой теологии, когда однажды присущие ей физические, химические, биологические, медицинские, космологические представления окажутся разрушенными — вследствие коперниканской революции и победы математики и экспериментальных наук, которые Аристотель и, естественно, Фома принципиально недооценивали... Показательным является представление о положении женщины.

Кто-то, оправдывая Фому, сказал, что он при всей универсальности своих познаний совершенно ничего не понимал в трех вопросах: в искусстве, в детях и в женщинах. Из-за монашеского образа жизни он почти всегда жил в окружении одних лишь мужчин. Но разве не ему принадлежат принципиальные по характеру и весьма влиятельные в историческом плане высказывания о женщине и ее сущности? Защитники Фомы ссылаются на то, что в его трудах есть лишь разрозненные упоминания о природе женщин, поскольку он рассматривал эту проблему, так сказать, походя. Однако даже в «Сумме теологии» мы находим два важнейших фрагмента, содержащих принципиальные высказывания по этому вопросу: в рамках учения о творении ему посвящен целый *quaestio* с четырьмя статьями о «сотворении (*productio*) женщины (из Адама)»<sup>15</sup> и в учении о благодати — важнейшая статья о праве женщины на речение в церкви<sup>16</sup>.

Однако следует сразу же оговориться, что Фома Аквинский, несомненно, был убежден в том, что:

— *женщина, как и мужчина, создана по образу и подобию Божьему;*

— *поэтому женщине присуще то же достоинство и вечное предназначение, что и мужчине;*

— *женщина была создана Богом не только ради размножения, но и для совместной жизни с мужчиной.*

Фому Аквинского вовсе не следует представлять как мрачного средневекового женоненавистника. Но можно ли на этом основании недооценивать другие его утверждения? Разве Фома даже и в теологической сфере не развил и не ужесточил многие высказывания Авгу-

<sup>15</sup> См.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I. Q. 92, a. 1-4.*

<sup>16</sup> См.: *Ibid. II-II. Q. 177, a. 2.*



тина относительно понимания женского начала — тем самым не сгладив, а усилив недооценку женщин? Ведь он совершенно серьезно утверждал, что:

— мужчина является изначальной основой (*principium*) и целью (*finis*) женщины;

— женщина с умыслом была сотворена не из головы мужчины (дабы она не могла господствовать над ним) и не из его ног (дабы она не подвергалась презрению), а из ребра — для того чтобы мужчина и женщина всю жизнь находились в неразрывном союзе;

— по своей «природе» женщина подчинена мужчине, поскольку разум мужчины наделен большей способностью к различению, и потому женщина уступает мужчине и по силе, и по достоинству;

— относительно всего тварного мира в целом женщина представляет собой благое творение, однако как сотворенный индивидуум женщина по сравнению с мужчиной есть «нечто несовершенное и неудавшееся» (*«aliquid deficiens et occasionatum»*)<sup>17</sup>.

Несомненно, Фома полагал, что правильнее всего рассматривать женщину как некий вид несовершенного, неудавшегося мужчины, *«mas occasionatus»*. Этот вывод из учения о творении делает понятным, почему в средние века женщина в церкви не имела слова ни при каких обстоятельствах. Хотя с учетом ветхозаветных преданий принципиально ей не было отказано в даре пророчества. Но посвящение женщины в сан священнослужителя? Об этом Фома в неоконченной «Сумме теологии» не высказывался, но уже в юные годы в комментариях к «Сентенциям» он ответил на этот вопрос отрицательно!<sup>18</sup>

<sup>17</sup> См.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I. Q. 92, a. 1.*

<sup>18</sup> См.: *Thomas Aquinas. Sentenzen-Kommentar. IV. D. 25, q. 2, q1a. 1/4.*

Там утверждается не только недозволительность, но и недействительность подобного посвящения. В позднейших дополнениях к «Сумме» (*Supplementum*) подразумевается точно такой же подход. Это означает, что его следует понимать как осознанную позицию Фомы<sup>19</sup>.

То же справедливо и в отношении *проповеднической деятельности женщин*. В те времена в условиях еретических движений вопрос о дозволенности мирянам проповедовать и без того был болезненным. А уж что говорить о праве проповеди и учительства для женщин, открытого, *«publice»*\* использования «благодати речения премудрости и науки»! Нет, Фома это полностью исключает, приводя целый ряд аргументов<sup>20</sup>:

— прежде всего, из-за обязательности подчинения женского пола мужскому: учительство как публичное служение в церкви есть дело начальствующих (*praelati*), а не подчиненных, к которым женщины в силу своего пола относятся существенным, а не случайным (как, например, простые священники, которые все же являются мужчинами) образом;

— не следует видом проповедующих женщин возбуждать в мужчинах сладострастие (сладострастие, *«concupiscentia»* или *«libido»*, со времен Августина было неприятной темой!);

— женщины вообще не настолько разбираются в ученых делах, чтобы им можно было доверить задачу публичного учительства.

И все же прежде чем на основе этих негативных высказываний вынести определенное — негативное —

<sup>19</sup> См.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. Supplementum. Q. 39, a. 1.*

\* *Publice* (лат.) — публично, принародно. — *Прим. пер.*

<sup>20</sup> См.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. II-II. Q. 177, a. 2.*



суждение о Фоме, следует учесть три обстоятельства. Во-первых, Фома во многих своих утверждениях далек от оригинальности. Он во многих случаях, скорее, лишь высказывает то, что тогда думали вообще все (мужчины). Во-вторых, в некоторых высказываниях Фома просто опирается на Библию, на Ветхий Завет (примеры: право наследования по женской линии лишь в случае отсутствия наследников мужского пола, запрет мужчинам носить женское платье) или на Новый Завет (примеры: женщина создана ради мужчины, женщина должна молчать в церкви). И в-третьих, в своих познаниях в вопросе о женщинах Фома ориентировался на самый большой естественнонаучный и философский авторитет своего времени — на *Аристотеля*. Именно Аристотель в своем трактате «О зарождении живых существ» заложил биологическую основу фатальной «метафизики полов» и «теологии полов», которая приписывала активную роль в зачатии исключительно мужской сперме (женская яйцеклетка была открыта лишь в 1827 году!). Все это не извиняет Фому (уже Гален, самый известный врач Древнего Рима, признавал активную биологическую роль женщины в возникновении плода), но кое-что объясняет.

Следует обратить внимание еще на одну слабость, присущую теологии Фомы.

## 9. ПРИДВОРНАЯ ТЕОЛОГИЯ. ОПРАВДАНИЕ ПАПИЗМА

Эту слабость легко упустить из виду, особенно если подчеркивать (и правомерно) прежде всего новаторскую силу теологии Фомы и даже ссылаться на историю ее

конфликта с церковным учительством. Однако эту слабость нельзя замалчивать — она может отрезвляюще подействовать на восторженных почитателей Фомы. Ибо в том, что касается понимания церкви и прежде всего папы, Фома Аквинский отличается и от Оригена, который всегда оставался теологом, критично настроенным по отношению к церковной иерархии, и от Августина, который даже в качестве епископа ни в коей мере не был папистом (скорее, он был епископалистом а la Киприан). Фома же — и это нужно сказать со всей определенностью — стал великим и до сих пор влиятельным *апологетом централизованного папства*, понимаемого в духе Григория VII и Иннокентия III. Он поставил свою теологию на службу прославления папской власти, папалатрии. Он, как и многие другие, стал придворным теологом. Это вполне понятно, поскольку Фома на протяжении девяти лет, с 1259 по 1268 год, преподавал в коллегиях ордена при римской курии (предположительно в Ананьи, точно — в Орвието и Витербо) и в самом Риме (Сан Сабина) и состоял в близких дружеских отношениях с папами Урбаном IV и Климентом IV. Это понятно и потому, что Фома, лично совершенно лишенный всяческих притязаний на власть (папа тщетно предлагал ему неаполитанское епископство!), принадлежал к ордену, непосредственно находившемуся под влиянием авторитета папы. Таким образом, он, по сути дела, был придворным теологом.

Правда, именно Фома требовал от теологов исключительно *магистерского* учительства, которое — в отличие от *пастырского* учительства епископов — должно было осуществляться не авторитарно, а доказательно, а также основываться на научной компетентности магистра. Однако ему удалось во второй половине

XIII века построить новую политико-юридическую концепцию абсолютистского папизма в догматическую систему теологии. Давайте сравним Фому с Августином. Если Августин еще и не думал о примате юрисдикции Петра, то у Фомы этот принцип занимает центральное место в понимании церкви. Если для Августина основой церкви служит сам Христос и вера в него, то для Фомы — личность и служение Петра. Если для Августина высшим авторитетом обладает Вселенский собор, то для Фомы — папа. Вступая в противоречие с древне-церковной парадигмой и даже с Августином, Фома вполне в григорианском духе создает образ *церкви, производной от папства*, — папистскую экклезиологию в рамках теологической систематики, которая по всем пунктам идеологически оправдывает новую абсолютистскую церковную систему и церковные, равно как и светские, притязания папского престола. Вопреки взглядам греческой церкви (и древней церкви!) Фома доказывает, что папа «в церкви наделен всей полнотой власти»<sup>21</sup>, что «дело папы — определять, что есть вера», что «подчинение римскому папе необходимо для спасения»<sup>22</sup>. Все эти высказывания — прямая идеологическая подготовка буллы папы Бонифация VIII «*Unam Sanctam*», классического документа средневекового папизма\*.

<sup>21</sup> См.: *Thomas Aquinas. Contra errores Graecorum*. II. 32–35.

<sup>22</sup> См.: *Ibid.* II. 36.

\* В булле «*Unam Sanctam*» (1302) наиболее четко сформулирована доктрина папизма, в частности, учение о находящихся во власти церкви двух мечях (духовном и светском), которое стало обоснованием претензий римского первосвященника на всю полноту религиозной и светской власти. — *Прим. пер.*

Мы не избегаем подведения итогов. Независимо от того, рассматривать ли томизм снизу, с уровня философии, или под углом зрения его теологии, и прежде всего экклезиологии, — о создании Фомой Аквинским новой теологии можно говорить лишь условно. Речь идет, скорее, о том, что Фома при помощи категорий и мыслительных ходов аристотелизма провел последовательное системно-спекулятивное оформление и, к сожалению, одновременно догматически *сцементировал римско-католическую парадигму*, у истоков которой в V веке стояли Августин и папа Лев I. В общем и целом перед нами скорее укрепление, углубление и завершение традиционной парадигмы, чем ее преодоление. Должен был наступить кризис системно-спекулятивной схоластики — в позднесредневековом номинализме (оккамизме) она все более отдалялась от Библии и под напором чисто рациональных выводов пренебрегала основополагающими истинами веры, предав забвению ее экзистенциальный характер, — прежде чем были заложены основы для новой смены парадигм: изменения парадигмы в интересах Реформации.

Поэтому совершенно прав специалист по томизму Отто Герман Пеш, усматривая «объективную фундаментальную ошибку неотомизма» в том, что он «изначально, без проверки во всех частных вопросах» исходит из предпосылки о «непосредственной актуальности учения Фомы». Сегодня Фому можно правильно понять лишь посредством «основательного анализа с отстраненных позиций»<sup>23</sup>. При этом, в противовес томистским абсолютистским претензиям, Пеш совершенно справедливо заключает, что «образцовый характер

<sup>23</sup> *Pesch O. H. Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz, 1988. S. 26 f.*

теологии Фомы следует усматривать не в ее материальном содержании, а в открытости и смелости постановки вопросов»<sup>24</sup>.

## 10. ДИАЛОГ С ИСЛАМОМ И ИУДАИЗМОМ?

И действительно, кто захочет оспаривать тот факт, что Фома Аквинский очень открыто и с немалой отвагой взялся за то, чтобы ответить на вызов мыслителей-нехристиан, будь то античные «язычники» вроде Аристотеля или современные Фоме мусульманские и иудейские философы — как Аверроэс и Моисей Маймонид. Итак, несомненно: Фома Аквинский активно противостоял вызову ислама и иудаизма. При этом он не довольствовался принятой в эпоху раннего средневековья практикой игнорирования противника или озлобленных выпадов против ислама и Корана. Его труд «Summa contra gentiles» вообще невозможно понять, если не осознать, какому давлению подвергались в те времена некоторые христианские интеллектуалы. Разве в духовно-культурном отношении ислам не оставил христианство далеко позади себя? Разве он не располагает лучшей философией? Чем можно оправдать выбор в пользу христианства и против ислама и иудаизма?

Конечно, «Фома не ездил ни в Марокко, ни в земли монголов, и он не сказал ни единого слова о крестовых походах», — мы вновь цитируем М.-Д. Шеню, который продолжает: «Но он постоянно держал у себя на письменном столе труды крупнейших магометанских фи-

<sup>24</sup> Pesch O. H. Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz, 1988. S. 34.

лософов и осознавал масштабы христианского мира, который, до сей поры будучи ограничен географически и культурными пределами Римской империи, вдруг понял, что является лишь частью человечества, и открыл для себя безмерные профанные элементы космоса»<sup>25</sup>. Все это точно сформулировано и даже может быть верным, если одновременно еще раз определить ограниченность учения Фомы Аквинского и в этом вопросе.

Эта ограниченность менее всего связана с тем фактом, что Фома не ездил «ни в Марокко, ни в земли монголов». Вполне достаточно было Испании и Сицилии! Проблема заключается, скорее, в том, что Фома лично не знал ни одного мусульманина и ни с одним из них ни разу не разговаривал. Конечно, более достойно внимания то, что Фома не обронил «ни единого слова о крестовых походах», — хотя братья-проповедники действовали и в Палестине и хотя в то время уже стало ясно, что крестовые походы не оказали ожидаемого воздействия на мусульман. Наиболее знаменательным, однако, является тот факт, что Фома знал ислам в лучшем случае по «трудам крупнейших магометанских философов», которые были больше философами, чем мусульманами, а не из самого Корана. А ведь к этому времени — благодаря инициативе умершего в 1156 году Петра Достопочтенного, последнего выдающегося аббата Клуни, — уже был доступен перевод Корана на латынь\*. Фома не воспользовался имеющейся возможностью,

<sup>25</sup> Chenu M.-D. Op. cit. S. 86–88.

\* Коран был впервые переведен на латинский язык около 1142 года Робертом Кеттонским по заданию Петра Достопочтенного, который на основе этого перевода составил свод положений мусульманской веры и выдвинул опровержение этих положений. Это был первый исследовательский труд об исламе, написанный на латыни. — Прим. пер.

ицей этого стало то, что он обладал лишь *рудиментарными знаниями об исламе*. Он не имел ни малейшего представления о самопонимании мусульман, считающих Коран окончательным откровением Бога. Скорее всего, он получал информацию от христианских миссионеров, которые, очевидно, страдали недостатком аргументов в борьбе с исламом. В то время как францисканцы пытались воздействовать на мусульман простой проповедью и жизненным примером, доминиканцы рано почувствовали необходимость интеллектуального противоборства с магометанами.

Уже из-за этих методов сегодня нельзя использовать «Сумму против язычников» в качестве модели христианской апологетики, направленной против ислама. Правда, Фома, в противоположность большинству ранних апологетов латинского и византийского происхождения, подходил к делу неполемично и доказательно, пытался, насколько возможно, приблизиться к уровню понимания своих собеседников. Но все же это была не нацеленная вовне «*apologia ad extra*», а в лучшем случае «*apologia ad intra*», то есть предназначенная для уже обращенных. О подлинном межрелигиозном диалоге в те времена думали лишь очень немногие, да и диалог с иудеями, столь обычный для Парижа XII века, теперь, в эпоху крестовых походов, преследования иудеев, погромов со всеми их ужасами, был прерван.

## II. ТАИНСТВЕННОЕ ПРЕКРАЩЕНИЕ РАБОТЫ НАД «СУММОЙ ТЕОЛОГИИ»

Оглядываясь назад, мы приходим к выводу, что Фома Аквинский стал бы последним из тех, кто стре-

мился к «канонизации» или даже «абсолютизации» своей теологии в какой-либо форме. В определенных пределах он всегда осознавал контекстуальность и, следовательно, относительность вероучительных формулировок. Как никто другой, он олицетворяет принцип *современности теологии* — теологии, находящейся в живом взаимодействии с великими духовными течениями своего времени, теологии, которая только в таком взаимодействии может обрести самобытность. В указанном смысле, согласно «духу» или «способу» теологизирования этого великого мыслителя, сегодняшняя теология также должна находиться на острие тех духовных битв, которые волнуют людей нашего времени. Она должна в полной мере владеть тем методическим инструментарием критики, без которого уже немыслима никакая научная работа: исторической критикой, герменевтикой, сравнительным анализом, приемами междисциплинарных исследований. Теология, владеющая этой научной «техникой исследования», и есть теология, соответствующая духу Фомы Аквинского. И напротив, томизм, просто повторяющий основные положения Фомы, продолжает лепить кирпичи там, где должен был бы воспарить дух.

В биографическом плане до сего дня по-прежнему остается загадочным *прекращение работы над «Суммой теологии»* в середине третьей части раздела о таинстве покаяния. Точно известно лишь то, что 6 декабря 1273 года после утренней мессы Фома Аквинский, который, согласно свидетельствам современников, всю жизнь проводил в учебе, преподавании, писании и молитвах, не растративая ни минуты своего времени даром, заявил своему сподвижнику Регинальду из Пиперно, что он больше не может писать. Почему?



«Я не могу больше, поскольку все, что я написал, кажется мне подобным соломе!»<sup>26</sup> «Omne foenum» — «все солома»? Что случилось? До сих пор гадают о том, что означают эти слова самооценки и что же произошло во время того богослужения. У мужчины, всегда отличавшегося массивным телосложением, случился удар? Произошел нервный срыв у человека, еще не достигшего пятидесяти лет, но все же уже успевшего написать более сорока объемистых трудов? Или это было событие экстаичного характера? Или и то и другое? Визионерское познание рая небесного или осознание несостоятельности двухэтажной теологической системы? Все солома?

Определенно известно лишь то, что с того времени Фома никогда больше ничего не писал и не диктовал (он подобно Оригену и Августину имел множество секретарей, а сам почти неразборчиво писал на маленьких листочках бумаги). Ему все-таки оставалось еще жить четыре месяца — но он не написал ни строчки! Конечно, Фома все же подчинился требованию папы Григория X и отправился в путь на собор в Лионе, где среди прочих дел должен был вести переговоры об унии с греками. Возможно, он взял с собой экземпляр своего труда «Против заблуждений греков». Но, обессилев после нескольких часов дороги, Фома попросил сделать остановку в замке Маенца у своей племянницы Франчески, графини Сессанской. Там его состояние ухудшилось, и он пожелал, чтобы его перевезли в близлежащий цистерцианский монастырь Фоссануова. Здесь 7 марта 1274 года он и упокоился с миром. Современники с

<sup>26</sup> См. также рассказ о последней фазе жизни Фомы с 6 декабря 1273 года по 7 марта 1274 года и комментарий в: *Weisheipl J. A. Op. cit. S. 293–302.*

недоумением отмечали, что никто из парижских или неапольских руководителей доминиканского ордена не присутствовал при его погребении. Однако окончательное захоронение останков Фомы (после весьма мрачных манипуляций с его телом в Фоссануове\*) произошло почти через сто лет, в 1369 году в Тулузе, где основатель ордена создал первое доминиканское братство.

Огромный труд Фомы Аквинского представляет собой пример невероятной мыслительной работы, следовать которому обязан любой теолог во все времена. Но при этом верно и то, что при всем интеллектуализме Фома всегда осознавал *ограниченность своего собственного понимания Бога*. Он считал, что любое определение, взятое от человека или от мира и перенесенное на Бога, одновременно нуждается в отрицании: отрицании всякой человеческо-мирской ограниченности и несовершенности. Для Фомы собственная сущность Бога осталась скрытой, непостижимой для человеческого разума. В этом отношении он мог согласиться с Псевдо-Дионисием, которого считал учеником Павла: «Потому

\* Поскольку вера того времени предполагала воскрешение плоти после Страшного суда, за мертвым телом великих людей и праведников, которые, как полагали, будут обязательно спасены, тщательно ухаживали. Для того чтобы сохранить тела умерших, в нос вливали ртуть, все естественные отверстия затыкали тампонами, пропитанными пахучими веществами, которые должны были предохранить его от разложения, и бальзамировали лицо. Когда тело нужно было перевозить на большие расстояния, из него вынимали внутренности, которые хоронили отдельно, а труп начинали миром, алоэ и другими ароматическими веществами и затем зашивали. — *Прим. пер.*



крайний предел (*ultimum*) в человеческом познании Бога — это осознание человеком того, что он не знает Бога (*quod sciat se Deum nescire*), а в отношении познанного о нем — что то, что Бог есть, превосходит все то, что мы о нем мыслим (*illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere*)<sup>27</sup>.

## МАРТИН ЛЮТЕР

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ЕВАНГЕЛИЮ  
КАК КЛАССИЧЕСКИЙ ПРИМЕР  
СМЕНЫ ПАРАДИГМ

<sup>27</sup> *Thomas Aquinas. De potentia. Q. 7, a. 5 ad decimumquartum.*

1483 (10 ноября)	Рождение Лютера в Эйслебене.	1521 (январь)	Отлучение Лютера от церкви: булла «Decet Romanum Pontificem».
1505	Уход в монастырь в Эрфурте.	1521 (18 апреля)	Выступление на имперском сейме в Вормсе.
1510	Служебная поездка и паломничество в Рим.	1521 (26 мая)	Декрет императора Карла V, подвергающий Лютера и его сторонников опале (Вормский эдикт).
1512	Присуждение степени доктора теологии.	1521/1522	Вартбург: Перевод Библии. Беспорядки в Виттенберге. Возвращение Лютера.
1513	Первая лекция о псалмах в университете Виттенберга.	1524/1525	Размежевание с «небесными пророками».
1515/1516	Издание мистического сочинения «Немецкая теология».	1525	Крестьянская война. Женитьба. Разрыв с Эразмом.
1517	95 тезисов об отпущении грехов; сочинение «Разговор об отпущениях и милости».	1526–1530	Распространение Реформации на новые территории.
1518	Допрос кардиналом Каетаном в Аугсбурге.	1528	Спор со швейцарскими теологами.
1519	Избрание Карла V императором. Лейпцигский диспут.	1529	Шпейерский сейм. Протест «протестантов». Марбургский религиозный диспут с Цвингли и Бucerом.
1520 (июнь)	Сочинение «К христианскому дворянству немецкой нации».	1530	Аугсбургский сейм («Confessio Augustana»); неудавшаяся попытка примирения. Основание Шмалькальденского союза немецких протестантских князей.
1520 (15 июня)	Булла Льва X «Exsurge Domine»: угроза отлучения, требование к Лютеру отречься от своих взглядов и приказ о сожжении всех сочинений.	1531–1539	Политическая поддержка Реформации в империи.
1520 (17 июня)	Апелляция Лютера Вселенскому собору.	1541	Создание Жаном Кальвином церковной республики в Женеве.
1520 (конец лета)	Работа «De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium».	1546/1547	Шмалькальденская война.
1520 (осень)	Сочинение «О свободе христианина».	1546 (18 февраля)	Смерть Лютера в Эйслебене.
1520 (ноябрь)	Труд «Adversus execrabilem Antichristi bullam».		
1520 (10 декабря)	Сожжение в Виттенберге папской буллы и церковных декреталий.		

## 1. ПРИЧИНЫ ЛЮТЕРОВСКОЙ РЕФОРМАЦИИ

Ни одна из реформаторских задач Лютера не отличалась новизной. Но раньше условия для их осуществления еще не созрели. Теперь же время пришло, и требовался лишь религиозный гений, способный связать их воедино, провозгласить открыто и тем самым стать олицетворением этих стремлений. Этим-то призванным временем человеком оказался Мартин Лютер.

Что же именно в эпоху, непосредственно предшествующую Реформации, *подготовило* новую всемирно-историческую смену парадигм? Если говорить кратко, то нужно упомянуть следующие факторы<sup>1</sup>:

— крах мирового господства папства, раскол христианской церкви на восточную и западную, затем одновременное правление двух или даже трех пап в Авиньоне, Риме и Пизе, а также возникновение национальных государств во Франции, Англии и Испании;

— безуспешность попыток осуществить «реформу церкви от ее главы до всех членов» на реформаторских соборах (Констанцском, Базельском, Флорентийском и Латеранском\*);

<sup>1</sup> С католических позиций этот вопрос впервые непредвзято рассмотрен в: *Lortz J. Die Reformation in Deutschland. Freiburg, 1940. Bd. I. S. 1–144.* Из более свежих изданий, всесторонне анализирующих данную проблему, можно порекомендовать книгу *Chaunu P. Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250–1550). Paris, 1975.*

\* Констанцкий (XVI Вселенский собор, 1414–1417) принял декреты о реформе церкви, согласно которым папская власть должна находиться под контролем собора. Базельский (XVII Вселенский) собор, открывшийся в 1431 году,

— замена натурального хозяйства денежным, изобретение книгопечатания, широкое распространение тяги к образованию и рост потребности в изданиях Библии;

— абсолютистский централизм курии, ее безнравственность, безудержное расточительство в финансовой политике и непреклонный отказ от реформ, наконец, продажа индульгенций в целях обеспечения финансирования строительства в Риме собора Св. Петра\*, что в Германии было воспринято как апофеоз эксплуатации страны римской курией.

Господство римской системы привело к тому, что и по северную сторону Альп были свои проблемы, причем иногда острейшие:

— отсталость церковных установлений: запрет на взимание ссудного процента, полная свобода управления и исполнения правосудия для церкви, клерикаль-

выдвинул требование реформы нравов духовенства и, в частности, выступил за установление контроля над финансовыми операциями римской курии со стороны собора и кардиналов. Одновременно с Базельским проходил альтернативный Флорентийский собор, открытый в 1438 году в Ферраре и в 1439 году перенесенный во Флоренцию. На этом соборе католические иерархи предприняли попытку восстановить единство с православной церковью (была подписана так называемая Флорентийская уния 1439 года); кроме того, была достигнута договоренность о создании «национальной» церкви в Германии. V Латеранский (XVIII Вселенский) собор, заседавший в 1512–1517 годах, был созван по требованию духовенства с целью обсудить пути реформирования церкви; он принял соответствующие решения, которые так и не были претворены в жизнь. — *Прим. пер.*

\* Строительство собора Св. Петра в Риме было начато в 1506 году в период понтификата Юлия II, завершено в 1615 году при папе Павле V. — *Прим. пер.*

ная монополия на образование, поощрение вымогательства со стороны нищих, слишком большое число церковных праздников;

— преобладание в церкви и теологии канонического права;

— рост самосознания университетской науки (вспомним Париж!), выступающей как ожесточенный критик церкви;

— неимоверное обмирщение богатых владетельных епископов и монастырей, распространение пороков, порождаемых вынужденным celibатом, многочисленность духовных лиц, не имеющих ни образования, ни материального достатка;

— деятельность радикально настроенных критиков церкви, таких, как Уиклиф, Гус, Марсилиус, Оккам и гуманисты;

— и, наконец, ужасающее суеверие в народе, религиозная нервность зачастую в фантастически-апокалиптических формах, выхолащенная литургия и опутанное законами народное благочестие, ненависть к праздным монахам и клирикам, бедственное положение образованных слоев городского населения и отчаяние угнетенных крестьян в Германии...

Итак, налицо был глубочайший кризис средневековой теологии, церкви и общества и их неспособность его преодолеть.

Таким образом, все было готово для эпохальной смены парадигм. Но требовался еще кто-то, способный адекватно представить ту систему, что выступала кандидатом на роль новой парадигмы. В этом облике пророка эпохи предстал некий монах, Мартин Лютер\*, родившийся 10 ноября 1483 года в тюрингенском Эйслебене. Хотя Лютер, будучи молодым монахом и док-

\* Подлинная фамилия Лютера — Людер. Он стал именовать себя Лютером лишь с 1517 года. — *Прим. пер.*

тором теологии, считал себя не пророком, а, скорее, учителем церкви, ему удалось интуитивно и инспиративно уловить особые религиозные требования позднего средневековья. Он освободил от наслоений и примесей мощные позитивные силы, действующие в мистике, номинализме и народном благочестии, целенаправленно сконцентрировал в своей гениальной личности глубоко верующего человека все потерпевшие неудачу реформационные движения и выразил свою задачу в словах, наделенных неслыханной силой. Без Мартина Лютера не было бы Реформации в Германии!

## 2. ОСНОВНОЙ ВОПРОС: КАК ОПРАВДАТЬСЯ ПЕРЕД БОГОМ?

Когда же настал этот час перемен? Однажды во время сильной грозы с разрядами молний Лютер испытал острый приступ страха смерти. Это переживание наряду с постоянной боязнью оказаться неспособным оправдаться перед Христом на Страшном суде привели двадцатидвухлетнего Лютера в монастырь. Он «оставил мир» в 1505 году вопреки воле своего отца, трудившегося в каменоломне и на рудниках\*. Но в какой момент стремившийся к неуклонному исполнению всех правил и торжеству справедливости монах-августинец\*\* превратился в пламенного реформатора, провозгласив-

\* Отец Лютера, Ганс Людер, происходил из крестьян. В 1483 году он с семьей переселился в Эйслебен, где стал сначала горнорабочим, а затем горным мастером и совладельцем ряда шахт. — *Прим. пер.*

\*\* Лютер пострижен в монахи под именем брата Августина. Он вступил в орден августинцев, который возник в Италии в XIII веке, а в середине XVI века был причислен



шего принцип «sola fide», «одной лишь верой»? Историки до сих пор спорят о точном времени «реформаторского прорыва».

Но в любом случае бесспорно, что Мартин Лютер, получивший такое же схоластическое философское и теологическое образование, как до него Фома Аквинский, переживал глубокий жизненный кризис. Монашество не решило ни одной из его проблем, а многие, напротив, даже обострило. Ведь труды монашеского благочестия — общая молитва, месса, посты, исповедь, подвиги покаяния, — которыми Лютер как отшельник-августинец предавался с исключительным рвением, не могли избавить его от вопросов о том, что суждено его собственной душе — спасение или гибель. Благодаря внезапному интуитивному постижению милостивой справедливости Бога\* (если следовать его «собственно-му великому свидетельству» 1545 года) или, может быть, несколько более длительному процессу (если основываться на тщательном изучении его ранних сочинений) Лютер с его запуганной совестью пришел к новому пониманию оправдания грешников. И если дата «реформаторского прорыва» (который новейшие исследователи, выступая за «позднюю датировку», преимущественно относят к первой половине 1518 года)

к числу нищенствующих монашеских орденов. Устав августинцев предполагал строгое соблюдение многочисленных запретов и предписаний, в частности таких, как запрет на владение любым имуществом, обет бедности и обязанность жить на подаяния. — *Прим. пер.*

\* Это событие, происшедшее в 1512 году во время работы Лютера над комментарием к тексту Псалмов в башне виттенбергского монастыря, исследователи называют «Turmerlebnis» — «переживание, испытанное в башне», «башенное переживание». — *Прим. пер.*

еще нуждается в уточнении, то «реформаторский поворот» начался именно здесь<sup>2</sup>.

Таким образом, исходным пунктом реформаторских устремлений Лютера были не какие-либо недостатки церкви и вообще не проблема церкви, а *вопрос о спасении*: чего ждет человек от Бога, а Бог — от человека? Как может человек удостовериться в том, что он будет спасен Богом? Как грешный человек может правильно строить отношения со справедливым Богом? Когда он обретает *искупление* перед лицом Бога? Лютер нашел ответ прежде всего в Послании к римлянам апостола Павла\*: несмотря на все благочестие, человек сам по себе не может оказаться безгрешным перед Богом и получить оправдание. Только сам Бог прощает человеку грехи, причем независимо от его заслуг — по своей свободной благодати, выступая как милостивый Бог. Это — благодать, которую человек может узнать лишь в исполненной доверия вере! Из трех теологических добродетелей вера была для Лютера наиважнейшей, ибо именно в вере неправедный, грешный человек узнает Божью справедливость.

Теологически это имело решающее значение. Но одновременно возникло еще одно важное следствие. Исходя из нового понимания искупления, Лютер неизбежно пришел к новому пониманию *церкви*. Это означало — к радикальной критике учения и практики отступив-

<sup>2</sup> По этой проблеме см.: Pesch O. H. *Hinführung zu Luter*. Mainz, 1982. Kap. V.

\* Имеется в виду высказывание Павла о том, что Евангелие обладает спасающей силой: «оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему... В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: "праведный верою жив будет"» (Рим. 1: 16–17). К этому фрагменту примыкает текст из Послания к римлянам о сострадательной любви Бога к грешникам (Рим. 5: 8–10). — *Прим. пер.*

шей от Евангелия, обмирщенной и перегруженной законами церкви со всеми ее таинствами, иерархией и традициями. Но тем самым разве Лютер не порвал полностью с католической традицией? Разве его понимание того, как происходит отпущение грехов, изначально не было абсолютно не католическим? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно проследить существенную преемственную связь учения Лютера со всей предшествующей теологией, сохраняющуюся при всей его оппозиционности.

### 3. КАТОЛИЧЕСКИЙ ЛЮТЕР

С церковью и теологией предшествующих времен Лютера соединяет неразрывная связь с традицией именно в понимании оправдания грешников. Можно проследить четыре частично переплетающиеся линии исторической преемственности, каждая из которых имеет большое значение для лютеровского учения об искуплении. Кратко эти линии можно обозначить так: прежде всего, это католическое благочестие, которое Лютер узнал в монастыре, далее — средневековая мистика, затем — теология Августина и, наконец, — позднесредневековый номинализм в облике оккамизма.

1. *Католическое благочестие?* Следует признать: в монастыре именно традиционное католическое благочестие ввергло Лютера в кризис. Монашеский путь к совершенству на всю жизнь остался для него путем законнического накопления «добрых дел», порожденного желанием показать себя перед Богом с лучшей стороны, — путем, который привел его не к спокойной совести и внутренней уверенности, а к страху и сомнениям. И все же лучшее из католического благочестия Лютер,

пережив кризис, сохранил. Учение об искуплении во многом появилось благодаря тому, что от бесплодных раздумий о своем личном предопределении мятущегося монаха отвлек реформистски настроенный генеральный викарий ордена августинцев Иоганн фон Штаупиц. Именно он обратил внимание Лютера на Библию, на святую волю Господа и на образ Распятого, перед которым исчезли все страхи молодого монаха по поводу того, избран он лично или оставлен Богом.

2. *Средневековая мистика?* Следует признать: характерные для мистики пассажи пантеистического толка, как и присущая ей тенденция к стиранию границ между божественным и человеческим Лютеру были совершенно чужды. Однако, как известно, он был знаком с мистицизмом Дионисия Ареопагита и Бернара Клервоского. Даже более того, именно Лютер обнаружил мистический труд «Немецкая теология», с воодушевлением проштудировал его и в 1515–1516 годах опубликовал (полное издание было завершено в 1518 году). Мистического мыслителя Таулера он считал одним из величайших теологов и всемерно рекомендовал его другим. Несомненно, лютеровское чувство самоунижения, самоумаления, самоуничтожения перед Богом, который один лишь заслуживает такой чести, убежденность в том, что суетное благочестие «добрых дел» порождает лишь тщеславие и самодовольство и уводит прочь от Бога, наконец, вера в страдающего Христа, каким тот предстал перед Лютером в текстах Псалмов, — все эти идеи, существенные для его понимания искупления, традиционно были достоянием средневековой мистики.

3. *Теология Августина?* Следует признать: немалая доля вины в том кризисе, что пережил Лютер, принадлежит учению о предопределении и идее совершенной божественной любви, которые некогда развивал Авгу-

стин в борьбе с пелагианами. Лютер на протяжении всей своей жизни понимал благодать иначе, более личностно, чем Августин. И все же для лютеровского понимания искупления определяющее значение имеют положения о глубокой порочности греха, трактуемого как себялюбие и замкнутость человека на себе, и о всеисилии милости Божьей, с которыми Лютер познакомился преимущественно благодаря Августину. Тем самым он остался связанным с одним из основополагающих компонентов средневековой теологии, а именно, с теологией Августина, чью «Исповедь» и великие трактаты о Троице и граде Божьем он изучал еще студентом. Взгляды Августина доминировали и в ранней «доаристотелевской» схоластике, и в «высокой» схоластике Александра из Гэльса и Бонавентуры. Хотя и будучи оттеснены на задний план, они присутствовали в учении Фомы Аквинского и его школы и, несмотря ни на что, сохранили влияние в эпоху позднего средневековья. Преемственность прослеживается не только в тринитарном учении и в христологии, но и в теологии благодати, причем значительно большая, чем это осознавал сам Лютер. Он вдруг понял, что в тексте из Послания к римлянам о «правде Божьей» (1: 17), сыгравшем решающую роль в его «реформаторском прорыве», речь идет не о неумолимо выносящем приговор божественном правосудии, перед которым не может оправдаться ни один грешник, а о дарующей справедливости. Такая трактовка этого места из Писания была характерна не только для Августина, как полагал Лютер, но, как показали католические исследователи<sup>3</sup>, в значительной мере для всей средневековой теологии.

<sup>3</sup> См., например: Denifle H. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (R 1,17) und Justificatio. Mainz, 1905.

4. *Оккамизм?* Следует признать: в своем учении об искуплении Лютер наиболее резко реагирует на пелагианство позднефранцисканской оккамистской школы, присущее не только самому Оккаму, но и его великому последователю Габриелю Билю, а также ученику последнего Бартоломео Арнольди из Узингена, у которого учился сам Лютер. Тем не менее есть путь, ведущий от Оккама и Билия к лютеровскому учению об искуплении. Томизм делает большую ошибку, заклеив богословскую мысль позднего средневековья вообще и оккамизм (номинализм) в частности как разрушителей средневековой теологии. Однако столь же сильно заблуждаются протестантские исследователи Реформации, рассматривая теологию позднего средневековья лишь как мрачный фон, на котором особенно ярко сияет свет лютеровского учения об искуплении. Лютера нельзя рассматривать лишь с точки зрения его зависимости от Павла и Августина, как это принято в протестантском мире. Столь же необходимо проследить позитивную связь его взглядов с Оккамом и Билем: это относится, например, к определенным аспектам лютеровского понимания Бога (к идее абсолютного суверенитета Бога), его трактовке благодати как милостивого дара, его представления о человеке, которое базируется на постулате свободного божественного выбора, не имеющего ни малейшего основания в самом человеке.

Что следует из этой связи с традицией, идущей по четырем линиям? То, что для католиков невозможно целиком и полностью осуждать Лютера! Средневековая католическая традиция и великая теологическая доктрина Лютера имеют слишком много общего. Конечно, при этом нельзя упускать из виду специфически лютеровское! В чем оно заключается? Мы выясним это, обратившись к знаменитому спору об отпущении грехов.

#### 4. ИСКРА РЕФОРМАЦИИ

Сам по себе спор об отпущении грехов нельзя считать ни внутренней причиной, ни внешним, случайным поводом Реформации; скорее, он выступил в качестве катализатора, инициирующего фактора, который привел ее в движение. Должен ли, может ли, имеет ли право папа отпускать грехи? То есть гарантировать всем живущим и даже умершим (пребывающим в чистилище) частичное или полное искупление земных прегрешений, которое может потребовать от них Бог в качестве условия для вступления в жизнь вечную? В те времена это был не просто абстрактно-теологический, но и важнейший политический вопрос. Лютер поднял его в связи с беспрецедентной кампанией по отпущению грехов, которая по распоряжению папы Льва X проводилась в Германии с использованием всех пропагандистских средств. Целью кампании было обеспечить возведение в Риме базилики Святого Петра<sup>4</sup>. Главным комиссаром по продаже этих так называемых «отпуще-

<sup>4</sup> Римская курия оценила денежные поступления в немыслимую сумму — 50 000 золотых дукатов. Половину всех денег богатейший банкирский дом Фугтеров должен был передать Риму, другую половину — маркграфу Альбрехту Бранденбургскому. Последний в 23 года стал архиепископом Магдебурга (а также Хальберштадта), а затем и архиепископом Майнца. Деньги ему передавались для того, чтобы он мог уплатить долг Фугтерам, которые помогли ему купить у Рима разрешение отступить от правил вступления на архиепископский престол и проигнорировать установленный возрастной ценз и запрет совмещения должностей.

ний Святого Петра»\* был архиепископ Майнцский Альбрехт Бранденбургский.

Покаяние — что вообще означает покаяние? Ответ Лютера носит теологически радикальный характер. Для христианина покаяние не ограничивается лишь соответствующим таинством, оно должно пронизывать всю его жизнь! И самое важное: прощение вины — дело одного лишь Господа; папа в лучшем случае может своим дополнительным заявлением подтвердить, что какое-то прегрешение уже прощено Богом. Власть папы распространяется лишь на посюстороннюю жизнь и заканчивается в момент смерти. Возможность купить спасение души, приобретя дорогостоящие «бланки отпущения» ради осуществления мечты папы о роскошном соборе, — какое извращение великой идеи о свободной милости Бога к грешникам!

Но одновременно эта атака Лютера означала, что он одним ударом не только лишил все предприятие по отпущению грехов теологической легитимности, но и серьезно поколебал авторитет тех, кто в корыстных целях затеял эту торговлю, — папы и епископов. Лютер четко формулирует свою позицию в *95 тезисах*. Затем посылает их текст высшему сановнику епархии архиепископу Майнцскому Альбрехту и одновременно знакомит с ним академические круги. То, что именно 31 октября (или 1 ноября) он собственноручно прибил эти тезисы к воротам виттенбергской церкви, скорее всего, лишь легенда, восходящая к высказыванию Меланхтона. Меланхтон, самый способный и верный ученик Лю-

\* Еще в 1508 году папа Юлий II издал буллу, обещавшую полное отпущение грехов за пожертвования на постройку собора Святого Петра. — *Прим. пер.*



тера, в то время еще учился в университете в Тюбингене. Он сделал это заявление лишь после смерти Лютера<sup>5</sup>.

Но как к этому ни относиться, в любом случае можно сказать, что Лютер сначала вовсе не «дерзостно стремился к разрыву с церковью», а на самом деле «стал реформатором случайно», как пишет католический историк церкви Эрвин Изерло. Он справедливо замечает: «В любом случае, тем большая ответственность лежит на облеченных правами епископах того времени»<sup>6</sup>. Так же верно и то, что тезисы Лютера быстро распространились повсеместно и во многом благодаря ему самому. Он комментировал их в латинских «резолуциях»<sup>7</sup> и популяризировал их основные идеи в «Разговоре об отпущениях и милости»<sup>8</sup>, все более осознанно обращаясь непосредственно к народу на родном языке. В Германии и раньше бытовала глубокая неприязнь к практике продажи индульгенций и фискальной политике курии, теперь вылившаяся в бурю негодования.

<sup>5</sup> Ср.: Volz H. Martin Luther und dessen Vorgeschichte. Weimar, 1959; Iserloh E. Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende? // Trierer Theologische Zeitschrift. H. 70. 1969. S. 303–312; Iserloh E. Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. Münster, 1968; Iserloh E. Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1515–1525) // Iserloh E., Glazik J., Jedin H. Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation. Freiburg, 1967. S. 3–114 (bes. S. 49 f.).

<sup>6</sup> Таково мнение католического историка Реформации, см.: Iserloh E. Geschichte und Theologie der Reformation in Grundriß. Paderborn, 1980. S. 33.

<sup>7</sup> Luther M. Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518) // D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. I. Weimar, 1883. S. 522–628.

<sup>8</sup> Luther M. Ein Sermon von Ablass und Gnade (1517) // D. Martin Luthers Werke. Bd. I. S. 239–246.

Вскоре последовала реакция. В Риме был открыт процесс по обвинению в ереси, выдвинутому против Мартина Лютера архиепископом Майнцским и орденом доминиканцев\*. Осенью 1518 года Лютер был вызван на Аугсбургский сейм, где его на протяжении трех дней допрашивал папский легат кардинал Каетан, ведущий томист своего времени, который незадолго до этого завершил работу над первым в истории комментарием ко всей «Сумме теологии» Фомы Аквинского. Конечно, допрос не привел к соглашению сторон, и Каетан в итоге поставил упрямого монаха-августинца перед выбором: или отречение от своих взглядов, или арест и костер! Курфюрст Фридрих Саксонский просил передать Лютера ему, но тот тайно покинул Аугсбург.

Этот допрос в Аугсбурге был неожиданной встречей двух совершенно различных путей, двух разных «миров», двух различных мыслительных и языковых образцов, короче говоря, двух различных парадигм, которые олицетворяли собой реформатор Лютер, с одной стороны, и томист, папский легат Каетан, с другой. И результат этой встречи был соответствующим — абсолютность конфронтации, бесперспективность дебатов, недостижимость взаимопонимания. Реформаторскому призыву Лютера не желающие перемен церковные авторитеты, по сути, вынуждены были противопоставить только одно: требование капитулировать и подчиниться.

\* Основным обвинителем от доминиканцев выступил папский цензор и инквизитор Сильвестр Приерий, ставший единственным ученым теологом в комиссии, назначенной для разбора дела Лютера. Заседание комиссии должно было проходить в Риме, однако благодаря заступничеству курфюрста саксонского Фридриха Мудрого (об этом ходатайствовал и Виттенбергский университет) удалось добиться перенесения слушания дела Лютера в Германию. — Прим. пер.



ся учительскому авторитету папы и епископата. Вскоре вся нация вместе с Лютером оказалась перед до сих пор неслышанной альтернативой: *ревокация* и «*возврат*» к старому (к средневековой парадигме) или *конверсия*, «*обращение*» к новому (к реформаторско-евангелической парадигме). Возникла беспрецедентная поляризация, вскоре разделившая всю церковь на друзей и врагов Лютера. Для одних «Реформация» означала великую надежду на обновление церкви, для других — великое отпадение от папы и церкви.

Лютер, который ссылался на Евангелие, разум и свою совесть и потому не желал и не мог отречься, бежал из Аугсбурга и апеллировал к Вселенскому собору, прося защиты от папы. Но вместо того чтобы вникнуть в смысл реформаторских идей Лютера, церковные авторитеты попытались решить проблему теологически, дабы окончательно погасить пламя раздора. Летом 1519 года состоялся *Лейпцигский диспут*, длившийся более трех недель. Главным противником Лютера от католической церкви на этот раз выступил Иоганн Экк, который прибег к весьма искусной тактике. Вместо того чтобы обратиться к лютеровской критике церкви, он свел проблему к вопросу о примате и непогрешимости папы. Лютер действительно не желал более признавать примат папы священным и необходимым божественным установлением, считая его всего лишь положением человеческого права. Это была ловушка, и она захлопнулась, когда встал вопрос о *непогрешимости соборов*, в первую очередь Констанцского собора, осудившего Яна Гуса и приговорившего его к сожжению\*. Лютеру ничего не оставалось, как признать, что и собор может ошибаться, и в случае с Гусом Констанцкий собор ошибочно осудил ряд тезисов, которые вполне соответствуют Евангелию. Тем самым Лютер порывал с римской системой. Рим, не утруждая себя необходимостью разо-

браться в его требованиях реформы, теперь окончательно заклеил Лютера как еретика и публично провозгласил его скрытым гуситом. Со своей стороны, Лютер, который первоначально не отрицал, а лишь релятивизировал авторитет папы, епископата и соборов, доказывая их историческую относительность, полностью уверился в том, что его противники не способны и не заинтересованы в том, чтобы даже только помыслить о реформе церкви в духе Писания.

*Процесс по обвинению Лютера в ереси* шел к фатальному исходу. Сначала римская курия необычно долго откладывала решение в ожидании выборов нового императора\* (в это время саксонский курфюрст имел решающий голос), и только 15 июня 1520 года, спустя год после Лейпцигского диспута, взгляды Лютера были осуждены специальной папской буллой «*Exsurge Domine*»<sup>9</sup>. Это послание папы объявляет «еретическими» сорок одно утверждение Лютера, выбранное совершенно произвольно и без осмысления. Но этим дело не ограничивается. В послании содержится угроза отлучения Лютера от церкви и сожжения всех его трудов в том случае, если он в течение шестидесяти дней не одумается и не отречется от своих взглядов. Лютер не дождался теологической аргументации по существу дела. Вместо этого он получил возможность испытать на себе всю силу папской власти (комиссия, образованная для рас-

\* Германский император Максимилиан внезапно скончался 12 января 1519 года, и вызванное этим междоусобице (до вступления на престол его внука Карла V) обусловило первенствующую роль в Германии Фридриха Саксонского, симпатизировавшего Лютеру. — *Прим. пер.*

<sup>9</sup> См.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (1854) / Hrsg. von H. Denzinger. Freiburg, 1960. № 741–781. (Название буллы «*Exsurge Domine*» переводится как «Восстань, Господь». — *Прим. пер.*)

\* Это решение было принято в 1414 году. — *Прим. пер.*

смотрения его дела, почти без исключения состояла из одних лишь канонистов). Лютер ответил новой апелляцией к Вселенскому собору, поданной 17 ноября<sup>10</sup> (незадолго до этого то же самое, причем вопреки запрету папы на подачу апелляций, сделала Сорбонна). Все более склоняясь к тому, чтобы считать папу антихристом, поскольку тот претендовал на единственно возможное толкование Писания и отказывался от любых реформ, Лютер опубликовал направленный против первосвященника труд под заглавием «*Adversus execrabilem Antichristi bullam*», или «Против достойной проклятия буллы антихриста»<sup>11</sup>.

Кризисная ситуация достигла высшей степени драматизма. Когда Лютеру попал в руки печатный экземпляр буллы и он узнал о сожжении своих сочинений в Лувене и Кёльне по распоряжению нунция Алеандра, его ответом стало сенсационное действие. 10 декабря 1520 года в присутствии коллег по университету и студентов Лютер предал огню не только папскую буллу, но и книги по папистскому церковному праву (декреталии). Это было ярким символом отказа от признания римской юрисдикции и построенной на ней правовой системы, поскольку они осудили защищаемое им евангелическое учение. Для всей нации это стало предвес-

<sup>10</sup> См.: *Luther M. Apellatio D. Martini Lutheri ad Concilium a Leone X. denuo repetita et innovata* (1520) // *D. Martin Luthers Werke*. Bd. VII. S. 74–82 [*Luther M. D. Martin Luthers Appellation oder Berufung an ein christlich frei Concilium von dem Papst Leo und seinem unrecchten Frevel verneuert und repetiert*. (1520) // *D. Martin Luthers Werke*. Bd. VII. S. 83–90].

<sup>11</sup> *Luther M. Adversus execrabilem Antichristi bullam* (1520) // *D. Martin Luthers Werke*. Bd. VI. S. 595–612 [*Luther M. Wider die Bulle des Endchrishts* (1520) // *D. Martin Luthers Werke*. Bd. VI. S. 613–629].

тием бури. Рим незамедлительно, всего лишь через три недели, в начале января 1521 года, прислал буллу с отлучением Лютера от церкви («*Decet Romanum Pontificem*»). Хотя первоначально в Германии ее едва заметили, булла явилась символом того, что в «деле Лютера» жребий был брошен. И в этом ничего не смог изменить даже Вормсский сейм, состоявшийся в том же 1521 году, на который Лютера пригласил юный император Карл по настоянию дальновидного курфюрста Фридриха Мудрого.

## 5. РЕФОРМАТОРСКАЯ ПРОГРАММА

1520 год — начало «реформаторского прорыва» в церковно-политической сфере — для Мартина Лютера стал также годом «теологического прорыва». В этот год появились важнейшие труды реформатора, носившие программный характер. И если Лютер менее всего был целеустремленным строителем теологической системы, то более всего он был человеком, владеющим искусством теологических атак — адекватных ситуации, точно нацеленных и развернутых в полную силу.

— *Первый труд* этого года обращается к христианским общинам. Он носит не столько программный, сколько назидательный характер и написан на немецком языке. Речь идет об объемной проповеди «О добрых делах» (начало 1520 года)<sup>12</sup>. В теологическом плане это — фундаментальный труд, поскольку в нем Лютер рассматривает «свой» главный вопрос, являющийся вопросом о христианском бытии вообще: вопрос о *соотношении веры и «добрых дел»*, о глубинных мотивах

<sup>12</sup> *Luther M. Von den guten Werken* (1520) // *D. Martin Luthers Werke*. Bd. VI. S. 196–276.

веры и о том, каковы их практические последствия. Из десяти заповедей с очевидностью следует, что основой христианской экзистенции служит *вера*, почитающая лишь Бога. Только верой могут и должны порождаться затем «добрые дела».

— *Второй труд*, обращенный к императору, князьям и прочим дворянам, говорит о «gravamina», «тяготах» немецкой нации. Это — написанный народным языком страстный призыв к реформе церкви «К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния» (июнь 1520)<sup>13</sup>. Здесь Лютер ведет самую яростную из доселе существовавших атаку на систему папства. Эта система ставит заслон на пути церковной реформы, разбивающейся о три претензии Рима (о «романские стены»): курия заявляет, что, во-первых, духовная власть выше светской; во-вторых, папа является единственным, кто может правильно толковать Писание; в-третьих, только папа может созывать собор. Одновременно в двадцати восьми пунктах Лютер развивает довольно обширную, детально проработанную программу реформы. Первые двенадцать требований касаются преобразования папства: отказ от претензий на господство в церковной и светской жизни, независимость империи и самостоятельность немецкой церкви, прекращение всех видов куриального угнетения. Далее речь идет о реформе церковной и светской жизни вообще. Лютер говорит о монастырской жизни, celibate священников, отпущениях, панихидах, праздниках в честь святых, паломничествах, нищенствующим орденах, университетах, школах, заботе о бедных

<sup>13</sup> Luther M. An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520) // D. Martin Luthers Werke. Bd. VI. S. 381–469. (В русском переводе см.: Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния. Харьков, 1912. — *Прим. пер.*)

и отказе от роскоши. Уже в этом труде появляются программные высказывания о всеобщем священстве и церковной службе, в основе которой, по Лютеру, лежит уполномоченное общиной публичное призвание к осуществлению всеобщей священнической власти.

— *Третий труд*, «О вавилонском пленении церкви»<sup>14</sup>, появившийся в конце лета 1520 года, предназначался ученым и теологам и потому был написан на латыни и имел научный характер. Это чуть ли не единственное сочинение по систематической теологии, в котором мы видим Лютера-экзегета, посвящено проблеме таинств. Оно носило в высшей степени взрывоопасный характер, поскольку речь в нем шла, по сути дела, о фундаменте всей системы римского церковного права. Согласно Лютеру, таинства основываются на обетовании и свидетельстве самого Иисуса Христа. Если же при этом еще и учитывать традиционный критерий «установления самим Иисусом Христом», то останутся только два таинства, крещение и причастие, в лучшем случае три, если причислить к ним покаяние. Остальные же четыре (миропомазание, священство, брак, елеосвящение) являются благочестивыми, но все же не установленными лично Христом церковными обрядами. Лютер выдвигает множество практических предложений по проведению реформы в вопросах таинств и обрядов — от причастия вином для мирян до права на повторный брак невиновных в разводе.

— Осенью был опубликован *четвертый труд*, «О свободе христианина»<sup>15</sup>, развивающий идеи перво-

<sup>14</sup> Luther M. De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (1520) // D. Martin Luthers Werke. Bd. VI. S. 484–573.

<sup>15</sup> Luther M. M. Lutheri tractatus de libertate christiana (1520) // D. Martin Luthers Werke. Bd. VII. S. 49–73 [Luther M. Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520) // D. Martin Luthers Werke. Bd. VII. S. 12–38].

го труда и обобщающий лютеровское понимание искупления. Следуя тексту Первого послания к коринфянам (1 Кор. 9: 19)\*, Лютер формулирует суть своего учения в двух тезисах: «христианин есть свободный господин над всеми вещами и не подчинен никому» (это справедливо для веры, для «внутреннего» человека) и «христианин есть готовый к служению раб всех вещей и подчинен каждому» (это справедливо для «добрых дел», для «внешнего» человека)<sup>16</sup>. Именно вера превращает человека в свободную личность, способную служить своими делами другим людям.

В этих четырех трудах перед нами предстает та почва, на которой выросла Реформация. И теперь уже можно ответить на многие вопросы: о чем, собственно, говорит Мартин Лютер, что движет им во всех его писаниях, что послужило внутренним мотивом его протеста, его теологии и его политики.

## 6. ГЛАВНЫЙ ПОБУДИТЕЛЬНЫЙ МОТИВ РЕФОРМАЦИИ

Лютер оказал невероятно сильное воздействие на политику, послужив причиной большого взрыва. Однако он, по сути своей, был и оставался человеком веры, теологом, движимым экзистенциальной потребностью бороться за милость Божию перед лицом греховной испорченности человека. Мы были бы обречены на абсолютно поверхностное понимание Лютера, если бы полагали, что в его случае речь идет лишь о борьбе про-

\* Имеется в виду следующий стих: «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя...» — *Прим. пер.*

<sup>16</sup> См.: *Luther M. Von der Freiheit eines Christenmenschen*. S. 21.

тив неопикуемых церковных злоупотреблений, особенно против продажи индульгенций, и о стремлении к освобождению от папства. Нет, и личный реформаторский порыв Лютера, и его неимоверное детонирующее воздействие на историю имели истоком одно требование: возврат церкви к Евангелию Иисуса Христа, к той благой вести, которую Лютер столь живо воспринял в текстах *Священного Писания* и особенно апостола *Павла*. Конкретно это означает следующие (здесь-то и проявляются со всей отчетливостью существенные отличия от средневековой парадигмы):

— В противовес всем наслоившимся на протяжении столетий традициям, законам и авторитетам Лютер утверждает *примат Писания*, выдвигая принцип «одно лишь Писание» («*sola scriptura*»).

— В противовес всем тысячам святых и многим тысячам официальных посредников между Богом и человеком Лютер утверждает примат Христа, выдвигая принцип «один лишь Христос» («*solus Christus*»).

— В противовес всем предписанным церковью благочестивым религиозным подвигам и стараниям человека («добрым делам») с целью добиться спасения души Лютер утверждает *примат милости и веры*, выдвигая принципы «одной лишь благодатью» («*sola gratia*») — благодатью милостивого Бога, явившего ее в распятии и воскресении Иисуса Христа, и «одной лишь верой» («*sola fide*») — не обставленной никакими условиями верой человека в этого Бога и безусловного доверия к нему.

В то же время справедливо и следующее суждение: Лютер изначально настолько глубоко познал муки монаха, вызванные конфликтом со своей совестью, настолько одержимо стремился к обращению отдельно-го человека, что его теология искупления выходит далеко за пределы задачи достижения личностью душев-



ного мира. Теология искупления, скорее, служит фундаментом общественного воззвания к церкви, требующего проведения реформы в духе Евангелия, реформы, нацеленной не столько на новую формулировку учения, сколько на обновление всех сфер церковной жизни. Ибо налицо была религиозная церковная «фабрика», вклинившаяся между Богом и человеком, и налицо был папа, своею властью фактически поставивший себя на место Христа. В этих условиях радикальная критика папства была неизбежной. Но речь шла не о папе как личности, а о выпестованных и законодательно закрепленных Римом институциональных структурах и практике, явно противоречащих Евангелию.

Римская церковь, со своей стороны, полагала, что может быстро справиться с молодым впадшим в ересь монахом с дальних северных земель, либо вынудив его отречься от своих взглядов, либо отправив его с помощью государства на костер, подобно Гусу, Савонароле и сотням других «еретиков» и «ведьм». И поэтому, учитывая исторический контекст, нельзя сомневаться в том, что Рим несет главную долю ответственности за то, что диспут о правильном пути к спасению и практическом осмыслении Евангелия быстро перерос в принципиальный спор об авторитете в церкви и непогрешимости папы и соборов. Ведь в Риме — как, впрочем, и в среде немецкого епископата — в то время совершенно очевидно не хотели и не могли услышать этот призыв к покаянию и обращению, к осознанию ситуации и реформе. Да и что в то время вынудило бы изменить ситуацию? Для Рима, совершенно потрясенного этой «новой» вестью (и, кстати, занятого политическими раздорами в Италии, Турции и в самом папском государстве), слишком многое было поставлено на карту: и даже не столько потребность курии в огромных денежных средствах для возведения собора Святого Петра, удовлет-

ворению которой должны были служить все эти поборы и продажи индульгенций, сколько прежде всего принцип «в конце концов, Рим всегда прав» и вместе с ним вся средневековая римско-католическая парадигма.

Так думал и воспитанный в строго католическом духе испанский Габсбург — император Карл V, едва достигший двадцати одного года. Именно он восседал перед Лютером в судейском кресле во время знаменательного собрания 18 апреля 1521 года на сейме в Вормсе — первом сейме, проводившемся на немецкой земле в его правление. Это было собрание, на котором Лютер как профессор теологии явил неподражаемое богословское мужество перед императором и высшими сановниками империи: несмотря на огромное давление, он, апеллируя к Писанию, разуму и собственной совести, не отступил ни от своих убеждений, ни от своего взгляда на веру<sup>17</sup>.

Что же именно поставил на кон Лютер, недвусмысленно дал понять Карл V. На следующий день император велел объявить на немецком языке о своей личной безусловной приверженности традициям католической церкви. Одновременно последовало заявление о том, что при всем уважении к охранной грамоте, выданной ответчику, император все же безотлагательно примет меры против Лютера как закоренелого язычника. 26 мая в Вормсском эдикте\* Карл V огласил имперский при-

<sup>17</sup> См.: Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms (1521) // D. Martin Luthers Werke. Bd. VII. S. 814–887. Знаменитую фразу «На том стою и не могу иначе» нельзя считать аутентичной.

\* Декрет об опале Лютера, известный под названием «Вормсский эдикт», был написан папским нунцием. Карл представил его сейму 25 мая, когда не только Лютера, но и разделяющих его позиции князей (в том числе Фридриха Мудрого) и расположенных к реформатору сановников



говор Лютеру и его сторонникам. Все сочинения Лютера подлежали сожжению. Для всех значительных религиозных публикаций в Германии вводилась обязательная епископская цензура.

Поскольку самому Лютеру угрожала большая опасность\*, курфюрст Фридрих Мудрый помог ему спрятаться в Вартбурге. Лютер жил там под именем «юнкера Йорга»\*\*, и за десять месяцев наряду с другими трудами закончил свой (сделанный на основе греко-латинского издания Эразма\*\*\*) перевод Нового Заве-

уже не было в Вормсе. Эдикт был помечен задним числом (8 мая) с очевидной целью убедить народ в единодушном осуждении Лютера всеми светскими и духовными государствами. — *Прим. пер.*

\* Вормским эдиктом всему немецкому населению предписывалось «не давать вышеуказанному Лютеру ни постоя, ни приюта, ни пищи, ни питья, ни лекарства», а также требовалось, чтобы «сочинений Мартина Лютера никто не продавал, не покупал, не читал, не держал в доме, не переписывал, не печатал и не давал печатать другим» (цит. по: Соловьев Э. Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 102). Благодаря этому эдикту папская булла об отлучении Лютера, которую до сих пор игнорировали, приобрела государственную поддержку и получила реальную силу. Теперь каждый верный подданный императора и добрый католик, встретив Лютера, был обязан схватить его и передать в руки властей. Опала распространялась также на последователей, друзей и покровителей еретика. — *Прим. пер.*

\*\* По другим источникам, Лютер прятался под именем «юнкера Георга». — *Прим. пер.*

\*\*\* В начале XVI века существовало четырнадцать верхненемецких, четыре нижненемецких и четыре нидерландских относительно полных изданий Священного Писания

та — выдающийся образец превосходного немецкого языка. Итак, Библия должна была стать основой как евангелического благочестия, так и новой жизни христианской общины. И эта реформаторская парадигма Лютера, целиком и полностью построенная на Библии, должна была явить подлинную, великую альтернативу всеобщей констелляции средневекового римско-католического мира.

## 7. РЕФОРМАТОРСКАЯ ПАРАДИГМА

Возврат к Евангелию на основе протеста против ошибочных тенденций и установлений традиционной церкви и теологии знаменует возникновение новой реформаторской, а точнее, протестантско-евангелической парадигмы церкви и теологии. Лютеровское новое понимание Евангелия и его совершенно новая оценка роли учения об искуплении фактически привели к появлению новой ориентации всей теологии и образованию новой структуры церкви: это была смена парадигм

на немецком языке. Лютер для своего перевода воспользовался не этими переводами, представлявшими собой «кальку» с канонизированного латинского перевода (Вульгаты), а греко-латинским изданием Нового Завета Эразма Роттердамского, в котором тот сверил текст Вульгаты с греческим вариантом и снабдил его обширными комментариями. Это издание использовалось не только Лютером, в дальнейшем оно легло в основу научной экзегезы и критического анализа текста Священного Писания. При подготовке к изданию своего перевода Библии Лютер использовал также пятиязычное издание псалмов Лефевра, комментарии профессора Сорбонны Николая из Лиры и труды Иоганна Рейхлина. — *Прим. пер.*

excellence<sup>18\*</sup>. В теологии и церкви тоже иногда происходят *парадигмальные процессы перемен* — не только на микро- и мезоуровне, ограниченных отдельными вопросами или трактатами, но и на макроуровне. Подобно тому как это было при переходе от геоцентризма к гелиоцентризму, при замене средневековой теологии на реформаторскую также можно увидеть, что:

— прежде бесспорные и вызывающие доверие понятия изменились (например, искупление, благодать, вера, закон и Евангелие) или же были отброшены как бесполезные (аристотелевские термины — субстанция и акциденция, материя и форма, акт и потенция);

— нормы и критерии, определяющие позволительность постановки и пути решения конкретных проблем (Священное Писание, соборы, декреты папы, разум, совесть), сместились;

— все теории и методы схоластики (как, например, гилеморфистское учение о таинствах или спекулятивно-дедуктивный подход) оказались поколеблены.

В то время для очень многих клириков и мирян решающим фактором привлекательности новой парадигмы не в последнюю очередь оказались ее язык и стиль. Многие с самого начала были решительно очарованы внутренней *согласованностью*, исходной *ясностью* и душепопечительной *действительностью* ответов Лютера, новой простотой и творческой силой слова лютеровской теологии. К тому же существенными факто-

<sup>18</sup> Ср.: Pfürtner S. Die Paradigmen von Thomas von Aquin und Martin Luther. Bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel? // Theologie — wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma / Hrsg. von H. Küng, D. Tracy. Gütersloh, 1984. S. 168–192.

\* Par excellence (франц.) — букв. «превосходный», «по преимуществу», здесь — «в чистом виде». — *Прим. пер.*

рами, способствовавшими быстрой популяризацией и распространению альтернативной констелляции, оказались книгопечатание, поток проповедей и листовок, а также церковные песнопения на немецком языке\*.

Так, изменилась и принятая ранее в теологии и церкви модель истолкования со всем комплексом различных понятий, методов, проблемных полей и способов решения. Подобно астрономам после Коперника и Галилея, теологи после Лютера также обрели совершенно *иное видение*: видение в контексте иной макромоде-ли. Это означает, что теперь стали воспринимать нечто такое, чего раньше не видели, и по возможности стали игнорировать кое-что из того, что ранее учитывали. Новое, предложенное Мартином Лютером понимание слова и веры, справедливости Бога и искупления грехов человека, посредничества Иисуса Христа и всеобщего священства вылилось в *новую*, потрясшую все основы общетеологическую *библейско-христоцентричную концепцию*. Отталкиваясь от вновь открытой им вести Павла об искуплении грехов, Лютер вывел:

— новое понимание *Бога*: теперь это был не абстрактный Бог «в себе», а совершенно конкретный милостивый Бог «для нас»;

— новое понимание *человека*: человек, обладающий верой, рассматривался теперь как «одновременно праведный и грешный»;

— новое понимание *церкви*: церковь теперь понималась не как бюрократический аппарат власти и фи-

\* В 1527 году Лютер написал хорал по Псалму 46 «Ein feste Burg ist unser Gott» («Господь — наш надежный оплот», в русском синодальном переводе это Псалом 45 «Бог нам прибежище и сила»), который стал боевым гимном Реформации. — *Прим. пер.*

нансовый институт, а вновь как община верующих, основанная на священстве всех верующих;

— новое понимание *тайнств*: они теперь выступали не в качестве квазимеханически воздействующих ритуалов, а как обетования Христа и знак веры.

Западное христианство оказалось в безвыходной ситуации. Для всех, придерживающихся римско-католических традиций, Реформация означала отпадение от истинной формы христианства, а для евангелически настроенных, напротив, восстановление его первоначальной формы. Последние с радостью отринули средневековую парадигму христианства. Рим был еще в силах подвергнуть отлучению реформатора Лютера, но он уже более не мог остановить быстро распространяющееся и возбуждающее всю Европу реформаторское движение, проходившее под лозунгами радикального преобразования церковной жизни в соответствии с Евангелием. Вскоре новая, реформаторская констелляция теологии и церкви прочно утвердилась. С 1525 года Реформация победила во многих немецких землях, а после неудачной попытки примирения на Аугсбургском сейме 1530 года («*Confessio Augustana*»\*) был образо-

\* «*Confessio Augustana*» (лат.) — «Аугсбургское исповедание веры», изложение вероучительных принципов сторонников Реформации, составленное Филиппом Меланктоном и представленное ими императору Карлу V на Аугсбургском сейме. Попытки достичь компромисса не увенчались успехом, несмотря на изначальную готовность протестантов идти на уступки. Причины этой неудачи кроются в жесткости позиции католиков и личном противодействии примирению с ними Лютера, который, хотя сам и не мог присутствовать на Аугсбургском сейме из-за опалы, тем не менее всеми силами старался повлиять на ход переговоров и на позицию своей партии. — *Прим. пер.*

ван Шмалькальденский союз немецких протестантских князей\*, связавший воедино лютеровскую Реформацию и политическую власть.

Таким образом, стало ясно: к великому церковному расколу между Востоком и Западом на самом Западе добавился ничуть не менее значимый («*grosso modo*») раскол между Севером и Югом. Это было важнейшее событие всемирно-исторического значения, имевшее самые серьезные последствия для государства и общества, для экономики, науки и культуры, причем последствия весьма неоднозначные, сказавшиеся повсюду — вплоть до Северной и Южной Америки, на которых здесь не место останавливаться подробно.

Прошло очень много времени, почти четыреста пятьдесят лет, пока католики и протестанты смогли покинуть свои прежние боевые позиции и двинуться навстречу друг другу. Сегодня актуальны вопросы: Разве церквям наших дней все еще не удалось достичь согласия по старым спорным вопросам, выдвинутым Лютером? Как вообще они могут, наконец, объединиться? Каким мерилom должны они мерить свое единство?

\* Император Карл V, решивший урегулировать ситуацию в Германии, в 1529 году стал настаивать на выполнении «Вормсского эдикта». Большинство имперских сановников и князей решили подчиниться его требованию. Большинство, состоявшее из пяти князей и четырнадцати имперских городов, составили протест против их решения, заявив, что в делах веры недопустимо принятие решений по результатам голосования, оно возможно лишь по внушению совести. Их и стали называть «протестантами». В начале 1531 года в ответ на угрозы Карла принудить их к повиновению силой протестантские князья заключили в Шмалькальдене союз с целью взаимной обороны на случай нападения имперских войск. — *Прим. пер.*

## 8. КРИТЕРИЙ ТЕОЛОГИИ

Мы уже видели, что средневековое понимание искупления нельзя считать просто неевангелическим, а лютеровское — просто некаатолическим. Оба подхода нуждаются в дифференцированной оценке, учитывающей все нюансы. И эта учитывающая нюансы дифференцированная оценка не приведет к их гармонизации, а укажет разрывы в их преемственности, то есть существенно новое, привнесенное лютеровским подходом.

Ответственное *теологическое* рассмотрение проблемы, которое должно быть осуществлено в первую очередь не историком церкви, а специалистом по систематической теологии, не может ограничиться только «каатолическим» Лютером — как если бы он еще оставался или уже стал приверженцем католических взглядов<sup>19</sup>. Оно должно коснуться и *Лютера-реформатора*, который вместе с Павлом и Августином выступал против схоластики в целом и аристотелизма в особенности. Как раз собственно реформаторское учение Лютера заслуживает не только осмысления его историко-церковных, историко-теологических и личностных предпосылок, но и того, чтобы быть серьезно воспринятым чисто теологически.

А каковы *критерии*? Этот основополагающий вопрос католические историки церкви, к сожалению, редко ставят сознательно. Они также зачастую не высказывают суждений, содержащих оценки теологии Лютера с исторической или догматической точки зрения. В качестве критерия оценки они чаще всего принима-

<sup>19</sup> Это уже давно высказал О. Г. Пеш, критикуя школу Й. Лорнца (а также подход Г. Йедина), см.: *Pesch O. H. Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung // Lutherische Rundschau. 1966. № 16. S. 392–406.*

ют решения Триентского собора, игнорируя фундаментальные теологические недостатки последнего (как специалист по истории соборов Губерт Йедин), или теологические положения высокой схоластики, не анализируя, насколько они сами являются католическими (как католический историк Реформации Йозеф Лорнтц), или подходы греческой и латинской патристики, явно не замечая дистанции, существующей между ней и Писанием (как французские теологи).

В связи с этим следует сказать: тот, кто не желает откладывать в долгий ящик *теологическую* оценку, не может избежать тщательного *экзегетического* анализа теологии Лютера и особенно его понимания искупления. Лютеровское учение об искуплении, его понимание таинств, вся его теология и ее детонирующее всемирно-историческое воздействие, как нам кажется, основаны на одном — на возврате церкви и ее теологии к благой вести Иисуса Христа в том виде, как она первоначально была засвидетельствована в Священном Писании. Можно ли вообще обоснованно судить о Лютере, если уклоняться — будь то по причине поверхностности подходов, из соображений удобства или по неспособности — от борьбы именно на этой арене, где в конце концов будет приниматься основное решение о расколе и объединении церквей?

Нет, неосхоластическая школьная теология, Триент, высокая схоластика, патристика — все они могут выступать лишь в качестве вторичных критериев по отношению к *первичному, основополагающему и постоянно сохраняющему обязательную силу критерию*. Этим первичным критерием служит *Писание*, изначальная христианская весть, на которую ссылаются как греческие и латинские отцы церкви, так и средневековые теологи, как авторитеты Триента, так и представители



неосхоластической теологии, и перед которой, конечно, должен держать ответ и сам Лютер. Это означает: решающее значение имеет не то, присутствовало ли уже в какой-либо форме то или иное высказывание Лютера у одного из пап, у Фомы Аквинского, у Бернара Клервоского или у Августина, а то, опирается ли это высказывание на первоначальную христианскую весть, которая представляет собой непреходящую ценность для всех церковных традиций последующего времени, в том числе и для соборов.

## 9. В ЧЕМ СЛЕДУЕТ ПРИЗНАТЬ ПРАВОТУ ЛЮТЕРА

Опирается ли Лютер на Новый Завет, выдвигая свой главный принцип? Я осмелюсь дать ответ, подтверждаемый моими прежними работами, посвященными учению об искуплении<sup>20</sup>: в своих основополагающих высказываниях о событии искупления, в принципах «одной лишь благодатью», «одной лишь верой», «одновременно праведного и грешного человека» Лютер опирается на Новый Завет, особенно на Павла, самым существенным образом повлиявшего на лютеровское учение об искуплении. Я поясню это очень кратко, обратившись лишь к основным понятиям:

<sup>20</sup> См.: *Küng H. Rechtvertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln, 1957* (новое издание этой книги с другим предисловием вышло в 1986 году в Мюнхене); *Küng H. Katholische Besinnung aufs Luthers Rechtfertigungslehre heute // Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967. München, 1967. S. 449–468.*

— Согласно Новому Завету, «искупление» действительно есть не психологически понимаемый процесс, разыгрывающийся в человеческом субъекте и имеющий сверхъестественное происхождение, а приговор Бога, в котором Бог не засчитывает безбожному человеку его вину, а объявляет его праведным во Христе и тем самым действительно делает его оправданным.

— Согласно Новому Завету, «благодать» есть не качество или предрасположенность души, не ряд различных квазипсихических сущностей, постепенно вливаемых в субстанцию и способности души, а живая благосклонность и милость Бога, Его личное отношение, действительно влияющее на человека и преображающее его именно так, как это было явлено в Иисусе Христе.

— Согласно Новому Завету, «вера» есть не интеллектуальное «принятие достоверности» различных истин, а доверительная самоотдача всего человека Богу, который оправдывает его по одной лишь своей милости — не благодаря его нравственным достижениям, а лишь на основе его веры. И эту веру он получает возможность проявить в действенной любви к ближнему — как праведный и одновременно все же вновь и вновь («simul») обнаруживающий свою греховность человек, который, постоянно нуждаясь в прощении, лишь находится на пути к совершенству.

Таким образом, католическая теология сегодня может более беспристрастно, чем несколько десятилетий назад принять к сведению результаты анализа Писания, а вместе с тем и учение Лютера. Во-первых, потому что католическая экзегеза добилась ощутимых успехов. Во-вторых, потому что благодаря II Ватиканскому собору всем стала очевидна историческая обусловленность Триентского собора и его формулировок. В-третьих, потому что антиэкуменистская неосхоластическая школьная теология, повсеместно господствовавшая



в период между соборами\*, на II Ватиканском соборе ясно продемонстрировала свою неспособность решить новые проблемы современности. В-четвертых, потому что изменившаяся со времен II Ватиканского собора общая атмосфера привела к появлению в вопросах экуменического взаимопонимания таких важнейших возможностей, о которых прежде и помыслить нельзя было. В-пятых, потому что дискуссия, ведущаяся в последние годы вокруг проблемы искупления, хотя и обнаружила значительные различия в интерпретации учения об искуплении евангелистами и католиками, но различия не настолько непреодолимые, чтобы в современную эпоху служить основой раскола церквей. Тот факт, что сегодня учение об искуплении более не выступает в роли фактора, разделяющего церкви, обе стороны подтвердили во многих официальных согласительных документах<sup>21</sup>.

Все это, конечно же, не означает, что между паулинистским и лютеровским учениями об искуплении не было различий, они имели место хотя бы из-за разных исходных позиций. Сами исследователи-евангелисты установили множество таких различий, например,

\* Имеется в виду время, прошедшее между закрытием I Ватиканского собора и началом работы II Ватиканского собора, то есть с 1870 по 1962 год. — *Прим. пер.*

<sup>21</sup> Впервые подтверждение того, что учение об искуплении теперь не является разделяющим церкви, встречается в согласительном документе Всемирного лютеранского союза и римского Секретариата по содействию объединению христиан от 1972 года «Евангелие и церковь» (так называемом «Мальтийском докладе»), см.: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gehrache auf Weltebene 1932–1982 / Hrsg. von H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer. Paderborn, 1983. S. 248–271 (bes. № 26–30).*

слишком индивидуалистичную направленность Лютера. Это также не означает, что для некоторых положений лютеровского учения об искуплении не характерны *односторонность и преувеличения*. Ряд формулировок «*solum*» («только лишь»), как и идеи, изложенные в трудах типа «*De servo arbitrio*»\* или «О добрых делах», были и остаются ошибочными и нуждаются в дополнениях или изменении. Но основополагающий подход нельзя назвать ошибочным! Этот подход был правильным, и его осуществление — несмотря на ряд недостатков и некоторую односторонность — тоже. Сложности и проблемы возникают в связи с последовавшими за этим выводами, прежде всего касающимися понимания церкви, церковных должностей, таинств, — тех вопросов, которые сегодня уже во многом решены теоретически и ожидают практической реализации этих решений.

Поэтому верно следующее. Насколько отрядным является сегодня признание даже Римом того, что учение об искуплении в абстрактно-теологическом плане уже не может служить причиной разделения церквей, настолько мало это может свидетельствовать о готовности Рима согласиться с выводами Лютера относительно структуры церкви. Современная духовная, но не соответствующая духовности диктатура Рима вновь насмехается над реформаторскими и истинно католическими устремлениями, направленными на отказ от

\* «*De servo arbitrio*» — «О рабстве воле» (1525), работа, написанная Лютером в качестве ответа Эразму Роттердамскому, выступившему против него в 1524 году с сочинением «*De libero arbitrio*» (в русском переводе см.: *Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986).* — *Прим. пер.*

принципа «папа выше Писания». Рим все еще не обладает достаточным пониманием того, чего хотел исходивший из Евангелия Лютер.

Но — вот очередной контрапункт! — при всем согласии с великой лютеровской главной истиной, соответствующей Евангелию, разве можно отрицать, что результаты лютеровской Реформации абсолютно неоднозначны и носят двойственный характер?

## 10. НЕОДНОЗНАЧНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ЛЮТЕРОВСКОЙ РЕФОРМАЦИИ

Лютеровское движение разворачивалось очень быстро и мощно распространилось не только в Германии, но и за ее пределами — в Ливонии, Швеции, Финляндии, Дании и Норвегии. Одновременно с событиями в Германии укрепляли свои позиции реформаторские силы в Швейцарии, стремившейся к отделению от империи уже с середины XV века. Эта самобытная, более радикальная форма Реформации, у истоков которой стояли Ульрих Цвингли и несколько позже Жан Кальвин, выработала представление о церкви, которому суждено было сыграть куда более важную роль в истории Старого и Нового Света, чем лютеранству. Сам Лютер тем не менее в двадцатые и тридцатые годы был вынужден прилагать массу усилий, чтобы внутренне укрепить реформаторское движение в Германии.

Германия раскололась на два конфессиональных лагеря. В то же время перед лицом угрозы для империи со стороны турок, в 1526 году разгромивших венгерскую армию в битве при Мохаче и в 1529 году дошедших до Вены, даже Лютер вынужден был решать, что представляет собой большую опасность для христианства — папская власть или исламское господство: и папизм,

и ислам он считал законническими религиями, ориентированными на благочестивые дела. Да и будущее самой реформаторской церкви виделось Лютеру на закате его дней не столь радужным, как в год «великого прорыва». Несмотря на то что Лютер неустанно трудился вплоть до самой смерти, в последние годы жизни, омраченные болезнями, его наряду с апокалиптическим страхом перед концом света все более одолевала мрачность, тоска, маниакальная депрессия и духовные терзания. Этот растущий пессимизм по отношению к миру и человеку имел под собой не только психологические и медицинские, но и фактические основания. Великие разочарования не обошли его стороной.

С одной стороны, первоначальное *реформаторское воодушевление* вскоре *растаяло без следа*. Все сферы общественной жизни пришли в упадок. Многие люди, еще не созревшие для «свободы христианина», с крахом римской системы утратили всякую опору в церкви. Даже в самом лютеровском лагере многие задавали себе вопрос, действительно ли благодаря Реформации человеку стало намного лучше. Да и обеднения искусства (за исключением музыки) нельзя было не заметить.

С другой стороны, Реформация натолкнулась на *растущее политическое сопротивление*. В тридцатые годы, после безрезультатно окончившегося в 1530 году Аугсбургского сейма (когда император отклонил разработанное Меланхтоном примирительное «Аугсбургское исповедание веры»), реформаторскому движению удалось не только достичь консолидации на прежде завоеванных территориях, но и распространить свое влияние на другие области от Вюртемберга до Бранденбурга. Но в сороковые годы императору Карлу V, который под давлением внешнеполитических обстоятельств постоянно возобновлял попытки выступить в качестве посредника во внутривосточных делах, удалось за-

вершить войны с Турцией и Францией. И когда лютеране отказались принять участие в Триентском соборе из-за того, что он проводился под руководством папы (в 1545 году Лютер написал сочинение «Против римского папства, учрежденного дьяволом»<sup>22</sup>), император считал себя, наконец, достаточно сильным, чтобы решиться на военное противостояние с могущественным Шмалькальденским союзом протестантов. В этих первых религиозных войнах 1546–1547 годов (Шмалькальденских войнах) протестантские силы были разбиты, и казалось, что полное восстановление римско-католических порядков (с уступками только относительно браков духовенства и причащения мирян вином) — дело времени. И лишь переход в другой лагерь хитрого Морица Саксонского\* спас протестантизм от гибели. Мориц вступил в тайное соглашение с Францией и в 1552 году неожиданно напал на Карла V, вынудив его бежать из своей резиденции в Инсбруке. Это привело

<sup>22</sup> *Luther M. Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet* (1545) // D. Martin Luthers Werke. Bd. LIV. S. 195–299.

\* Мориц, герцог Саксонии, был лютеранином. Поскольку император объявил, что ведет войну против Шмалькальденского союза не по религиозным, а по политическим мотивам, Мориц выступил на его стороне. В 1547 году удар, нанесенный им в тыл шмалькальденцам, привел к их полному разгрому, имперские войска заняли Виттенберг, главные вожди союза оказались в плену, сам союз был распущен. После победы Карл V стал вынуждать немецких лютеран к отречению от их веры, что вызвало взрыв недовольства в стране. Мориц Саксонский круто изменил свою политику и возглавил антиабсбургские силы. Он получил поддержку и финансовую помощь от Франции в обмен на согласие не препятствовать занятию Францией Лотарингии. — *Прим. пер.*

к прекращению работы Триентского собора. Конфессиональное разделение Германии на территории, где верили «по-старому», и области, признающие «Аугсбургское исповедание веры», в конце концов было закреплено Аугсбургским религиозным миром, заключенным в 1555 году. С тех пор не то чтобы была признана свобода религии, скорее вступил в свои права принцип «*cuius regio, eius religio*», «чья власть, того и вера». Не принадлежавшие к одной из двух «религий» остались вне рамок соглашения.

Итак, вдобавок ко всему сам протестантский лагерь не смог сохранить единства. Очень скоро протестантизм в Германии оказался расколот на «левое» и «правое» течения Реформации.

## 11. РАСКОЛ РЕФОРМАЦИИ

Лютер вызвал духов и от некоторых из них смог избавиться только насильственным путем. Это были духи «*пророчествования*»\*, определенно вскормленные молоком средневековья, но лишь с выступлением Лютера повсеместно получившие поддержку. Именем Лютера начали призывать к борьбе за конкретные интересы и отдельные требования, число которых не-

\* «Небесными пророками» (или «небесными мечтателями», «*Schwärmer*») Лютер называл радикальных реформаторов. В теологии они были близки к спиритуализму и мистицизму, ставя выше Писания внутреннее откровение, совершающееся в душе осененных Святым Духом лиц. На практике занимали революционно-коммунистические позиции, призывая к немедленному насильственному низвержению католических церковных институтов и установлению «евангельских» порядков. — *Прим. пер.*

престанно множилось. Вскоре Лютер обнаружил, что ему противостоит еще один, «левый» лагерь. Для дела реформ, за которое ратовал Лютер, «левые» противники (вспомним смуту «небесных пророков», беспорядки и уничтожение икон, имевшие место уже в 1522 году в его родном Виттенберге!) представляли столь же большую опасность, сколь и «правые», ориентирующиеся на Рим традиционалисты. Если «паписты» апеллировали к римской системе, то «пророки» зачастую выступали с позиций фанатичного религиозного субъективизма, обосновывая свое вдохновение ссылками на непосредственное откровение и познание Духа, лично пережитое ими (на «внутренний голос» и «внутренний свет»). В проповеди священника Томаса Мюнцера, главного

\* В конце 1521 года в Виттенберге группа радикально настроенных реформаторов во главе с профессором Виттенбергского университета Карлштадтом спровоцировала беспорядки, призывая к отмене католической обеды, уничтожению икон и распятий, роспуску монастырей. Под влиянием их проповедей толпы людей врывались в церкви, останавливали богослужение и подвергали надругательствам иконы; многие монахи покинули монастыри. Для прекращения бесчинств потребовалось личное вмешательство Лютера, в декабре тайно прибывшего из Вартбурга на несколько дней, чтобы сдерживать чрезмерно усердствующих новаторов. В марте 1522 года волнения вспыхнули вновь. На этот раз смуту вызвала проповедь двух явившихся в Виттенберг суконщиков из саксонского города Цвиккау, требовавших полного разрыва с католицизмом и повторного крещения (впоследствии их сторонники получили название анабаптистов, или перекрещенцев). И на этот раз успокоить город удалось лишь самому Лютеру, вновь вернувшемуся в Виттенберг. Он в течение восьми дней выступал с проповедью, обличая «цвиккауских пророков» и осуждая беспорядки. — *Прим. пер.*

агитатора из этих «пророков» и самого серьезного конкурента Лютера, реформаторские и социал-революционные идеи сплелись воедино. Его программными требованиями были проведение Реформации с применением силы, а если необходимо, то и без оглядки на существующие законы, и установление тысячелетнего царства Христова на земле!

Но в политике, и это совершенно очевидно, Лютер был привержен взгляду «сверху», за что его подвергали жесточайшей критике многие радикалы — начиная с Томаса Мюнцера и кончая Фридрихом Энгельсом и Эрнстом Блохом. И потому *Лютер не был готов* к тому, чтобы из своего радикального требования свободы христианина *сделать столь же радикальные социальные выводы* и с подобающей прямоотой поддержать справедливые требования, выдвигаемые против князей и дворян крестьянами (которые, не имея ничьей поддержки, испытывали все большее угнетение и угрозу для жизни). Разве — при всех недостойных эксцессах — не было целиком и полностью разумных и справедливых требований крестьян? Или все они — не более чем ложное понимание Евангелия и злоупотребление им? Даже Лютер не мог отрицать бедственного положения крестьян в экономическом и правовом отношениях. План Реформации ни в коей мере не был изначально несбыточным. Почему? Да потому, что демократическая организация швейцарской «общины присягающих»\*,

\* Речь идет о церковной организации, установленной в Женеве Кальвином и предусматривающей принесение присяги на всех уровнях. Все граждане должны были присягать в соблюдении формулы новой реформаторской веры. Играющие главенствующую роль в руководстве общиной проповедники — «слуги божественного слова», которые должны были «возвещать слово Божие, учить,



представлявшаяся южнонемецким крестьянам идеалом нового порядка, вполне могла стать реализуемой моделью! Но Лютеру, видевшему лишь тюрингенскую перспективу\* и окончательно утвердившемуся в своих консервативных взглядах, все это было чуждо. Испуганный известиями о чудовищных злодеяниях, творимых в ходе крестьянских восстаний, он роковым для себя образом встал на сторону власть предержащих и оправдал жестокое подавление крестьянского бунта.

увещевать народ, раздавать причастие и вместе со старейшинами налагать церковные наказания» (цит. по: *Пороховская Б. Д. Жан Кальвин // Ян Гус. Лютер. Кальвин. Цвингли. Патриарх Никон: Биографические повествования / Сост., общ. ред. Н. Ф. Болдырева. Челябинск, 1998. С. 269*) — должны были приносить присягу в ревностном исполнении своих духовных обязанностей и в соблюдении гражданских законов. Все шесть городских проповедников вместе с двенадцатью мирянами-старейшинами образовывали консисторию, наделенную всей полнотой контролирующей и судебной власти. Члены консистории давали присягу в том, что будут преследовать богохульство, идолопоклонство, безразличность и все, что противоречит реформаторскому учению. — *Прим. пер.*

\* Тюрингия находилась в эпицентре Крестьянской войны. В этом регионе были особенно сильны позиции Т. Мюнцера, пытавшегося создать там общегерманский революционный центр. По призыву Мюнцера все его сторонники собрались у Франкенхаузена и образовали военный лагерь. Вдохновленные его проповедью, вооруженные отряды оставших занимали города и замки, производили раздел имущества феодалов среди крестьян и горожан, объявляя свои действия началом общего процесса установления равенства всех людей. В мае 1525 года восстание было подавлено войском князей из Средней Германии, а сам Мюнцер после пыток казнен. — *Прим. пер.*

## 12. СВОБОДА ЦЕРКВИ?

Наряду с левым крылом Реформации было и правое. И здесь следует учитывать, что *идеал свободной христианской церкви*, как его восторженно рисовал перед современниками Лютер в своих программных трудах, так и *не был осуществлен* в германской империи. Правда, благодаря Лютеру многочисленные церковные общины были освобождены от власти обмирщенных и враждебно настроенных к реформам епископов и, прежде всего, от «плена» у римской курии, от ее абсолютистского стремления к господству и финансовой эксплуатации. Но к чему это привело?

Лютер принципиально придерживался учения о государстве и церкви как «двух царствах». Но в то же время, оказавшись лицом к лицу с многочисленными проблемами, связанными с Римом, с одной стороны, и «пророками» и бунтовщиками, с другой, он вменил в обязанность земельным властям (а ведь далеко не все подобно Фридриху были «Мудрыми!») защиту церкви и поддержание в ней порядка. И поскольку на территориях, принявших лютеранство, католических епископов по большей мере не осталось, князья вынуждены были принять на себя роль «епископов поневоле». Но эти «*summe-piscopi*»\*, забравших себе всю полноту квази-епископской власти. И народная Реформация стала во многих отношениях Реформацией княжеской.

Короче говоря, лютеранские церкви, освободившись от «авилонского пленения», быстро попали в почти полную и зачастую не менее тягостную зависимость от собственных территориальных князей вместе с княжескими юристами и церковными органами управления

\* *Summe-piscopi* (лат.) — сверхъепископы. — *Прим. пер.*

(консисториями). Еще до начала Реформации князья вели борьбу с крестьянами и бюргерами, стремясь к достижению внутренней однородности подвластных им территорий, зачастую представлявших собой пеструю череполоосу, и замкнутости круга их подданных. Теперь, благодаря секуляризации церковного имущества, они стали более богатыми, а благодаря отступлению церкви в чисто религиозную сферу — сверхмощественными. *Земельный князь* в итоге стал кем-то вроде *папы своей территории!*

Нет, лютеровская Реформация непосредственно расчистила дорогу не современности, свободе религий и Французской революции, как очень часто утверждается в протестантских трудах по церковной истории (для этого потребовалась еще одна эпохальная смена парадигм), а поначалу княжескому абсолютизму и деспотизму. В целом в лютеровской Германии (иначе, чем у Кальвина) была создана не свободная христианская церковь, а сомнительное с христианской точки зрения *церковное господство князей*. И лишь революции, разразившейся в Германии после первой мировой войны, суждено было положить этому — заслуженный! — конец. Но даже во времена национал-социализма сопротивление лютеранских церквей тоталитарному режиму террора, правлению Гитлера, было в значительной мере ослаблено учением о «двух царствах», тем подчинением церковью государству и акцентом на гражданском повиновении в светских делах, которые стали принятыми со времен Лютера. В скобках замечу: именно Мартин Лютер незадолго до смерти так некрасиво, не по-христиански высказывался в своих проповедях о *евреях*, что национал-социалистам не составляло труда ссылаться на него как на главный авторитет, оправдывая свою ненависть к евреям и антисемитские преследования<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> См.: K<sup>u</sup>ng H. Das Judentum. M<sup>u</sup>nchen, 1991. Kap. I. C. V. 2: Auch Luther gegen die Juden.

Но не эти высказывания были последним словом Лютера, и не они должны завершать мой очерк о нем. Мне хотелось бы закончить его тремя цитатами, каждую из которых можно считать характерным выражением взглядов Лютера.

— В первую очередь, это диалектический вывод, содержащийся в его труде «О свободе христианина»: «Из всего этого следует вывод, что христианин живет не в себе самом, а во Христе и в своем ближнем: во Христе — посредством веры, в ближнем — посредством любви. Через веру он поднимается над собой к Богу, из Бога он вновь спускается к себе через любовь, и все же всегда остается в Боге и божественной любви... Смотри, это и есть подлинная, духовная, христианская свобода, освобождающая сердце от всех грехов, законов и заповедей, превосходящая все иные свободы как небо землю. Она позволяет нам правильно понимать и помнить Бога!»<sup>24</sup>

— Затем хочу привести итоговое заявление Лютера, сделанное им на Вормсском сейме перед императором: «Я не могу подчинить своей веры ни папе, ни соборам, ибо известно, что они часто впадали в заблуждения и даже в противоречия с самими собою. Если меня не убедят свидетельствами из Писания или очевидными доводами разума, то я буду держаться тех текстов, которые я привел. И пока моя совесть остается связанной Словом Божьим, я не могу и не хочу отказываться ни от чего, ибо неправомерно и несправедливо поступать против совести. Бог да поможет мне. Аминь»<sup>25</sup>.

— И, наконец, выдержка из последнего автографа Лютера: «Никто не может понять Вергилия в его пастушеских и крестьянских песнях, если он не был пять лет

<sup>24</sup> Luther M. Von der Freiheit eines Christenmenschen. S. 38.

<sup>25</sup> Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms. S. 838.

пастухом или крестьянином. Никто, по моему разумению, не может понять Цицерона в его письмах, если он не трудился двадцать лет на государственном поприще в какой-нибудь замечательной стране. Никто не сможет в должной мере разобраться в Священном Писании, если он вместе с пророками сотню лет не направлял общины. Не дерзай овладеть божественной Aeneis\*, но, глубоко погрузившись в молитву, иди по следам ее ног. Мы нищие. Это есть истина»<sup>26</sup>.

## ФРИДРИХ ШЛЕЙЕРМАХЕР

### ТЕОЛОГИЯ В СУМЕРКАХ МОДЕРНА

\* Aeneis (лат.) — «Энеида», произведение Вергилия; здесь под «божественной Aeneis» подразумевается «промысел Божий». — Прим. пер.

<sup>26</sup> Luther M. Tischreden, 5. S. 168 // D. Martin Luthers Werke. Bd. XLVIII. S. 241. В спорных случаях толкования латинского текста я частично использую перевод, помещенный в книге: Loewenich W. von. Martin Luther. Der Mann und das Werk. München, 1982. S. 367.

1768 (21 ноября)	Рождение Шлейермахера в Бреслау.	1806	Заккрытие университета в Галле из-за угрозы войны с Наполеоном.
1783	Поступление в педагогиум «объединения братьев» в Ниски (Оберлаузиц).	1807	Переезд в Берлин и поиски места.
1785	Поступление в теологическую семинарию «объединения братьев» в Барби (Эльба).	1809	Проповедник в церкви Троицы. Женитьба на Генриетте фон Виллих.
1787	Учеба в университете города Галле.	1810	Профессор нового Берлянского университета и первый декан вновь образованного теологического факультета.
1790	Первый теологический экзамен в Берлине. Место домашнего учителя у графа Дона в Шлобиттене (Восточная Пруссия).	1813	Участие в политической жизни в качестве редактора «Прусского корреспондента».
1794	После сдачи второго теологического экзамена и ординатуры помощник проповедника в Ландсберге.	1814	Секретарь Берлинской академии наук. Шлейермахер под подозрением сил политической реакции. Увольнение Шлейермахера из департамента образования.
1796	Пастор в берлинской лечебнице (Charite). Вступление в кружок берлинских романтиков (Генриетта Герц, Фридрих Шлегель).	1815	Ректор Берлинского университета.
1799	Труд «О религии». Несчастливый роман с Элеонорой Грунау.	1817	Руководящая роль при объединении прусских земельных церквей.
1800	Сочинение «Монологи».	1821–1822	Главный труд «Христианская вера, представленная в ее связности в соответствии с основоположениями евангелической церкви».
1802	Придворный проповедник в Штольпе (Померания).	1824–1825	Апогей церковно-политического конфликта с прусским королем.
1804	Профессор теологии и университетский проповедник в Галле.	1833	Поездка в Швецию, Норвегию и Данию.
1805	Сочинение «Рождественский праздник».	1834 (12 февраля)	Смерть Шлейермахера и его погребение в Берлине.



# 1. ПО ТУ СТОРОНУ ПИЕТИЗМА И РАЦИОНАЛИЗМА

«Высший пункт в истории теологии новейшего времени связан и будет связан во все времена с именем Шлейермахера, никого нельзя поставить рядом с ним», — это слова самого непримиримого оппонента Шлейермахера, волею судеб низвергнувшего его с вершины. Далее критик пишет: «Часто указывают на то, что Шлейермахер не основал собственной школы. Чтобы сделать очевидным ограниченность этого утверждения, достаточно вспомнить имена его последователей: Августа Твестена в Берлине, Карла Иммануила Ницша в Бремене и Александра Швейцера в Цюрихе. Тем не менее оно верно в том смысле, что значение Шлейермахера обусловлено вовсе не созданием какой-либо школы. По отношению к нему справедливы слова, сказанные им самим в Академии в речи «О понятии великого человека» в адрес Фридриха Великого: «Он основал не школу, а эпоху»<sup>1</sup>. И это слова того самого человека, который постарался, чтобы Шлейермахер, «отец церкви XIX века», не стал отцом церкви и XX века, — Карла Барта. Я взял их из его работы о протестантской теологии XIX века<sup>1</sup>.

Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер был отпрыском двух пасторских семей реформатов\*: оба деда и отец

<sup>1</sup> Barth K. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich, 1952. S. 379.

\* Реформаты — название, с XVI века закрепившееся за приверженцами кальвинистских церквей континентально-европейского происхождения (в Англии и Шотландии их единомышленники называются пресвитерианами). Отделившись от лютеран (сторонников М. Лютера, У. Цвингли и Ф. Меланхтона), реформаты в своих церквях ввели

его были теологами, причем мать была дочерью берлинского придворного проповедника Штубенрауха. Он родился 21 сентября 1768 года в Бреслау\*. Свое главное имя он получил в честь Фридриха Великого, в правление которого его отец служил в качестве прусского капеллана, опекая солдат-реформатов. Молодой Шлейермахер был наделен многими талантами. Он мог избрать любой из многих открытых перед ним путей, среди которых вряд ли нашла бы себе место лютеровская ортодоксия, все еще занимавшая сильные позиции в определенных кругах<sup>2</sup>.

Ибо его дед, Даниэль Шлейермахер, был *пиетистом*\*\*. Он служил реформатским проповедником в общине апокалиптиков радикально-пиетистского толка в Эльберфельде. В итоге после беспорядков в этой секте, обвиненной в колдовстве и ведовстве, он был вынужден бежать в Голландию.

Пиетистом был и его отец, Готтлиб Шлейермахер. Он также первоначально состоял членом одной из пиетистских общин, и потребовались долгие годы, чтобы

предельно простое богослужение и демократичное управление. В отличие от лютеранских церквей, реформатские общины более самостоятельны и более строго следят за исполнением всеми верующими религиозно-нравственных предписаний в общественной и личной жизни. — *Прим. пер.*

\* Бреслау — город в Силезии, ныне польский город Вроцлав. — *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Биографические данные см. в книге: Redeker M. Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk (1768 bis 1834). Berlin, 1968.

\*\* Пиетизм — мистическое течение в протестантизме XVII–XVIII веков, противостоящее ортодоксальному лютеранству и отличавшееся ярко выраженным антиинтеллектуализмом. — *Прим. пер.*

он отошел от нее. В конце концов, уже пятидесятилетним человеком он почувствовал свою близость (по меньшей мере внутреннюю) к гернгутерскому «объединению братьев»\*.

Юный Фридрих также мог бы стать пиетистом, когда в четырнадцать лет родители простились с ним (как потом выяснилось — навсегда: мать вскоре умерла, а отец второй раз женился) и передали его на попечение гернгутерской общины. Сначала он был помещен в школьный интернат в Ниски (недалеко от Гёрлица), а затем, по достижении 17 лет, направлен для изучения теологии в известную своими строгими правилами семинарию в Барби у Магдебурга. Там он оказался своим человеком в среде приверженцев «религии сердца», которых, в отличие от жителей пиетистского города Галле, чувство раскаяния занимало меньше, чем радость спасения...

Но тщетно пытался тогда юный Шлейермахер обрести сверхприродные чувства и добиться доверительного общения с Иисусом, как требовало его благочестивое окружение. Вместо этого он почувствовал тягу к современным запрещенным книгам, а именно к кантовскому труду «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» (1783). Результат был соответственным: взгляды Шлейермахера на мир становились все менее пиетистскими и все более рационалистическо-просветительскими. После двух лет изучения теологии, 21 января 1787 года, теперь уже девятнадцатилетним студентом Шлейермахер пишет отцу: «Я не могу верить, что именно истинный вечный Бог называл себя лишь Сыном

\* «Объединение братьев» — протестантская секта лютеранского толка, возникшая в 1772 году в местечке Гернгут недалеко от Дрездена. Это религиозное объединение известно также под названиями «гернгутерская община» и «богемские братья». — *Прим. пер.*

Человеческим. Я не могу верить, что Его смерть знаменовала примирение с Богом, поскольку сам Он никогда ясно об этом не говорил и поскольку я не могу верить, что оно вообще было необходимо. Ибо Бог не мог бы желать для людей, которых Он сотворил не для совершенства, а лишь для стремления к совершенству, вечно наказывать за то, что они не стали совершенными»<sup>3</sup>. Должно быть, это письмо пробудило в его отце неприятные воспоминания, и тот лишь нехотя разрешил ему учиться в Галле.

Ведь рационалистом долгое время был и сам его отец, священнослужитель и масон, находившийся под влиянием идей Просвещения. В своем письме сыну он запоздало признается, что «не менее 12 лет проповедовал как заправский неверующий»<sup>4</sup>.

Рационализм господствовал и в университете города Галле, основанном немногим менее столетия назад пиетистски настроенным Августом Германом Франке. Теперь этот университет был оплотом Просвещения. Здесь работал ведущий немецкий философ эпохи Просвещения Христиан Вольф, вырастивший множество учеников. Теологический факультет также был открыт духу Просвещения. Виднейшим деятелем этого факультета был Иоганн Соломон Землер (ум. 1791), чей труд о свободном исследовании канона положил начало историко-критической библейской экзегезе в Германии и тем самым повороту от старой ортодоксальной теологии к просвещенной «неологии», «новому учению».

<sup>3</sup> Schleiermacher F. Brief an J. G. A. Schleiermacher vom 21. 1. 1787 // F. D. E. Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. v. H.-J. Birkner u. a. Berlin, 1980 ff. (далее «KGA»). Bd. V. 1. S. 50.

<sup>4</sup> Schleiermacher J. G. A. Brief an F. Schleiermacher vom 7. 5. 1790 // KGA. Bd. V. 1. S. 198 f.

Таким образом, у Фридриха Шлейермахера были наилучшие условия для того, чтобы стать рационалистом. Ведь девятнадцатилетний юноша (мы с вами все еще в 1787 году) переезжает как раз в Галле, чтобы в ближайшие два года изучать теологию в университете. Его приютил дядя по материнской линии, Самуил Эрнст Тимотей Штубенрах, реформатский теолог-просветитель, вскоре ставший ему почти вторым отцом. И действительно, на протяжении четырех семестров в Галльском университете (до 1789 года) Шлейермахер изучает не столько теологию — к догматике он даже испытывает явное отвращение, — сколько философию, причем у Иоганна Августа Эбергарда, ученика Вольфа.

Он, студент Шлейермахер, желает выработать философские основания собственного мировоззрения. Ради достижения этой цели он полностью отдается изучению греческих классиков, прежде всего Платона, и пишет свой первый научный труд, посвященной «Никомаховой этике» Аристотеля. Ради достижения этой цели он углубляется в главные труды *Иммануила Канта*, которые начиная с 1781 года (публикации «Критики чистого разума»\*) один за другим быстро выходили в свет\*. Именно Канту он посвящает почти все свои ранние сочинения, по большей части исключительно философские. Неудивительно, что все это укрепило его скептическое отношение к традиционной лютеранско-орто-

\* В 1783 году был опубликован труд Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука», в 1785 году — «Основы метафизики нравственности», в 1786 году — «Метафизические начала естествознания», в 1787 — второе, переработанное издание «Критики чистого разума», в 1788 году — «Критика практического разума». — *Прим. пер.*

ксальной догматике. Изучение Канта оказало решающее влияние на всю его жизнь, в теории познания Шлейермахер до самой смерти оставался кантианцем. Для него также была очевидна некомпетентность чистого разума вне горизонта человеческого опыта.

Однако в вопросах этики и религии Шлейермахер *не следует за Кантом*. Несмотря ни на что, кантовские моральные доказательства существования Бога и бессмертия души казались ему мало обоснованными. Как может Бог выступать в качестве регулятивного принципа нашего познания, если одновременно Он не является конститутивным, основополагающим принципом нашего бытия? Шлейермахер был убежден в том, что даже в мире всеобщей природной закономерности присутствует некая последняя тайна, с которой человек должен считаться. Скорее всего, это убеждение и послужило глубинной причиной того, что страстно влюбленный в философию Фридрих Шлейермахер в итоге все же остался теологом. Хотя свою любовь к философии он сохранил до конца жизни, хотя позже его переводы трудов Платона (вместе с введениями ко всем диалогам!) вызвали новую волну исследований платонизма (в некрологе он был назван «христианским Платоном»), хотя он подобно Канту, Шеллингу, Гегелю и Гёльдерлину по завершении учебы стал домашним учителем и пробыл в этой должности более шести лет (сначала в замке графов Дона в *Восточной Пруссии*, откуда он ездил с визитом к престарелому Канту), — все же Шлейермахер, в отличие от тюрингенских теологов Шеллинга и Гегеля, не стал профессиональным философом. Итак, Шлейермахер завершил свое обучение теологии, сдав оба квалификационных экзамена (по всем дисциплинам, кроме ненавидимой им догматики, у него были хорошие или отличные оценки), и в конце концов стал

проповедником в отдаленном городишке под названием *Ландсберг*. Здесь он регулярно читал проповеди, составленные в христианско-просветительском духе, пропагандируя разумную веру, непрерывность нравственного стремления и Иисуса в качестве образца праведной жизни. Наряду с этим Шлейермахер занимался переводом с английского многочисленных сборников проповедей. Он остался проповедником до конца жизни, неустанно и преданно трудясь на этом поприще.

Но в 1796 году произошел новый, решительный поворот в жизни Шлейермахера. Он получил место в *Берлине*! Ему было двадцать восемь лет, и он стал реформатским проповедником в *Charite*, крупной берлинской лечебнице. Здесь Шлейермахер провел следующие шесть лет (до 1802 года). Это были важнейшие годы, за которые он приобрел все те качества, что отличали его в дальнейшем. С пиетизмом он распрощался так же, как и с рационализмом, однако и тот, и другой оставили в нем свой след. Как сам он много позже сказал, после всего пережитого он «вновь стал герингутером», только теперь «более высокого порядка»<sup>5</sup>. Фридрих Шлейермахер, маленького роста, хрупкий и немного сгорбленный, однако наделенный большой подвижностью и живостью, в этот берлинский период воистину стал олицетворением теологии модерна<sup>6</sup>, человеком, уникально соединившим в себе благочестие и новые тенденции.

<sup>5</sup> *Schleiermacher F. Brief an G. Reimer vom 30. 4. 1802 // Aus Schleiermachers Leben. In Briefen / Hrsg. v. L. Jonas, W. Dilthey. Berlin, 1858. Bd. I. S. 309.*

<sup>6</sup> Кюнг, употребляя понятия «модерн» и далее «пост-модерн», не считает необходимым придерживаться общепринятых временных рамок. Для него эти понятия связаны в первую очередь с этапами развития теологической мысли. — *Прим. пер.*

## 2. ЧЕЛОВЕК МОДЕРНА

Место пастора в берлинской лечебнице, где он должен был проповедовать перед простыми людьми, позволяло Шлейермахеру располагать некоторым свободным временем. Он использовал это время для себя. И если раньше он исследовал жизненные новации в тиши и уединении (прежде всего в приватном общении с философскими книгами!), то теперь он оказался втянутым в круговорот современного городского общества. Он вращается в салонах образованных берлинских бюргеров, где ведутся разговоры о поэзии и искусстве, об истории, науке и политике. Ведь это было бурное время, когда все находилось под сильнейшим впечатлением от Французской революции и когда уже наметились важнейшие перемены. К каким значительным сдвигам в культуре и обществе, в науках и даже в быту привели философско-литературное движение Просвещения и политические потрясения! Разве за всем этим не должны были последовать существенные изменения и в сфере теологии? Шлейермахер воспринимал все происходящее с открытыми глазами — без церковных шор и христианских моралистических предубеждений.

Правда, со Шлейермахера не начался непосредственно новый период в истории церкви (как говорили студентам после его смерти), но в его творчестве этот период обрел свою теологическую зрелость. В нем теологическая смена парадигм, переход от Реформации к модерну, получает физическое воплощение. Шлейермахер более не живет, подобно Мартину Лютеру и Меланхтону, в докоперниканском средневековом мире, наполненном ангелами и чертами, демонами и ведьмами, и более не выступает носителем пессимистическо-апокалиптического уmonoстроения, нетерпимого к другим конфессиям и религиям. Ему бы не пришлось в голову отправить



кого-нибудь на костер из-за древнецерковной догматической проблемы, как поступил Кальвин с антиринитариумом Серветом\*. Столь же мало затруднений Шлейермахер испытывал в связи с современным естествознанием, с Коперником и Галилеем, в отличие от римских пап, всецело остававшихся в плену парадигмы средневековья. Ведь даже в XIX веке труды естествоиспытателей наряду с творениями деятелей Реформации и философов Нового времени (от Декарта до Канта) по-прежнему были включены в Индекс книг, запрещенных католикам для чтения. Шлейермахер, который даже будучи уже профессором посещал лекции по естествознанию, через всю свою жизнь пронес выработанное благодаря Канту убеждение в том, что в природе существует всеобщая закономерность, проявляющаяся повсюду, без всяких «сверхприродных» исключений. Супранатурализм в теологии? К этому Шлейермахер не имел ни малейшего отношения.

Итак, в Шлейермахере мы встречаемся с теологом, целиком и полностью представляющим собой человека *модерна*. Это означает следующее.

Он знает и признает философию *Нового времени*, на которой он вырос и которая бросила ему вызов с высот учений Канта, Фихте и Гегеля. Мастерские переводы Платона снискали ему как филологу-классику уважение специалистов по древней филологии.

\* Испанский теолог и естествоиспытатель Мигель Сервет был сторонником христоцентричного пантеизма, включавшего элементы неоплатонизма, астрологии и кабалистического учения. Резко критикуя догмат о Троице, утвержденный Никейским собором, он вступил в полемику с Кальвином. Кальвин употребил все свое влияние на то, чтобы Сервет был осужден за ересь сначала французской инквизицией в Лионе, в затем и Женевской консистории. В 1553 году Сервет был сожжен на костре. — *Прим. пер.*

Он признает историческую критику и сам обращается к изучению библейских источников Откровения. В великом споре о фрагментах Реймаруса он, несомненно, встал бы на сторону Лессинга, а не гамбургского главного пастора Гёце\*. В любом случае, позже именно Шлейермахер способствовал появлению исторической критики пастырских посланий\*\*, подвергнув критическому изучению Первое послание к Тимофею, которое не могло принадлежать перу Павла. Впоследствии он показал связь текстов Луки с жизнью и устной традицией древнехристианских общин, а в Евангелии от Матфея обнаружил собрание цитат\*\*\*. Шлейермахер утверждает, что к библейским текстам следует относиться так же, как и ко всем прочим памятникам письменности, и его «*Герменевтика*» («Введение к пониманию

\* В 1774 году Лессинг опубликовал ряд фрагментов из труда Г. С. Реймаруса «Апология, или Сочинение в защиту разумных почитателей Бога», в котором оспаривалась боговдохновенность Библии и выдвигалось требование следовать «естественной» религии, происходящей из природы человека. Эта публикация положила начало ожесточенному спору, главными оппонентами в котором были защитник Реймаруса Лессинг и приверженец традиционного взгляда на Библию пастор Гёце. — *Прим. пер.*

\*\* Библистика насчитывает три пастырских послания апостола Павла, адресованные не рядовым членам общины, а их руководителям, и представляющие собой своеобразные инструкции. Это Послание к Титу (создателю и руководителю критской общины) и два Послания к Тимофею, пресвитеру эфесской церкви. Исследования показали, что Павла нельзя считать автором этих текстов. — *Прим. пер.*

\*\*\* По выводам библистики, Евангелие, авторство которого церковная традиция приписывает Матфею, нельзя считать первичным, поскольку автор использует первоначальный вариант текста Евангелия от Марка. — *Прим. пер.*



текстов») стала основополагающим трудом для теологической, философской и литературно-научной интерпретации.

Он признает и любит литературу, искусство и наполненную общением жизнь новой эпохи. Во всем этом он сам активно принимает участие благодаря тесным связям с берлинским кружком романтиков, выходящим за рамки движения Просвещения. Шлейермахер дружен прежде всего с их вождем, двадцатипятилетним Фридрихом Шлегелем, который жил у него около двух лет, а также с Генриеттой Герц, прекрасной и умной тридцатидвухлетней женой ученика Канта, виднейшего врача иудея Маркуса Герца. Почти ежедневно Шлейермахер посещает ее салон, где веет дух не Просвещения, а Гёте и романтизма. Таким образом, это был теолог, состоящий в теснейшем контакте с писателями, поэтами, философами, художниками и всякого рода политическими мечтателями. Именно так мы должны представлять себе юного Фридриха Шлейермахера. Только теперь его мысль и его труды приобрели такую широту, что ему в конце концов удалось объединить религию чувств романтизма с научной культурой.

### 3. ВО ЧТО ВЕРИЛИ В НОВЫЕ ВРЕМЕНА

Итак, уже не покажется удивительным, что Шлейермахер печатался в издававшемся братьями Шлегелями «Атенеуме», наиболее авторитетном журнале раннего романтизма\*. Наряду с анонимными текстами он

\* На страницах программного печатного органа романтизма, носившего название «Атенеум» (или, как его еще называют, «Атений», «Athenaum») и издававшегося Ф. Шлегелем и А. В. Шлегелем с 1798 по 1802 год, были сформулированы основные принципы и идеи этого течения. — Прим. пер.

опубликовал, к примеру, сочинение «Идея для катехизиса разума для благородных дам»<sup>6</sup>. О чем первая заповедь? Она гласит: «Ты не должна иметь иного возлюбленного, кроме него, но должна уметь быть подругой — без игры в особенную любовь, без кокетства и без обожания». А что говорится в заповедях с седьмой по десятую? Читаем: «Ты не должна вступать в брак, который должен будет распасться. Ты не должна желать быть любимой тем, кого ты не любишь. Ты не должна вводить в заблуждение мужчин, ты не должна словами или делами приукрашивать их варварство. В мужчинах тебе следует искать образования, искусства, мудрости и уважения». Воистину, перед нами теолог, который уже в своем отношении к женщинам и их эмансипации далеко ушел и от средневековой парадигмы, и от парадигмы Реформации, от свойственных им обеим патернализма и сексизма. Теолог, проникшийся — не в последнюю очередь благодаря женщинам — этикой одухотворенного, глубоко прочувствованного христианства.

Конечно, нельзя не упомянуть о том, что сам Шлейермахер в Берлине страстно влюбился в замужнюю, глубоко религиозную женщину. Это была жена берлинского пастора Элеонора Грунау, не нашедшая счастья в своем браке. Она отвечала на его чувства, но все же не решилась оставить своего мужа и последовать за Шлейермахером, когда тот в 1802 году по совету обеспокоенного церковного начальства отправился в «ссылку» в маленький померанский городок Штольп с общиной реформатов, насчитывавшей двести пятьдесят человек. Он надеялся, что сможет здесь тихо, не привлекая внимания, жениться на Элеоноре, но, как показали следующие три года, его надежды были напрасны. Пережить несчастье Шлейермахеру помогли занятия — переводы

<sup>6</sup> Schleiermacher F. Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen (Fragment) // KGA. Bd. I. 2. S. 153 f.

Платона и выработка основных направлений критики предшествующих моральных учений (Канта и Фихте). Спустя пять лет Шлейермахер, уже сорока одного года от роду, женился на Генриетте фон Виллих, двадцатилетней вдове своего рано умершего друга-пастора. Она была хорошей хозяйкой, но (впоследствии полностью попав под влияние одной ясновидящей и какого-то пророка, возвещавшего воскресение!) не очень хорошим партнером в жизни и делах. От седьмой заповеди разума для благородных дам, которую можно было понять как побуждение к разводу, он позже отрекся — в проповеди, посвященной домашнему очагу христианина...

Иначе, чем было принято в его времена, относился Шлейермахер и к *детям*. (У него самого было три дочери и сын — высокоодаренный мальчик, умерший в семилетнем возрасте, с утратой которого отец так и не смог примириться.) Позиция Шлейермахера видна в его пятой заповеди: «Уважай своеобразие и желания своих детей, это пойдет им на пользу, и они обретут силу, чтобы жить на Земле». Итак, помимо всего прочего, Шлейермахеру суждено было стать и *пионером педагогики модерна*. Несколько позже его способность к планированию и организаторская деятельность не только существенным образом содействовали становлению в Пруссии *школьного дела*, но и внесли весьма значительный вклад в создание Берлинского *университета* и Берлинской *академии наук*. Воистину перед нами теолог, для которого, как это ни удивительно, было само собой разумеющимся не только находиться в гуще новой жизни, но и активно содействовать выработке ее форм!

Но во что верил Шлейермахер в эту новую эпоху? Духовный основой всех его действий был новый, расширенный *идеал гуманности*. И эту свою «веру» он однажды сформулировал следующим образом.

«1. Я верю в *бесконечное человечество*, которое было до того, как оно внешне разделилось на мужское и женское начала.

2. Я верю, что я живу не для того, чтобы повиноваться или саморазрушаться, а для того, чтобы быть и становиться; и я верю в *силу воли и могущество образования*, способные приблизить меня к бесконечному, освободить меня из оков предрассудков и сделать меня независимым от ограничений, накладываемых полом.

3. Я верю в *восхищение и в добродетель*, в достоинство искусства и прелесть науки, в дружбу мужчин и любовь к отечеству, в былое величие и грядущее улучшение нравов»<sup>7</sup>.

Вера в бесконечное человечество, в силу воли и в могущество образования, в восхищение и в добродетель — следовало ли ставить все это Шлейермахеру в упрек, как поступил Карл Барт? Следовало ли упрекать его в том, что он чувствовал себя ответственным за интеллектуальные и нравственные основы общества? Что он заботился о возвышении, развитии и облагораживании личной и общественной жизни человека? Что он не только интересовался культурой, но и принимал деятельное участие в ее создании — как проповедник, писатель, учитель, исследователь и организатор? Что он, будучи интеллектуально образованным и высоконравственным человеком, непосредственно олицетворял собою эту новую культуру? Однако встает встречный вопрос. Как должен был бы Шлейермахер заниматься теологией в Берлине того времени? Основываясь на фундаментально иных, относящихся к прежней парадигме предпосылках, выработанных философией, историей и естествознанием? Не следовало ли ему, подобно другим,

<sup>7</sup> Schleiermacher F. Der Glaube (Fragment) // KGA. Bd. I. 2. S. 154.

оставаться в рамках средневековой или реформаторской парадигмы, вместо того чтобы решительно разрабатывать теологию в свете новой парадигмы модерна, которая имела самое существенное отношение к культуре и, следовательно, к *образованию*? И здесь возникает вопрос, представлявшийся многим его современникам фундаментальным: «Можно ли сочетать в себе современность и религиозность?»

#### 4. СОВМЕСТИМЫ ЛИ ВЕРНОСТЬ ДУХУ ВРЕМЕНИ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ?

Из современников юному Шлейермахеру первоначально пришлось иметь дело с *образованными людьми*. В поздравлениях по случаю его двадцатидевятилетия было высказано пожелание, чтобы он к тридцатилетнему юбилею написал книгу, желательно на тему о том, как сегодня можно по-новому говорить о вопросах религии. Шлейермахер принял вызов. Он действительно обращался только к образованным кругам, поскольку считал, что людям необразованным нужны проповеди, а не книги. Разумеется, Шлейермахер знал, насколько неоднозначным было представление о религии как раз у этих образованных людей: их отношение колебалось между ее принятием и отвержением, согласием и насмешками, восхищением и презрением. И он предназначил свою книгу именно образованным людям, причем в первую очередь образованным среди *людей, презирающих религию*, которые, по меньшей мере, должны были знать, что же они презирают, или точнее говоря, что они по предубеждению своему недооценивают. Так появился на свет его первый знаменитый труд «*О религии. Речи*

к образованным людям, ее презирающим»<sup>8</sup>, опубликованный в 1799 году. Шлейермахеру шел тридцать первый год.

Бесспорно, в то время дела с религией и теологией обстояли не самым лучшим образом. Некоторые из виднейших современников Шлейермахера — Фихте, Шеллинг, Гегель и Гёльдерлин — в эти годы сменили теологию на философию (или даже поэзию). Однако они не просто оставили теологию, они перестроили ее в спекулятивную метафизическую систему. Они выступали как люди, мыслящие по-философски, которых, конечно же, нельзя заподозрить в отсутствии всякой религии (особенно той «набожности мышления», которой много времени уделил Гегель), но что касается их самих, то их жизнь и их мысли имели изначально философские корни. По отношению к религии многие из новых друзей Шлейермахера выказывали лишь полное непонимание.

Требовался человек масштаба Шлейермахера, чтобы выработать достойный серьезного рассмотрения противоположный подход. Ибо на всей церковно-теологической сцене не было никого, кто мог бы в это бурное время между революцией и Реставрацией, Просвеще-

<sup>8</sup> *Schleiermacher F. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin, 1799. В 1967 году Р. Отто издал текст Шлейермахера в его первоначальном виде, сопроводив его комментарием, где проследил ход мысли автора (см.: *Schleiermacher F. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* / Hrsg. von R. Otto. Göttingen, 1967). В дальнейшем при цитировании я ссылаюсь на первое издание. (В русском переводе см.: *Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим*. Монологи. СПб., 1994. Это переиздание книги, вышедшей в Москве в 1911 г. Русский перевод сделан С. Л. Франком не с первого немецкого, а с существенно отличавшегося от него позднейшего издания. — *Прим. пер.*)

нием и романтизмом столь проникновенно, правдиво и открыто, как он, поставить *вопрос Гретхен*: «А как у тебя с религией?»\*

Поэтому со Шлейермахером мы оказываемся в преддверии нового века: речь идет о смелой и оригинальной попытке уже после Просвещения *вернуть к религии уставшую от нее и чуждую ей эпоху*, а религию, которой угрожало полное забвение, «вновь вплести в беспримерно богатую и мощно развивающуюся духовную жизнь новейшего времени» (Р. Отто)<sup>9</sup>. Или только поэзия и литература, только философия, науки о природе и науки о духе должны были определять грядущий, исполненный надежд век? Разве именно поэты и провидцы, художники и ораторы уже не стали «виртуозами религии», посредниками в общении с вечным и наивысшим? И разве «чувство священного» должно было отличать лишь простой народ, не затрагивая также и людей образованных? Нет, тема религии весьма актуальна, поскольку эта тема задана всей конституцией человека и потому неустраима. Однако все зависит от вопроса о том, что понимать под «религией».

## 5. ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ?

Религия не может быть наукой, мышлением с целью «определять и объяснять универсум согласно со своей природой подобно метафизике». Религия не может быть

\* Вопрос Маргариты из трагедии Гёте «Фауст»: «Nun sag, wie hast du's mit der Religion?» В немецком языке понятие «Gretchenfrage», или «вопрос Гретхен», выступает как идиома и означает любой вопрос принципиальной важности, вопрос совести. — *Прим. пер.*

<sup>9</sup> Otto R. Einführung // Schleiermacher F. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Göttingen, 1967. S. 5.

моралью, она не может заниматься действиями, то есть посредством нравственных действий оказывать влияние на универсум, «имеющейся у человека силой свободы и божественного произвола совершенствовать и достраивать его подобно морали»<sup>10</sup>. Это не означает, что религия вообще не имеет дела с рассудком или нравственностью. Но собственным делом «религии» служит нечто самостоятельное, изначальное, невыводимое и непосредственное.

Своеобразие религии заключается в таинственном *переживании*, во *влечении к миру вечного*. В религии, таким образом, речь идет о небесных искрах, возникающих тогда, когда святая душа оказывается потрясенной бесконечным, о религиозном переживании, нашедшем непосредственное выражение в речах и высказываниях «виртуозов религии» и передаваемом ими простым людям. Точнее говоря, религия жаждет благоговею узнавать универсум, всеобщее единство существующего и происходящего, *в непосредственном созерцании и чувствовании* (эти категории восходят к Фихте). «Ее сущность — не мысль и не действие, а созерцание и чувство. Она жаждет созерцать универсум, она жаждет благоговею распознавать его в его собственных отражениях и поступках, она жаждет в детской пассивности позволить его непосредственным влияниям полностью овладеть ею и осуществиться»<sup>11</sup>.

Можно сказать и так: религия — это *религия сердца*, это то состояние сопричастности, зависимости и осуществленности, то влечение, которое целостный человек в самой глубине своей сущности испытывает, соприкасясь с бесконечным, действующим во всех конечных вещах. Нет, религия — это не практика и не спекуляция, не искусство и не наука, она — *чувство и вкус*

<sup>10</sup> Schleiermacher F. Über die Religion. S. 50.

<sup>11</sup> Ibid.



к бесконечному»<sup>12</sup>. Эта живая связь с вечным и бесконечным являет собой изначальную предрасположенность каждого индивидуального Я, но требуется пробудить в нем эту способность. Религиозные переживания бесконечно разнообразны, и потому необходима терпимость. В религиозном сознании соприкасаются обе грани — индивидуальность и универсум.

С исторической точки зрения все это означает, что религия рассматривается:

— не как снятие, возвышение над миром, над природой, что было свойственно средневековым, да и реформаторским представлениям;

— и не как выход за пределы мира, мета-физика, что следовало из деистических и просветительских учений;

— а, скорее, она понимается в духе новой парадигмы модерна, как угадывание, созерцание, осуществление, *узнавание бесконечного в конечном*.

Бесконечное в конечном, Бог как все обуславливающее вечное абсолютное бытие, а не «Бог, как обычно Его понимают, в качестве отдельного существа, находящегося вне мира или за миром»<sup>13</sup> (как добавил Шлейермахер во втором издании, завершая рассмотрение идеи Бога), — мы можем сказать, что именно в этом заключается понимание Бога, присущее парадигме модерна. Подобно Канту, Фихте, Шеллингу и Гегелю, Шлейермахер строго философски отказывается признавать любое очеловечивание Бога. Бог, понятый по-новому, в духе модерна, есть имманентно-трансцендентная первооснова всякого бытия, знания и воления.

Это чувство не следует понимать узко психологически, как эмоцию романτισко-мечтательного характера. Его нужно понимать экзистенциально целостно, как сопричастность человека универсуму в самой глу-

бине его личности, как непосредственное религиозное самосознание (Эбелинг сравнивает функцию этого чувства с той, что Лютер придавал совести). В будущем Шлейермахер сам уточнит эту мысль, откажется от вводящего в заблуждение понятия «созерцание» универсума (ибо неясно, чувственное или духовное созерцание имеется в виду и как вообще можно «созерцать» целое) в пользу понятия «чувство». В своем учении о вере, как мы увидим, он более точно определяет религию как *безусловное чувство зависимости человека*.

## 6. ЗНАЧЕНИЕ «ПОЗИТИВНЫХ РЕЛИГИЙ»

Но если религия есть чувство безусловной «зависимости» человека, то не является ли собака наилучшим христианином<sup>14</sup>? Эта самая злая острота в адрес учения Шлейермахера принадлежит философу Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю, который после 1818 года, в качестве преемника Фихте, стал коллегой Шлейермахера по Берлинскому университету. Нет, какой бы остроумно-язвительной ни была эта насмешка (Шлейермахер проигнорировал выпад Гегеля), она не могла дискредитировать позицию Шлейермахера. Она несправедлива, поскольку игнорирует не только духовно-целостную природу «чувства», но и, прежде всего, шлейермахеровское понимание Бога, его акцент на христианской свободе в противовес любому религиозному рабству. Поэтому в своем «чувстве» к Богу христианин «зависим» от Него вовсе не так, как собака от своего хозяина.

<sup>14</sup> См.: Hegel G. W. F. Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie (1822) // Werkausgabe. Frankfurt, 1970. Bd. XI. S. 42–67, bes. S. 58.

<sup>12</sup> Schleiermacher F. Über die Religion. S. 53.

<sup>13</sup> Ibid. S. 133.



У Шлейермахера главное состоит во внутренней *свободе* нравственного человека — источнике вечной юности и радости. Именно «свобода» выступает в качестве ключевого понятия уже в его *«Монологах»*, втором после *«Речей о религии»* крупном произведении, опубликованном Шлейермахером в 1800 году в качестве «новогоднего подарка» началу нового века. Здесь он попытался изложить свое жизне- и миропонимание в форме «лирической выжимки из непрерывно ведущегося дневника»<sup>15</sup>. И совершенно иначе, чем Гегель, Шлейермахер относится к проблеме отношений между церковью и государством. Уже в *«Речах»* он решительно выступает против огосударствления церкви, которое ему, как реформату, представляется источником всех пороков. Он со всем пылом страсти требует отделения церкви от государства по примеру Франции и даже в четвертой речи о религии непосредственно разрабатывает программу радикальной реформы церкви, предусматривающую замену общины, руководимой священником, объединением личностей (позже у него будет подобная община).

Но между тем тот, кто полагает, что в своих *«Речах»* Шлейермахер развивает просто «естественную теологию» (к которой многие после Карла Барта испытывают отвращение), должен принять во внимание следующее. В противовес всей просветительской теологии Шлейермахер в высшей степени ясно дает понять, что для него не существует никакой *«естественной религии»*. Фактически она находилась бы в ведении морально ориентированного разума, и все, выходящее за рамки этой религии разума, следовало бы отбросить как «суеверие». Подобную естественную, или разумную,

<sup>15</sup> Schleiermacher F. Monologen. Eine Neujahrsgabe (1800) // KGA. Bd. I. 3. S. 1–61.

религию Шлейермахер считал искусственным образованием, продуктом философской рефлексии, лишенным той жизненности и непосредственности, которые характеризуют любую подлинную религию. Поэтому он изначально был убежден в том, что исследователь может правильно понять сущность религии лишь тогда, когда не просто рассматривает ее «в общем плане», а обращает свой взор к отдельным, живым, конкретным, «позитивным» религиям. Шлейермахер и называет эти отдельные конкретные религии (иудаизм, христианство, ислам и др.) «позитивными».

Так *«Речи»* позволяют осмыслить «позитивное» в религиях. Основная мысль заключается в следующем. «Бесконечное» существует не «для себя», не в чистой абстрактности. Его можно постичь лишь в конечном, оно отчуждает и проявляет себя в бесконечно разнообразных формах. Созерцание универсума всегда индивидуально, и ни одно из этих бесчисленных созерцаний не может считаться принципиально неприемлемым. Итак, если вы хотите понять религию, вы должны понять различные религии. Даже если эти отдельные религии утратили свои изначальные жизненные принципы и стали идентифицировать себя с определенными формулами, шаблонами и правовыми обычаями, даже если они на протяжении своей долгой истории были искажены и извращены, все равно их следует признать подлинными и чистыми вариантами индивидуализации «религии», коль скоро и поскольку в них центральное место отводится созерцанию бесконечного, и именно этому созерцанию подчинено все остальное.

Тем самым в своих *«Речах»* Шлейермахер предпринял значительные усилия не только для того, чтобы развеять все предубеждения своих по-новому мыслящих современников против религии вообще. Он изо всех

сил также постарался, чтобы они смогли воспринять «*позитивное*» в религиях, позитивное (то есть «данное») во всех религиях. При этом следует учитывать, что Шлейермахер ни в коей мере не ставил на одну доску все конкретные религии. Для него было само собой разумеющимся, что «*религия*» как таковая именно в христианстве обрела самое чистое воплощение. Поэтому *христианство* является *относительно наилучшей из всех религий* в истории человечества. Именно христианство не должно страшиться сравнения с другими религиями.

При этом можно лишь сожалеть о том, что Шлейермахер не располагал более точными сведениями о *нехристианских религиях* (за исключением греческой). Даже если, выдвинув на передний план религиозные переживания, он подчеркнул важнейший аспект «*религии*», то все же и в последующие годы Шлейермахер никогда не мог похвастаться столь обширными историко-религиозными познаниями, как его берлинский коллега и оппонент Гегель. Последний в своих лекциях по истории религии рассматривал религии человечества совершенно конкретно, как великие исторические формы абсолютного духа, последовательно раскрывающего себя в духе человека — начиная с естественных религий Африки, Китая, Индии, Персии и Египта, в которых божество понималось как природная сила или субстанция, затем в религиях духовной индивидуальности, таких, как иудаизм или религия греков и римлян, и заканчивая христианством, в качестве высшей формы религии снимающим все ее предыдущие формы<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> См.: K<sup>u</sup>ng H. Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena für eine künftige Christologie. TB-Ausgabe München, 1989. Kap. VII: Christus in der Religion.

Однако бесспорным остается тот факт, что ни одному теологу не суждено было в такой степени предвосхитить в своем учении идеи будущей истории, феноменологии и психологии религии, которые в XIX веке испытали столь мощный взлет, как Шлейермахеру. И если до сих пор в религиоведении и теологии так много внимания уделяется *опыту*, то этим мы в значительной мере обязаны именно ему. И когда религия рассматривается не просто как личное исповедание веры, но как дело *общины*, то это тоже заслуга Шлейермахера. А кроме того, подход к христианству как к лучшей и высшей форме индивидуализации религии и сравнение его с другими религиями на этой основе у Шлейермахера находит по меньшей мере принципиальное обоснование.

## 7. СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА

Самый легкий способ познать дух религии, считал Шлейермахер, — иметь его самому. Это особенно важно для того, кто «*приближается к наисвященнейшему, созерцающему универсум в его высшем единстве*»<sup>17</sup>, — к христианству. Несмотря на всю критику, нельзя оспорить и тот факт, что Шлейермахер внес важнейший вклад в выработку конструктивного ответа на поставленный Просвещением вопрос о *сущности христианства*. Он придерживался мнения, что сущность любой религии следует усматривать в «*основополагающем воззрении*», в способе «*созерцания универсума*»<sup>18</sup>.

Что же является тем центральным воззрением, изначальной сущностью, духом *христианства*, которое можно установить, несмотря на все исторические ис-

<sup>17</sup> Schleiermacher F. Über die Religion. S. 286.

<sup>18</sup> Ibid. S. 282.

кажения, несмотря на все словесные баталии и несмотря на все кровавые священные войны? Шлейермахер полагает, что отношение конечного к бесконечному в христианстве, в отличие от иудаизма, определяется не идеей возмездия, а принципом взаимосвязи порочности и спасения, дружбы и посредничества. Христианство насквозь полемично, поскольку оно осознает всеобщую порочность и борется с ложными религиями вне себя и внутри себя. У христианства, правда, есть цель — упорно стремиться ко все большей святости, чистоте и связанности с Богом. Все конечное должно повсеместно и ежечасно быть связано с бесконечным.

Таким образом, христианство представляет собой религию в ее наивысшей потенции, хотя это и не означает, что оно как универсальная религия должно исключать все иные уже существующие и вновь возникающие религии. Источником христианства служит не иудаизм. Невыводимым и необъяснимым образом таким источником является Посланный, которому первоначально было открыто основополагающее воззрение о всеобщей испорченности и о спасении посредством высшего содействия. Что удивляет Шлейермахера в Иисусе Христе? Не просто чистота его нравственного учения и своеобразие его характера, соединяющего в себе силу и кротость. Это все человеческие черты. Но «подлинно божественное» в Христе заключается в «чудесной ясности, которую обрела в его душе великая идея, для выражения которой Он пришел, — идея, что все конечное, чтобы быть связанным с Божеством, нуждается в высшем содействии»<sup>19</sup>. Но что означает это «высшее содействие»?

Все конечное нуждается для своего спасения в содействии чего-то высшего, и это высшее не может «иметь всего лишь конечную природу; оно должно принадле-

жать и тому и другому; оно должно быть причастно к божественной природе таким же образом и в том же смысле, в котором оно причастно конечному»<sup>20</sup>. Поэтому высшее — не просто единственный посредник, а *уникальный*, о котором с полным правом можно сказать: «Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть»<sup>21</sup>: «Это осознание уникальности своей религиозности, исконности своих взглядов и их силы возвещать себя и творить религию было одновременно осознанием своего посредничества и божественности»<sup>21</sup>. Несомненно, что подобным образом сформулированное представление о значении Иисуса Христа уже в те времена заставило поморщиться не только сторонников ортодоксии.

## 8. УЧЕНИЕ О ВЕРЕ В ПАРАДИГМЕ МОДЕРНА

Шлейермахеровская *христология осознания* сразу же подверглась резким нападкам. Не превращает ли она откровение Божье в некий вид человеческого познания и чувствования? Не делает ли она из веры в Христа очевидную общечеловеческую возможность? Остается ли при этом Иисус Христос реальной, исторической величиной, существующей независимо от чувства благочестия? Или же христология полностью растворяется в психологии, и вместо конкретной исторической христологии получается всеобщая христологическая психология? И не упускается ли, в конечном итоге, при всем этом из виду божественная природа Христа?

<sup>20</sup> Schleiermacher F. Über die Religion. S. 302.

\* Мф. 11: 27. — *Прим. пер.*

<sup>21</sup> Schleiermacher F. Über die Religion. S. 302.

<sup>19</sup> Schleiermacher F. Über die Religion. S. 302.

После «Речей» и «Монологов» Шлейермахер пояснял свою христологическую позицию в поэтически-теологическом труде 1805 года «Рождественский праздник»<sup>22</sup>, написанном в виде «разговора». За год до этого Шлейермахер смог выбраться из «штольпельской ссылки»: он был вызван в Галле в университет, где получил место экстраординарного профессора\* реформатской теологии и проповедника. В его «Разговоре», построенном по образцу «Диалогов» Платона, на фоне детально описанного семейного рождественского праздника с музыкой, песнями и угощением участвующие в беседе лица, которых он изобразил с большой симпатией и глубоким пониманием, показывают, сколь различно они воспринимают Рождество и понимают личность Иисуса. До сего дня ведутся дискуссии о том, с кем из собеседников идентифицирует себя Шлейермахер, и идентифицирует ли он себя вообще с кем-либо из участников разговора. Нам придется подождать, пока в сочинении «Догматика» Шлейермахер не даст ясного ответа на вопрос о своих христологических взглядах.

Ведь в последующие годы у него практически не оставалось времени на то, чтобы прояснить свою позицию в христологии. В 1806 году молниеносным ударом Наполеон разбивает прусские войска под Йеной. Французская армия осаждает Галле, и университет закрывается. Шлейермахер, прежде восторгался Французской революцией, под давлением событий из романтического космополита превращается в *христианско-*

<sup>22</sup> Schleiermacher F. Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Halle, 1806.

\* Экстраординарный профессор в немецких университетах того времени — должность внештатная, не оплачиваемая университетом. Вместо постоянного оклада экстраординарный профессор получал плату за лекции от студентов. — Прим. пер.

прусского патриота. Он теперь сотрудничает с лидерами прусской реформы (прежде всего в разработке новой прусской церковной конституции — с баронами фон Штайн), разъезжает с тайными поручениями, вербует добровольцев. При всем этом Шлейермахер продолжает надеяться, что Пруссия сможет обеспечить коренное изменение политической ситуации\*. Как вскоре выяснится, это были напрасные ожидания. Союз христианства и патриотизма, за который он ратовал в своих проповедях, принесет немецкому протестантизму не только добрые плоды...

В 1807 году, после того как город Галле был присоединен к созданному Наполеоном Вестфальскому королевству\*\*, Шлейермахер переехал в Берлин. Первоначально он жил в весьма стесненных обстоятельствах, зарабатывая на жизнь частными лекциями по истории и философии. Шлейермахер продолжает читать доклады,

\* После своей победы Наполеон наложил на Пруссию огромную военную контрибуцию. В главные прусские города были назначены французские аудиторы, которым была вверена администрация. Почти на всей территории Германии хозяйничали французы. Немецкие князья были или изгнаны из своих княжеств, или лишены реальной власти. Исключение составляли только саксонские князья, потому что при дворе одного из них (герцога Саксен-Веймарского) жили такие знаменитости, как Вольфганг Гёте, Фридрих Шиллер, Иоганн фон Мюллер, а Наполеон, заботясь о своей славе, не желал ссориться с поэтами и историками. — Прим. пер.

\*\* По условиям Тильзитского мира, заключенного 26 июня 1807 года, на территории к западу от Эльбы, от Магдебурга, было создано Вестфальское королевство. Наряду с этой территорией оно включало в себя также Гессен-Кассель, Брауншвейг и часть Ганновера. Правителем его был провозглашен брат Наполеона Жером Бонапарт. — Прим. пер.



обращенные к образованным людям, развивают бурную деятельность в интересах партии патриотов, активно занимается журналистикой и принимает участие в совещаниях по поводу вновь создаваемого Берлинского университета. По его замыслу, этот университет должны были отличать самостоятельность, свобода духа и независимость от государства<sup>23</sup> (впоследствии разработанные Шлейермахером принципы организации Берлинского университета послужили образцом для проведенной в Германии в XIX веке реформы университетов). Далее одно за другим последовали почетные назначения, отмечающие вехи его берлинской деятельности: 1809 год — проповедник церкви Троицы (и женитьба), 1810 год — профессор университета, 1811 год — член Прусской академии наук. В последующие годы Шлейермахер неоднократно становился деканом теологического факультета. В это время он написал «Краткое изложение курса теологии для вводных лекций по специальности» (1811)<sup>24</sup>. В 1810–1814 годах он в качестве члена комиссии по преподаванию министерства внутренних дел работает над реформой школьного образования в Пруссии. Однако, когда вновь восторжествовали силы реакции, выступления Шлейермахера в пользу конституционного государства навлекли на него подозрение в том, что он революционер, и в 1814 году он был уволен.

Лекции в Галле и Берлине позволили Шлейермахеру достаточно хорошо подготовиться к созданию своего

<sup>23</sup> *Schleiermacher F.* Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende. Berlin, 1808.

<sup>24</sup> См.: *Schleiermacher F.* Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811) / Hrsg. v. H. Scholz. Leipzig, 1910.

теологического *opus magnum*\*, которому суждено было стать наиболее значительным догматическим трудом Нового времени. Однако он намеренно избегал слова «догматика» и потому назвал свое сочинение иначе — «Христианская вера», правда, теперь уже добавив характерное пояснение: «представленная в соответствии с основоположениями евангелической церкви»<sup>25</sup>. Перед нами — искусно выстроенная систематическая теология, которую по удивительной оригинальности и новизне подхода можно поставить в один ряд с такими трудами, как «Summa» Фомы Аквинского и «Institutio» Кальвина<sup>26</sup>. Впрочем, все они — и Фома, и Кальвин, и Шлейермахер — каждый по-своему хотели быть благочестиво-верующими и критически-рациональными!

Шлейермахеровское учение о вере отличается и от средневековых «Сумм», и от той реформаторско-ортодоксальной догматики, для которой вера в первую очередь была признанием истинности определенных объективных фактов откровения или вероучительных положений.

\* *Opus magnum* (лат.) — главное произведение, главный труд. — Прим. пер.

<sup>25</sup> См.: *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Bd. I–II. Berlin, 1821–1822. Второе переработанное издание вышло в Берлине в 1830–1831 годах. Ниже я ссылаюсь на параграфы первого издания Шлейермахера в: *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt // KGA. Bd. I, 7, 1–2.

<sup>26</sup> «Summa» — «Сумма теологии», о которой говорилось выше. «Institutio», полное название «Institutio religionis christianae» (1536–1559), — сочинение Кальвина «Наставления в христианской вере», где дано систематическое изложение его теологических взглядов. — Прим. пер.

В отличие от этого труд Шлейермахера:

— *ориентирован строго исторически*: догматическую теологию он не считал наукой о некоей единой, (предположительно) неизменной во времени христианской вере (это следует подчеркнуть в противовес как некритичному восприятию библейских текстов, так и рационализму); для него это «наука о взаимосвязях учения, которому следует церковное сообщество определенного времени» (§1);

— *экуменически оформлен*: ссылка на «церковное сообщество», конечно же, подразумевает не один-единственный вероучительный авторитет, а исповедальные тексты церквей и их изначальный документ, Священное Писание; при этом разногласия между лютеранским и реформатским учениями (в отличие от противоречий между протестантизмом и католицизмом) не считаются столь существенными, чтобы служить поводом для разделения церквей; Шлейермахер как никто другой активно выступал за лютеранско-реформатский союз, первым шагом к которому в Пруссии стало празднование в 1817 году юбилея Реформации с совместным проведением обряда причастия; свое учение о вере Шлейермахер считал догматикой, общей для этого союза;

— *соотнесен с опытом*: как обычно, исходным пунктом у Шлейермахера служит религиозный опыт, состояния души или сознания христиан, благочестие церковного сообщества, — короче говоря, благочестивое сознание человека (хотя и коллективно-общинное). Хотя догматические положения и не доказываются ссылками на Писание и Предание, но все же Шлейермахер может с полным правом претендовать на то, что остается в рамках христианской традиции. Ибо он занимается теологией, явно исходя из общины веры, из церкви, не для того чтобы доказывать эту веру, а чтобы, следуя ее глубинной сущности, с помощью критически-кон-

структивного рассмотрения сделать ее понятной. И потому оба изречения Ансельма, приведенные на титульном листе догматического труда Шлейермахера, — это не традиционное украшение, а следование традиционному сознанию: «Ибо не разумею ищущего, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь», «Кто не уверует, тот не узнает, а кто не узнает, тот не уразумет»<sup>26</sup>.

Что же, согласно шлейермахеровскому учению о вере, является *сущностью христианства*? Знаменитое определение гласит: «Христианство есть своеобразная форма благочестия в ее телеологической направленности, которая отличает эту форму от всех иных тем, что в ней все единичное связано с ощущением спасения, даруемого через личность Иисуса из Назарета» (§18).

Если мы хотим правильно понять это простое, хотя и не очень просто понимаемое определение сущности христианства, нам следует учитывать четыре момента.

— Стойки зрения теории трехступенчатого развития религии (фетишизм, политеизм, *монотеизм*), с которой в эпоху Просвещения были согласны все, в том числе и Шлейермахер, христианство находится на высшей ступени. Оно занимает это положение не только как «эстетическая» религия по отношению к естественной религии или религии предопределения, но и как соответствующая природе человека «телеологическая», то есть целеполагающая и тем самым *этическая*, активная религия.

— «Своеобразие» христианства, отличающее его от всех других религий, заключается не в соответствии разуму, а в его *спасающем характере*; ибо все в нем определяется основополагающим противоположением греха и благодати и именно так связывается с «посредником» Иисусом из Назарета.

<sup>26</sup> *Anselm von Canterbury. Proslogion, I; De fide trinitatis et de incarnatione verbi, II.*

— *Христоцентризм* подчеркивается первостепенной ролью христологии, на что указывается уже во «Введении»: христологические высказывания у Шлейермахера находятся в том месте, которое ортодоксальная догматика отводила рассмотрению Священного Писания. Центральное положение личности Христа в христианстве — неотъемлемая черта учения Шлейермахера!

— Методологически принципиальный отправной пункт в учении о веросознании сохраняется: Шлейермахер исходит не из объективной истории Иисуса из Назарета, а из нашего, то есть присущего церковному сообществу, благочестивого христианского «сознания» спасения через личность Иисуса Христа.

Но здесь мы снова возвращаемся к тому вопросу, что уже был поставлен в связи с «Рождественским праздником». Соотнесено это благочестивое, возникающее в связи с личностью Иисуса Христа чувство с особенной, конкретной и, таким образом, определенной и определяющей действительностью? Или же эта особая форма подчиняется *всеобщей* сущности и смыслу действительности и тем самым оказывается нивелированной?

## 9. ХРИСТОС — ИСТИННЫЙ ЧЕЛОВЕК

В связи со шлейермахеровской христологией чувства всегда возникала одна трудность, связанная с тем, что благочестивое сознание вращается только вокруг себя самого, не имея собственного предмета. Эта трудность, как мне кажется, разрешается в «Учении о вере»: христологию Шлейермахера, бесспорно, нельзя считать просто постулатом благочестивого сознания, комплексным мысленным представлением субъективной веры. Ведь нельзя же забывать о том, что:

— христианское сознание, христианство вообще в принципе немыслимо без исторического образа Иисуса из Назарета, выступающего в качестве его *исторического первоисточника*;

— в центре христианства, таким образом, находится не общая идея или моральное учение, а *исторический образ* и его спасающее воздействие на человека и последующую историю; тем самым христоцентризм учения о вере (и образ Христа в его проповедях) — вовсе не результат шлейермахеровских спекулятивных построений, а следствие, вытекающее из самой истории Иисуса Христа и ее продолжения;

— этот исторический образ у Шлейермахера не остается абстрактным «священным событием», о его *истории* можно *рассказать* гораздо больше; не случайно у Шлейермахера есть также сочинение «Жизнь Иисуса», в котором он показал Иисуса из Назарета со всем Его непоколебимым чувством божественного и всей Его обращенностью к страдающим людям, конечно, идеалистично, чересчур сильно ориентируясь на Евангелие от Иоанна и греческий идеал «благородной простоты и спокойного величия», но ни в коей мере не просто по-конформистски отвечающего идеалам бюргерского общества времен Шлейермахера<sup>27</sup>.

Одновременно Шлейермахер, учитывая критику Просвещения, но все же следуя религиозным, а не чисто рациональным критериям, осуществляет в рамках своего учения о вере *демифологизацию* высшего уровня. Причем это касается не только ветхозаветных сказаний об изначальном пребывании в раю первой человеческой пары, о грехопадении и первородном грехе, об ангелах и бесах, о чудесах и пророчествах. Демифо-

<sup>27</sup> См.: *Schleiermacher F. Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 / Hrsg. v. K. A. Rütten. Berlin, 1864. См. также: Schleiermacher F. KGA. Bd. I. 6.*

логизации подвергаются и новозаветные повествования о рождении Иисуса от девственницы, чудесах природы, воскресении, вознесении и пророчествах о Втором пришествии.

Итак, не вызывает никаких вопросов, что Шлейермахер с непоколебимой твердостью придерживается классической христологической исповедальной формулы Халкидонского собора (451 года): Иисус — «*vere homo*», «воистину человек». А как обстоят дела со второй половиной формулы, «*vere Deus*», «воистину Бог», которая также должна характеризовать Иисуса?

## 10. ХРИСТОС — ТАКЖЕ ИСТИННЫЙ БОГ?

Шлейермахер вовсе не хотел возвращаться к еретическим решениям христологических вопросов. В своей концепции он с самого начала старался избегать не только *докетизма* (к которому теперь склонялся *супранатурализм*), усматривавшего в человеческой природе Иисуса лишь «кажущееся» существование, но и *назореизма* (эбионизма, к которому теперь приближался рационализм)\*, сводившего существование Спасителя

\* Докетизм — раннехристианская ересь гностического толка, распространенная во II–III веках. Сторонники докетизма считали телесность низшим началом и воплощением зла, поэтому отвергали учение о воплощении Христа в телесного человека во время Его земной жизни. По их представлениям, Христос только казался облеченным в плоть. Назореизм — взгляды приверженцев сирийской иудео-христианской секты IV века, веровавших в то, что Иисус был иудейским пророком и Мессией, появление которого было предсказано в Ветхом Завете (Втз. 18:17), и требовавших неукоснительного соблюдения всех предписаний иудейского закона. Эбионизм — убеждения членов раннехристианской секты I века, не признававших поло-

к обыденно-человеческому уровню<sup>28</sup>. Когда Шлейермахер берется преодолеть эти сложности, он показывает «герингутерство высшего стиля» и в христологии.

Это было очень сложной задачей. Почему? Потому, что классическая христологическая формула «Иисус есть (божественная) личность, сочетающая в себе два естества — божественное и человеческое», в эпоху Просвещения была подвергнута резкой критике, прежде всего со стороны «неологии». Иисус из Назарета многим теперь казался всего лишь обычным человеком, более или менее революционно настроенным иудейским реформатором учения и закона, которого можно было считать учителем и примером религиозно-нравственного совершенства. Вот уж поистине «скудное», «эмпирическое» понимание спасения! Для Шлейермахера этого было слишком мало! А какова альтернатива?

Следовало ли, подобно супранатуралистам, придерживаться фактически «магического» понимания спасения, когда в чудесном акте умилоствления и жертвы Сын Бога «расколдовывает» человека, освобождая его от наказания за грех, то есть такого понимания, при котором Иисус выступает просто как первосвященник, передающий небесную благодать? Об этом не могло идти и речи. Что же тогда оставалось? Как можно было осмысленно истолковать «спасение» посредством Христа? И прежде всего: как следовало описать отношение Иисуса из Назарета к Богу? По мнению Шлейермахера, именно от ответа на эти вопросы зависит судьба всего христианства.

жения о сверхъестественном рождении Иисуса. Они считали, что Иисус был человеком, сыном Иосифа и Марии, ставшим Мессией благодаря неукоснительному следованию иудейскому закону. — *Прим. пер.*

<sup>28</sup> См. § 22 второго переработанного издания «Учения о вере».



И здесь он остается верен себе, выбирая исходным пунктом благочестивое христианское чувство (это — «мистическое» понимание, только в переносном смысле). Что заключает в себе это чувство? Ответ: в своем самосознании христианин может обнаружить, что:

— он полностью зависит от того импульса, который Иисус дал всемирной истории: Иисус Христос является как исторической точкой отсчета, так и непреходящим источником нового отношения к Богу;

— сила Иисуса (влияющая на все движения духа, воли и души) спасительным и искупительным образом сообщает человеку ощущение Бога;

— таким способом в истории появляется новый способ жизни личности, а именно историческая «совместная жизнь», которая более не подчиняется бремени сознания греховности, но — под воздействием излучающей силы Христова ощущения Бога — возвеличивает восприятие благодати.

Несмотря на всю демифологизацию, шлейермахеровская христология совершенно явно *отличается от «иисусологии» рационалистов-просветителей*. Согласно Шлейермахеру, анализ благочестивого христианского самосознания приводит к следующим выводам:

— Христос является действующим, а человек — воспринимаящим началом: именно Христос преодолевает своей благодатью силу греха;

— Христос делает возможными свое единение с человеком и основанную на этом новую, высшую жизнь человечества;

— для этого важны не какие-то определенные черты Иисуса (которые могут быть неоднозначны), а общий облик его постоянно действующей личности;

— эта историческая личность несет в себе первообраз совершенства и потому служит не только образцом, к которому должны стремиться люди, но и *прообразом богосознания*, овладевающим и формирующим человека.

Но кем же является Иисус Христос по своей сути? Шлейермахер, старый гернгутер, со всем пылом страсти стремится добыть ответ на этот вопрос. Долгие годы он прилагал все усилия к тому, чтобы получить глубоко религиозные и одновременно ясные и простые новые ответы на старые вопросы. Теперь, в «Учении о вере», он может ответить: Христос *такой же*, как все люди! В какой мере? «В меру одинаковости человеческой природы». Христос *отличается* от всех людей! Чем? «Непрерывной интенсивностью своего богосознания, которая есть непосредственное бытие Бога в Нем»<sup>29</sup>.

«Непосредственное бытие Бога» в Христе? Шлейермахер не оставляет сомнений: в то время как всем другим людям присуще только общее религиозное чувство и «замутненное и неинтенсивное» богоощущение, Иисус наделен «совершенно ясным и в каждое мгновение имеющим абсолютно определяющее значение»<sup>30</sup> восприятием Бога. Это можно рассматривать как «непрерывное живое присутствие, следовательно, подлинное бытие Бога в Нем», чем также определяется Его «совершенная безгрешность» и (как ее предпосылка) Его изначальная невиновность<sup>31</sup>. Это означает, что «бытие Бога» в Иисусе прочно «заложено как глубинная основная сила, являющаяся источником всякой деятельности и скрепляющая все обстоятельства»<sup>32</sup>. Если попытаться наглядно пояснить это утверждение, то можно провести аналогию с умом как основной силой человека, организующей и скрепляющей все его остальные силы. Вечная бесконечность со всей своей безусловной силой и властью при-

<sup>29</sup> Schleiermacher F. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt // KGA. Bd. II. S. 43.

<sup>30</sup> Ibidem. S. 57.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem.

существует в самосознании Иисуса, не уничтожая Его самосознание, а, скорее, господствуя над ним и служа для всей жизни Иисуса орудием, объектом отражения и изначальным образцом. И это имеет решающее значение, ибо без божественного достоинства Спасителя невозможно никакое спасение, и наоборот. Именно так возникает возможность новой жизненной общности с Христом, начала новой жизни и всегда необходимого обновления души. Это — процесс, исполненный благодати, и ему Шлейермахер, как теолог и в первую очередь как проповедник, придает особо большое значение.

Итак, Шлейермахер отвечает на христологический вопрос следующим образом. *Vere Deus?* Истинный Бог? Да, как никто иной, Иисус сотворен божественной первопричиной. Конечно, Бог присутствует во всем конечном как совершенное деятельное начало, но в Христе восприятие Бога непосредственно служит принципом, образующим личность. Присущее Христу ощущение Бога следует понимать как чистое и подлинное откровение, как истинное и непосредственное укоренение бытия Бога в конечном. Это не какое-нибудь сверхъестественное чудо, и все же это нечто совершенно необычное и удивительное в нашем подвластном греху мире. Здесь верующий не постулирует бытие Бога, а распознает животворящее божественное начало, действующее во Христе в ходе истории, — именно к этой великой цели Шлейермахер стремился со времен «Речей о религии».

Было ли все это «ортодоксальным»? Шлейермахер поясняет, что с помощью такой интерпретации божественности Христа он уходит от «прежнего школьного языка»<sup>33</sup> (то есть от учения о двух природах). Он это делает более чем осознанно, поскольку, прочитав лекции

<sup>33</sup> *Schleiermacher F. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt // KGA. Bd. II. S. 58.*

почти про все новозаветные тексты, может полагать, что его воззрения основаны на Библии. Они основаны на «Павловом "Бог был во Христе"» и на Иоанновом «Слово стало плотью»<sup>34</sup>. Как писал Д. Ланге, Шлейермахер рассматривает свое собственное исповедание христианства «не в качестве подражания этическому идеалу, как это в те времена делала просветительская теология, но и не в качестве послушного усвоения непонятных догматических положений учения, а как полную внутреннюю зависимость от исторического Иисуса и присутствующего в Нем Бога»<sup>35</sup>.

И, напротив, не является ли Шлейермахер «плюралистом»? Сам он, конечно же, выступил бы против любой плюралистичной теологии религии, обнаруживающей в мире различных «спасителей» («saviours») и тем самым полагающей решенной проблему претензий на истину, выдвигаемых различными религиями. Шлейермахер был убежден, что «бытие Бога» присуще «исключительно» одному лишь Христу, и потому лишь про Него можно сказать, что «Бог стал человеком»<sup>36</sup>. Фраза «Слово стало плотью» для Шлейермахера была «основополагающим текстом для всей догматики»<sup>37</sup>.

\* Ср.: «Ибо в нем обитает вся полнота Божества телесно» (Колос. 2: 9). — *Прим. пер.*

\*\* Ин. 1: 14. — *Прим. пер.*

<sup>34</sup> *Schleiermacher F. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt // KGA. Bd. II. S. 58.*

<sup>35</sup> *Lange D. Neugestaltung christlicher Glaubenslehre // Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe — Philosoph — Pädagoge / Hrsg. v. D. Lange. Göttingen, 1985. S. 101.*

<sup>36</sup> *Schleiermacher F. Der christliche Glaube / Hrsg. v. M. Redeker. Berlin, 1960. Bd. II. S. 58.*

<sup>37</sup> *Schleiermacher F. Über die Glaubenslehre. Zweites Sendschreiben an Lücke // KGA. Bd. I. 10. S. 343.*

## II. КОНТРВОПРОСЫ

Конечно, исходя из перспектив сегодняшнего дня, догматики могут спросить, достиг ли Шлейермахер в своей христологии «высот» христологических соборов IV–V веков. Сам Шлейермахер ответил бы, что на основании и Нового Завета, и умонастроений современной эпохи следует считать данные соборные христологические положения снятыми, «превзойденными». Иисус из Назарета — не подлинная человеческая личность, а, с точки зрения вечности, вторая божественная личность, вошедшая в человеческое бытие? То есть вместо одной истинно человеческой личности с одной человеческой волей — две природы и две воли, а также противоречивые теории о сочетании в Христе божественного и человеческого? А затем еще и три личности в одной божественной природе? Является ли все это подлинно библейским, изначальным, является ли это понятным и приемлемым для современного человека? Не зря Шлейермахер в своем «Учении о вере» выдвинул программный тезис: «Церковные формулировки, касающиеся личности Христа, требуют длительного критического рассмотрения»<sup>38</sup>. Благодаря беспримечной работе теологической мысли ему удалось создать новую христологию эпохи модерна, не имеющую ничего общего не только с очевидно устаревшим древнецерковным учением о двух природах, но и с убогой просветительской иисусологией.

Но и само учение Шлейермахера, конечно же, нуждается в «длительном критическом рассмотрении». С этим он наверняка согласился бы. И такое длительное критическое рассмотрение (скоро минет два столетия с тех пор, как Шлейермахер пришел к своим epochalным выводам) обнаруживает в его учении много спорного. Для меня важнейшие вопросы, которые мож-

но адресовать Шлейермахеру (особенно касающиеся христологии, занимающей в его учении центральное место), состоят в следующем.

*Первое.* В шлейермахеровской теологии сознания, несомненно, нашлось место для рассказа об истории Иисуса (ведь Шлейермахер и сам читал лекции о жизни Иисуса) — в той мере, в какой для него была приемлема «повествовательная теология»<sup>39</sup>, в пользу которой в наши дни столь часто и демонстративно выступают. И все же при шлейермахеровском подходе, при признании подчиненной роли Библии, свойственном его «Учению о вере», сохраняется опасность того, что мы в нашем собственном представлении о спасении будем относиться к рассказу об истории Иисуса чересчур по-хозяйски, как к чему-то по праву нам принадлежащему, вместо того чтобы вновь и вновь испытывать вдохновляющее, радикально оценивающее и корректирующее воздействие этого повествования. А ведь для христиан Христос всегда остается непреходящим критерием подлинности и постоянным средством улучшения христианства.

*Второе.* Характерный для модерна подход, принимающий за точку отсчета человеческую субъективность, религиозное чувство общины верующих, в принципе можно признать верным, даже если Шлейермахера и можно было бы упрекнуть в том, что его определение религии как «чувства безусловной зависимости» основано на неправомерном использовании результатов проведенного им анализа самосознания. Значительно большие опасения должно вызывать то, что общие философско-теологические выкладки о религии и сущности христианства, приведенные Шлейермахером во «Вве-

<sup>39</sup> Я сам отдал ей дань в книге «Быть христианином» (1974). (См.: Kung H. Christ sein. München-Zürich, 1974. — Прим. пер.)

<sup>38</sup> Schleiermacher F. Der christliche Glaube. Bd. II. S. 48.

дении», предопределяют, «какое содержание должно остаться у христологии, дабы ее можно было отличить от антропологии» (М. Юнкер)<sup>40</sup>.

**Третье.** Идеалистическая интерпретация действительности и представление о ее фундаментальной гармоничности, свойственные Шлейермахеру, вряд ли позволяли ему с должной серьезностью оценивать *реальный негативный опыт*: отчужденность и разорванность человеческого существования, страдания, вину и неудачи, а также противоречия и злой рок истории. Все это казалось преодоленным в единстве искупляющей воли Божьей. Непреходящее ощущение Бога, присущее Иисусу, Шлейермахер на основе Евангелия от Иоанна также истолковал идеалистически. Тем самым он по-иному трактовал как невозможность понять Бога, так и искушения, знакомые Иисусу при всем его внутреннем единстве с Богом, и поэтому зачастую оказывался далеко от истины.

**Четвертое.** В своей грандиозной системе Шлейермахер изобразил служение Иисуса как пророка, первосвященника и царя. Но при этом он не отвел центрального места *ужасу распятия и надежде на воскресение*, имеющим основополагающее значение для новозаветных текстов. Тем самым Шлейермахер оказался не в силах по-настоящему серьезно отнестись к тому факту, что Иисус был оставлен Богом и людьми (полностью замалчиваемому при попытках заигрывания с гипотезой «иллюзорной» смерти). В противовес синоптическим евангелиям\*, он понимал смерть и воскресение как плавный

<sup>40</sup> Junker M. Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre Berlin, 1990. S. 210 ff.

\* Синоптическими библиеистика называет евангелия от Марка, Матфея и Луки, имеющие общие письменные и устные источники и потому во многом схожие между собой. — *Прим. пер.*

переход идеального образа радости и чистой любви из телесной действительности в духовную — как переход, обеспечивший возможность непосредственного доступа к ней всех следующих поколений<sup>41</sup>.

В итоге ясно, что эта новая теология носит промежуточный характер. Это — теология модерна, которая в чем-то слишком откровенно находится во власти духа своей эпохи.

## 12. И ВСЕ ЖЕ: СОЗДАТЕЛЬ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ МОДЕРНА

На шестьдесят шестом году жизни Шлейермахер скончался от воспаления легких. Это произошло 12 февраля 1834 года, после празднования святого причастия в кругу своей семьи. До последнего момента он оставался самой спорной фигурой в своей церкви. Еще за десять лет до смерти его трижды вызывали в главное полицейское управление Берлина из-за выступлений, в которых он ратовал за конституционный строй, предоставление больших свобод народу и расширение прав студентов. Шлейермахеру грозило снятие с должности профессора. Многочисленные противники из самых разных лагерей — сторонники движения за возрождение Германии, приверженцы реставрационного конфессионализма и гегельянцы — яростно преследовали Шлейермахера, зачастую даже после его смерти, полностью отказывая ему в признании...

Но друзья и последователи Шлейермахера добились его триумфа, и он смог насладиться им в последние годы жизни, а это выпадает далеко не каждому. Незадолго до смерти Шлейермахеру были оказаны различные

<sup>41</sup> Lange D. Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß. Gütersloh, 1975. S. 170.



почести, в частности, он был награжден орденом. Находясь в изгнании, Шлейермахер именно в последние годы жизни неизменно собирал значительно большую, чем какой бы то ни было иной теолог и церковный деятель, аудиторию, независимо от того, читал ли он лекции или проповеди (в первом полном собрании его трудов проповеди занимают десять томов). Бесстрашные выступления Шлейермахера против любых форм деспотии и за социально ответственное поведение высших слоев общества (например, за сокращение рабочего дня) сделали его популярным и вне образованных кругов Германии.

Учитывая его влияние, нельзя счесть удивительным тот факт, что погребение Шлейермахера, состоявшееся на кладбище церкви Троицы в феврале 1834 года, вылилось во впечатляющую демонстрацию единства людей всех слоев и профессий. Если верить историку Леопольду фон Ранке, за гробом шли двадцать-тридцать тысяч человек: «Я помню, какое впечатление оказали на меня похороны Шлейермахера, когда в каждом окне и у каждой двери на всей длинной улице, по которой шла траурная процессия, плакали люди». Это впечатление подтверждают и другие участники церемонии: «Быть может, Берлин никогда не видел подобного погребения. Все, кто мог, присоединились к шествию и следовали за телом усопшего, и бесконечный поток людей двигался по улицам... Генералы и бывшие министры, министерские советники и представители духовенства (как католики, так и евангелисты), преподаватели университета и школьные учителя, школьники и студенты, стар и млад, можно было бы сказать — друзья и враги. То было такое признание величия духа умершего, какое встречается крайне редко»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Обсуждения из книги: Kantzenbach F. W. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten. S. 146.

История многократно подтвердила правоту такого рода свидетельств современников Шлейермахера. Он на самом деле был наделен духом, который может быть превзойден лишь «в редких случаях», — этот берлинский профессор теологии и академический философ, этот интерпретатор Платона и провозвестник Евангелия, этот экзегет, догматист, этик, этот критик и теолог, обративший свои взгляды на анализ культуры, — этот человек, обладавший универсальным образованием, наделенный страстной жаждой поиска истины и умевший вызывать восторг и почитание у публики. Он был мыслителем экзистенциального масштаба с удивительной работоспособностью. За что бы он ни брался, его деятельность всегда оставляла глубокий, непреходящий след. Многосторонний специалист, отличавшийся основательностью во всем, он одновременно был остроумным писателем и проповедником, выступавшим перед духовной элитой своего времени и убежденным в том, что здесь и сейчас продолжается Реформация. Труд Шлейермахера «Учение о вере» в XIX веке изучали все теологи, и все они, даже противники, не избежали его влияния.

Но Фридрих Шлейермахер, наделенный острым, ироничным и насмешливым умом, остался в памяти современников не только благодаря выступлениям за истину в правдивости, но и из-за тех усилий, которые он прилагал для выработки убедительного примера христианского бытия. Верный своему идеалу образованной личности, он до самого конца считал для себя необходимым действовать не только в университете и Академии, но и на церковном и государственном поприщах, на церковной и университетской кафедрах, но прежде всего — за письменным столом. Шлейермахер — пламенный патриот, выступавший за свободу, справедливость и реформы. Но одновременно он — выдающийся учитель церкви, следовавший своему внутреннему

убеждению и всегда ратовавший за максимально возможную самостоятельность церкви по отношению к государству (церковь должна быть не государственной, а народной, действующей согласно принятой синодом конституции!). К неудовольствию короля Шлейермахер страстно критиковал планируемую в верхах реформу литургии и безбоязненно выступил против права короля вмешиваться в дела церкви и против правил и порядка богослужения, лично разработанных правителем. Все это, вместе взятое, говорит о том, что перед нами теолог парадигмального масштаба, отличающийся свободным проявлением человеческого начала и христианской связанностью с Богом. Это — создатель теологической парадигмы модерна.

Как известно, наиболее достойные доверия похвалы зачастую звучат из уст противника. И потому последнее слово о Шлейермахере (как, впрочем, и первое!) хотелось бы предоставить Карлу Барту, который в 1932 году, почти точно через 100 лет после смерти Шлейермахера, в первом томе своей «Церковной догматики» выдвинул великую теологическую альтернативу его учению. «Мы имеем дело с одним из героев, столь редко даруемых теологии. Тому, кто ничего не заметил, будучи ослеплен блеском, исходившим и по-прежнему исходящим от этого феномена, я хотел бы сказать: тот, кто никогда не признавал его заслуг, может с честью идти иными и, вероятно, лучшими путями, но при этом ему придется отказаться даже от мысли когда-либо поднять против этого человека хотя бы палец. Кто никогда не любил его и не в состоянии любить его всегда, тому не позволено и ненавидеть его»<sup>33</sup>.

## КАРЛ БАРТ

### ТЕОЛОГИЯ НА ПУТИ К ПОСТМОДЕРНУ

<sup>33</sup> Barth K. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. S. 380 f.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА  
(По Э. Бушу)

Карл Барт

311

1886 (10 мая)	Рождение Барта в Базеле. Детство и юношеские годы в Берне.	1934	Первый синод исповедальной церкви в Вармене. Издание книги «Нет! Ответ Эмилю Бруннеру». Временное отстранение Барта нацистским режимом от службы в университете.
1904–1908	Обучение теологии в Берне, Берлине, Тюбингене и Марбурге.	1935 (июнь)	Отставка Барта и запрещение всех его публикаций в Германии. Начало преподавательской деятельности в Базеле в качестве профессора догматики.
1909–1911	Викарий в Женеве.	1948	Речь на I Генеральной ассамблее Всемирного Совета Церквей в Амстердаме.
1911–1921	Пастор рабочей общины в Зафенвиле (кантон Аргау, Швейцария).	1959	Выход в свет последнего оконченного тома IV/3 «Церковной догматики».
1913	Женитьба на Нелли фон Гофман.	1961–1962	Последняя лекция «Введение в евангелическую теологию».
1919	Издание книги «Послание к римлянам апостола Павла».	1962	Первая поездка в США.
1921	Приглашение на должность профессора реформатской теологии в Гёттингене.	1966	Последняя поездка в Рим.
1922	Второе, полностью переработанное издание «Послания к римлянам апостола Павла».	1967	Прекращение работы над «Церковной догматикой» на стадии фрагментарно готового тома IV/4.
1925–1929	Профессор догматики и новозаветной теологии в Мюнстере.	1968 (10 декабря)	Смерть Барта и его погребение в Базеле.
1930	Начало преподавательской работы в качестве профессора систематической теологии в Бонне.		
1932	Начало работы над главным трудом «Церковная догматика», оставшимся незавершенным.		

# 1. ВОИНСТВЕННЫЙ ПРОТЕСТАНТ ВО ВСЕМИРНОМ СОВЕТЕ ЦЕРКВЕЙ

На календаре 1948 год. Карлу Барту шестьдесят два года, и за его плечами — насыщенная жизнь, связанная с бурными событиями мировой истории первой половины века: 1904–1909 годы — студент-теолог в Берне, Берлине, Тюбингене и Марбурге; 1909–1921 годы — викарий и пастор в швейцарских городах Женева и Зафенвиле; 1921–1935 годы — профессор теологии в Гёттингене, Мюнстере и Бонне. Выход в 1919 году в свет единственной книги («Послание к римлянам...») превратил швейцарского провинциального пастора в теолога, известного во всем германоязычном мире. С тех пор как в 1935 году нацисты изгнали Барта с боннской профессорской кафедры, он преподает в Базельском университете и — как страстный «швейцарский голос» — до конца войны участвует в борьбе протестантских церквей Германии против варварства гитлеризма...

Но теперь, после войны, в 1948 году, великий голландец Виллем Виссер\*т Хофт, энергичный и умный *spiritus rector*\* экуменического движения, друг и единоведец Карла Барта, пригласил его на первую *ассамблею Церквей мира в Амстердаме*, на которой должна была быть создана новая организация — Всемирный Совет Церквей (генеральным секретарем ее стал Виссер\*т Хофт). До сих пор Барт никогда не участвовал в экуменическом движении. Но здесь, в Амстердаме, он — прежде всего благодаря беседам с архиепископом Кентерберийским Майклом Рэмси и православным богословом Георгием Флоровским — усвоил, что в научной теологии наряду с «догматикой» и «символикой» необ-

ходимо должно присутствовать и нечто вроде «экуменики». «Disagreements within the agreement» и «agreements within the disagreements», что означает: следует распознавать различия во мнениях при согласии и содействовать достижению согласия при различии мнений между разумными теологами различных церквей, дабы хоть на малую толику приблизиться к единству.

Однако Рим, то есть папа, проигнорировал это экуменическое собрание, как, впрочем, и русская православная церковь. Какова была реакция Барта? Она типична для него. В своей знаменитой речи он с протестантской свободой и швейцарским нахальством предложил просто перейти к рассмотрению вопросов повестки дня. Нужно хотя бы раз услышать, как говорит Барт, чтобы понять, каков он был и как он спорил. «Эта свобода (исповедовать единого Господа Иисуса Христа *вопреки* всем различиям в обряде причастия) также означала бы и то, что вздохи или негодование по поводу отказа, полученного нами от церквей *Рима* и *Москвы*, занимают минимальное место в дискуссиях нашей первой секции! Почему бы нам не усмотреть в этом отказе просто могучую длань Божью, простертую над нами? Быть может, этим Он дает нам знак, что желает лишить нас всяческих иллюзий, будто мы здесь можем воздвигнуть башню, вершиной достигающую до неба? Быть может, Он этим показывает нам, насколько слаб пока наш свет, коль скоро еще не может проникнуть и в эти вроде бы тоже христианские области. Быть может, Он этим оберегает нас от собеседников, вместе с которыми мы здесь не смогли бы в полной мере стать совершенной общиной, поскольку они (даже если и по разным причинам) не желают участвовать в движении всего церковного мира назад, к Иисусу Христу. А ведь без этого движения христиане различного рода и происхождения не могут ни беседовать друг с другом, ни

\* *Spiritus rector* (лат.) — духовный вождь. — Прим. пер.



слушать друг друга, не говоря уже о том, чтобы встречаться всем вместе. И быть может, он отводит нам очень *хорошее* место как раз потому, что именно *Рим* и *Москва* кажутся едиными в своем нежелании ничего слышать о нас. Я предлагаю, чтобы мы восхвалили и возблагодарили Бога за то, что ему угодно столь явно пойти навстречу нашим планам!»<sup>1</sup>

Карл Барт — подстрекатель, нагнетающий вражду к католицизму? Для поверхностного взгляда это так и есть. И тогдашние выпады против явно антикатолического Барта со стороны официальных католических кругов (а это было время наибольшего могущества последнего предсessorного папы Пия XII) по своей силе уступают лишь католическому негодованию, вызванному разоблачительной пьесой Хоххута «Наместник» (1962)\*, представление которой в Базеле привело к демонстрациям перед зданием городского театра.

## 2. КРИТИКА РИМСКОГО КАТОЛИЦИЗМА

Но бартовская критика католицизма имеет более глубокие теоретические корни и восходит к значительно более ранним временам. Он ведь второй (после Гёттингена) раз был профессором и в течение пяти важнейших для него лет преподавал в Мюнстере, «гнезде попов и перекрещенцев».

<sup>1</sup> Barth K. Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan // Evangelische Theologie. 1948/49. Н. 8. S. 185.

\* В драме Ральфа Хоххута «Наместник» были показаны тайные связи высшего католического духовенства, и в частности папы Пия XII, с фашизмом. В отечественном литературоведении это произведение датируется 1963 годом. — *Прим. пер.*

— Там была представлена католическая догматика в лице неомиста Франца Дикампа, которого Барт впоследствии часто цитировал.

— Там Барт интенсивно изучал Ансельма Кентерберийского и Фому Аквинского.

— Туда он пригласил (нечто совершенно новое!) католического теолога для дискуссии на семинаре и личной беседы. Этим теологом был иезуит Эрих Шшивара, который, следуя линии Августина, Аквината и Шелера, чрезвычайно толково и со знанием дела разрабатывал идеи о «Бог в нас и Бог над нами», об имеющемся сходстве с бытием, о подобии бытия, то есть о «*analogia entis*»\* между Богом и человеком.

Благодаря беседам с Шшиварой Карл Барт лишь укрепился в своем убеждении, что хотя католическая теология и церковь сохранили саму суть христианского в большей мере, чем какой-нибудь Шлейермахер, однако и они страдают тем же самым *фундаментальным заблуждением*. И они присвоили себе откровение Божье, овладели благодатью и, следовательно, уже более не могут считать Бога Богом, а человека — человеком. Последний упрек был одним из истоков «диалектической теологии»\*\*. Таким образом, «римский католицизм» — это «вопрос к протестантской церкви» (именно такое заглавие Барт дал своему дискуссионно-

\* *Analogia entis* (лат.) — аналогия бытия, аналогия сущего. Это один из принципов неосхоластики, состоящий в том, что Бог и мир суть аналогии и по свойствам бытия можно составить представление о свойствах Бога. — *Прим. пер.*

\*\* «Диалектическая теология», или теология кризиса, — одно из направлений протестантской евангелической теологии, сложившееся в Германии и Швейцарии в первой трети XX века. Основположником этого направления считается К. Барт. — *Прим. пер.*

му теологическому докладу 1928 года<sup>2</sup>), поскольку в зеркале католических заблуждений можно увидеть и аналогичные внутрипротестантские проблемы. Поэтому Барт с очень жестких позиций выступает за протестантизм, который наистрожайшим образом должен быть сосредоточен на деле Евангелия. Это означает: мир есть мир, и человек есть человек, но Бог есть Бог, и спасение — лишь в Иисусе Христе!

Но и католическая теология стала обращать внимание на Барта. Уже в двадцатые и тридцатые годы с ранним Бартом (времен «Послания к римлянам...» и последующих трудов) полемизировали сначала тюбингенский теолог Карл Адам и боннец Эрик Петерсон, а затем, наряду с Эрихом Шшиварой, — Готлиб Зенген и другие. Когда после 1940 года война вынудила немецкие голоса замолчать, на сцену выступили католические теологи франкоговорящего мира: иезуиты Луи Малеве, Анри Бойар и доминиканец Жером Амер (не следует забывать и о голландце Йоханнесе К. Гроте). Но все эти работы не имеют почти никакого отношения к позднему Барту, Барту времен монументальной «Церковной догматики»<sup>3</sup>, основные контуры которой стали ясны значительно позже 1940 года. После введения (том I/1–2), вышедшего в свет в 1932–1938 годах, лишь в 1940–1942 годах появляется бартовское учение о Боге (том II/1–2), а потом, с 1945 по 1951 годы, — его учение о творении (том III/1–4). Учению о примирении (том IV/1–4), публикация которого началась в 1956 году, а также эсхатологии и учению о спасении суждено было остаться незавершенными. В конечном счете непродук-

<sup>2</sup> См.: Barth K. Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche // Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge. München, 1928. Bd. II. S. 329–363.

<sup>3</sup> Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Zürich, 1932–1967. Bd. I/1–IV/4 (далее обозначается как «KD»).

тивной оказалась и письменная полемика, в которую с Бартом после амстердамской ассамблеи вступил французский иезуит Жан Даниелу, один из главных представителей французской «nouvelle théologie»\*, попавшей под подозрение в ереси (впоследствии он занял конформистскую позицию и стал кардиналом). Разъяренная ему свою позицию относительно отказа Рима признать амстердамскую ассамблею, Барт был резок: «Вы требуете от нас слишком многого, желая, чтобы мы одновременно всерьез относились к Вашему безусловному притязанию на превосходство и страстно желали Вашего присутствия!»<sup>4</sup>

### 3. КАТОЛИЧЕСКИЕ ПОПЫТКИ ПОНЯТЬ БАРТА

Другому теологу было суждено порвать завесу непонимания. Это был ученик и Шшивары, и Анри де Любака, с 1940 года живший, как и Барт, в Базеле, люцернец Ганс Урс фон Балтазар. Он покинул орден иезуитов, поскольку считал своим долгом вместе со своей сподвижницей Адриен фон Шпейер заняться организацией «ордена мирян». Именно он написал ту книгу, что

\* «Nouvelle théologie» (франц.) — «новая теология», обновленческая школа в католицизме тридцатых годов XX века. Эта группа католических теологов (Ив Конгар, Анри де Любак, Жан Даниелу и Ганс Урс фон Балтазар) выступила с призывом к выработке новой теологии, менее зависимой от логики Аристотеля, более связанной с Библией и живым человеческим опытом. «Новая теология» была осуждена официальным Ватиканом, но позже ее подход был актуализирован II Ватиканским собором. — Прим. пер.

<sup>4</sup> Barth K. Antwort an P. Jean Daniélou // Barth K. Offene Briefe 1945–1968 / Hrsg. v. D. Koch. Zürich, 1984. S. 174.

открыла католической мысли возможность *внутреннего понимания теологии Барта*, — «Карл Барт. Изложение и толкование его теологии»<sup>5</sup>. Исходя из зрелых трудов Барта, Балтазар попытался дать периодизацию его творчества, в соответствии с которой ранний «период диалектики» («Послание к римлянам...» 1919 года и переработанное издание 1922 года) сменялся «обращением к проблеме аналогии» («Проект христианской догматики» 1927 года) и, наконец, разработкой Бартом «полного образа аналогии» (начиная со второго тома «Церковной догматики»).

Именно Балтазар обратил внимание на (сравнимую лишь со шлейермахеровской и вдохновенную Шлейермахером) *искусную архитектуру* и идейно-выразительную силу формулировок бартовской теологии: на то, как на радикально-христологических основах взаимопереплетаются творение и завет, как появляется новое понимание людей в качестве партнеров Бога и уникальное учение о примирении и грехах... Но особенно сильно католикам понравилась у Барта новая интерпретация предопределения, «снимающая» августиновско-кальвинистский дуализм (одна часть людей изначально приговорена к блаженству, а другая — к адским мукам) в христианском универсализме, напоминающем чуть ли не Оригена: стоящий в центре Христос опосредует всеединство спасения. Это — христоцентризм, позволяющий и католикам, и протестантам по-новому понять отношение между верой и познанием, природой и благодатью, судом и спасением. Но что это означает конкретно?

В предисловии к первому тому «Церковной догматики» 1932 года есть печально знаменитые слова (кста-

<sup>5</sup> Balthasar H. U. v. Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln, 1951.

ти, никак не связанные с Пшиварой): «Я считаю *analogia entis* изобретением антихриста и полагаю, что *из-за этого учения нельзя становиться католиком*. При этом я позволю себе считать другие причины, по которым кто-либо не становится католиком, недалекими и несерьезными»<sup>6</sup>.

Эта аттестация нивелирующего различия между Богом и человеком учения об аналогии бытия как антихристианского может стать понятной лишь в том случае, если учитывать, что она обусловлена *борьбой на два фронта*.

*Борьба на правом фланге*. Барт прежде всего протестует против того *римского католицизма*, что вслед за схоластикой и I Ватиканским собором ставит на одну ступень Бога и человека и тем самым обосновывает взаимодействие человека и Бога, природы и благодати, разума и веры, философии и теологии. То, насколько губительным является это «проклятое католическое и», по мнению Барта, стало явным, прежде всего, в мариологических догматах католицизма («Иисус и Мария») и в католическом понимании Писания и традиции, Христа и непогрешимого папы. «Именно в мариологическом учении и культе Девы Марии, очевидно, заключается ересь римско-католической церкви, делающая понятными все остальные заблуждения», — пишет Барт<sup>7</sup>. И он критикует «заблуждающуюся папскую церковь»<sup>8</sup>, в конечном счете «объявившую себя идентичной божественному откровению», с остротой, которую нельзя было бы превзойти<sup>9</sup>. Но все это было необходимо делать перед лицом пагубного *католического управ-*

<sup>6</sup> Barth K. KD. Bd. I/1. S. VIII f.

<sup>7</sup> Ibid. S. 157.

<sup>8</sup> Ibid. S. 607.

<sup>9</sup> См. также: Barth K. KD. Bd. I/2. S. 606–652.

нивания Бога и человека под знаком нивелирующего понятия бытия (оба, и Бог и человек, «существуют»). Против этого Барт считал необходимым протестовать именем совершенно иного Бога — именем Бога во всей Его божественности.

**Борьба на левом фланге.** Одновременно Барт не в меньшей степени борется против того *либерального неопротестантизма*, что вслед за Шлейермахером полностью ориентируется не на Бога и Его откровение, а на набожного, религиозного человека. Разве римский католицизм, как и либеральный неопротестантизм, не на основе подобной уравнивающей «естественной теологии» смог не критично приспособиться и *найти общий язык с господствующей политической системой* — сначала с кайзеровской империей с ее политикой войны, а затем и с национал-социализмом? Барт не считал это случайностью. Разве не из-за подобной однопорядковости Бога и человека протестантские «Немецкие христиане»<sup>\*</sup> узрели в национал-социализме нечто вроде нового откровения, объединяющего в себе христианское и немецкое начала, а в Адольфе Гитлере — нового Лютера, чуть ли не Христа? Разве не из-за этой аналогии бытия Бога и человека видные представители католической неосхоластики, защищающие «теологию разных этажей» (Карл Адам и Михаэль Шмаус), пришли к выводу, что следует признать национал-социализм, поскольку он желает реализовать на уровне естественного то, что католическое христианство осуществляет на уровне сверхъестественного — порядок, единство, дисциплину, принцип единого лидера? Барту откры-

<sup>\*</sup> «Немецкие христиане» — профашистское движение в Германии, к которому примкнули некоторые сторонники «диалектической теологии», что способствовало расколу и упадку последней. — *Прим. пер.*

лась вся политическая опасность «христианской» естественной теологии, показавшей свой подлинный лик в 1933 году. Когда она стала серьезным политическим фактором, необходимо было твердо высказаться против нее. Самым наглядным примером такой позиции послужил синод «исповедальной церкви»<sup>\*</sup> в Бармене, в значительной мере вдохновленный идеями теологии Барта.

Но (ирония истории!) важнейшим теологическим результатом книги Балтазара оказалось то, что рассуждение о пропасти между аналогией бытия и аналогией веры, которую столь остро подчеркивал Барт, стало пониматься как *ложная постановка проблемы*. Католическая теология и церковь так же, как это всегда было принято в католическом народном благочестии, теперь не желали нивелировать различия между Богом и человеком, не могли и не хотели властвовать над откровением и благодатью Божьей. Теологически припертый к стене Балтазаром с помощью тончайших нюансов определения понятия природы, Барт в конце концов вынужден был с этим согласиться. Когда в 1955 году я, еще молодым человеком, вернулся из Рима после семи проведенных там лет и — как многие католические теологи, будучи заинтригован этими проблемами, — в первой же беседе с Бартом спросил его об этом противостоянии, он, кому был ведом не только священный гнев, но и подкупающий юмор, сказал: «В теологии никогда не знаешь, кто кого: он меня или я его». А относительно вызывавшей столь бурные споры *analogia entis*, которая одна лишь не позволяет стать католиком, он просто

<sup>\*</sup> «Исповедальная церковь» — организация христиан — противников нацизма, основанная в 1934 году немецким евангелическим пастором Мартином Нимёллером, провозгласившая несовместимость христианской веры и культа фюрера. — *Прим. пер.*



заявил: «Я ее уже похоронил!» И на самом деле, с тех пор Барт более не употреблял этого выражения, хотя и не стал публично объяснять свою позицию. Но это ни в коей мере не мешало конфессионалистски настроенным католическим и протестантским теологам, с большим удовольствием усматривающим причину и неизбежную основу раскола церквей не в папе, церкви и таинствах, а в Святом Духе, Иисусе Христе или даже лично в Боге-Отце, холить и лелеять проблему *analogia entis* как существенное разногласие, разделяющее церкви.

Я должен без околичностей признать, что без книги Балтазара о Барте моя собственная работа о нем была бы невозможна! Балтазар научил меня, что католицизм и евангелизм могут примириться именно в том пункте, где они наиболее последовательно отстаивают собственную сущность. Он научил меня, что Карл Барт, как раз потому что он олицетворяет собой самую последовательную разработанную и совершенную евангелическую теологию, ближе всего подходит к католицизму. Его теология целиком и полностью по-евангелически направлена на утверждение центрального положения Иисуса и именно потому по-католически универсальна. Какая возможность для новой *экуменической теологии*!

#### 4. ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ СОГЛАСИЕ

Когда речь шла о Лютере, мы уже встречались с утверждением, что в качестве *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, то есть вероучительного положения, представляющего для церкви вопрос жизни или смерти, и одновременно в качестве основополагающего препятствия на пути взаимопонимания католиков и про-

тестантов со времен Реформации и Триентского собора выступает *учение об оправдании*. Если бы удалось выявить схожесть или даже согласие позиций именно в этом вопросе, то это внесло бы чрезвычайно большую лепту в дело преодоления церковного раскола.

Моя книга «Оправдание»<sup>10</sup> преследовала именно эту цель — показать, что в учении об оправдании, если брать его в целом, можно обнаружить фундаментальное согласие между теологией Карла Барта и правильно понятым учением католической церкви и что с этой точки зрения церковный раскол протестантов и католиков уже больше нельзя считать обоснованным. С присущей ему осторожностью хитрый Карл Барт написал в сопроводительном письме к моей книге: «Если то, что взяли из Священного Писания, из древней и новой римско-католической традиции и вслед за этим из Денцингера\* и текстов Триента, действительно является учением Вашей церкви и это может быть подтверждено (возможно, таким подтверждением станет единодушное согласие с Вашей книгой!), тогда я — после того, как уже дважды побывал в церкви Санта Мария Маджоре в Триенте, чтобы побеседовать с глазу на глаз с *genius loci*\*\*», — вынужден буду поспешить туда в третий

<sup>10</sup> См.: Küng H. Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln, 1957. Новое издание с другим предисловием вышло в свет в Мюнхене в 1986 году.

\* Генрих Денцингер опубликовал собрание документов римской католической церкви. См.: Denzinger H. Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Rome, 1963.

\*\* *Genius loci* (лат.) — гений места, этим понятием древние римляне обозначали природного бога, владыку какого-либо места. Барт пишет о том месте, где проходил контрреформационный Триентский собор. — *Прим. пер.*

раз, теперь для того, чтобы сокрушенно признать: *patres, peccavi*\*<sup>11</sup>. А что произошло на самом деле?

Римские цензоры не включили этот труд в «Индекс запрещенных книг» — как надеялись одни и боялись другие. В 1958 году был избран новый папа, и началась новая эра. В 1971 году на средиземноморском острове Мальта наконец удалось подписать хорошо проработанный совместный документ исследовательской комиссии Всемирной Лютеранской федерации и римско-католической церкви. В этом *мальтийском документе* констатируется согласие сторон: «Сегодня в интерпретации оправдания намечилось согласие, представляющее весьма перспективным. Католические теологи в вопросе об оправдании также подчеркивают тот момент, что Божий дар спасения для верующих не зависит ни от каких человеческих условий. Лютеранские теологи подчеркивают, что событие оправдания нельзя ограничивать прощением грехов отдельного индивида, и не считают это событие объявлением прощения грешника, сохраняющим чисто внешний характер... Для обоснования христианской свободы в противовес обязательствам перед законом при восприятии спасения следует постоянно вновь обращаться к вести об оправдании как к важнейшему истолкованию центральной роли Евангелия»<sup>12</sup>. Тем самым появилось то самое подтвержде-

\* «*Patres, peccavi*» (лат.) — «Отцы, я согрешил», перифразированная формула признания своей вины и раскаяния. Этими словами («*pater, peccavi*», «отче! я согрешил») начинается исповедь блудного сына (Лк. 15: 21). — *Прим. пер.*

<sup>11</sup> Barth K. Brief an den Verfasser // Küng H. Rechtfertigung. S. 12.

<sup>12</sup> Das Evangelium und die Kirche. Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission // Herder Korrespondenz. 1971. N. 25. S. 539.

дение от Рима по вопросу об оправдании. Но Карл Барт уже не имел возможности совершить паломничество в Триент. Его уже три года как не было в живых.

Понимание вести об оправдании «обоснования христианской свободы в противовес обязательствам перед законом при восприятии спасения», безусловно, имело самые радикальные последствия: и не только для отдельных людей, но и для церкви, которая имеет смысл лишь как община верующих, постоянно возрождаемая к жизни благодатью, прощением и освобождением, даруемыми Богом. Следовательно, церковь — *ecclesia semper reformanda*!

Когда Барт изменил первоначальное название своего труда «Христианская догматика» (неудачное название 1927 года) на «Церковная догматика», это решение — учитывая наличие либерального, как и кьеркегоровского индивидуализма — носило программный характер. Он хотел не столько выступить против небытия употребления слова «христианский», сколько, в первую очередь, — для утешения «скорбно плача об общем ходе моего развития» — пояснить, что догматика не абсолютно «свободна», но может быть лишь «ограниченной сферой церкви, и там и только там возможной и полезной наукой»<sup>13</sup>. Большие экклезиологические главы встречаются уже во введении (о церковном благовествовании, о слушающей и учащей церкви), затем в учении о Боге и избрании (избрание Израиля и церковь) и, конечно, в трех томах, посвященных учению о примирении. Все, что там сказано о соборании, возведении и призвании церкви силой Духа Божия, пробуждающего к вере, оживляющего в любви и при-

\* *Ecclesia semper reformanda* (лат.) — церковь, постоянно подлежащая реформированию. — *Прим. пер.*

<sup>13</sup> Barth K. KD. Bd. I/1. S. VIII.

зывают к надежде, все, что там сказано о *ecclesia una, sancta, catholica et apostolica*<sup>\*</sup>, — все это представляет собой высшую ступень развития протестантизма и высшую степень приближения к католицизму. Перед нами сосредоточенная на Евангелии католическая и тем самым подлинно экуменическая экклезиология.

Экуменическое взаимопонимание осложнилось для обеих сторон лишь тогда, когда речь зашла об *организационной структуре и практической политике церкви*: о значении таинств и, прежде всего, о теологическом смысле и фактических правилах отправления церковного служения, о должностях священников и епископов и, конечно же, в первую очередь, о папском престоле<sup>14</sup>. Карл Барт полностью разделял восторженное мнение о необозримых экуменических возможностях папы, но конкретный облик человека, занимающего этот пост, и его деятельность вызывали у него лишь негативную реакцию. «Я ни разу не слышал, чтобы с этого престола Петра раздавался голос доброго пастыря», — говорил он. Это было при Пие XII.

## 5. II ВАТИКАНСКИЙ СОБОР

Продлившийся всего пять лет, но имевший эпохальное значение понтификат Иоанна XXIII и прежде всего II Ватиканский собор, а также начатая благодаря последнему *двойная смена парадигм* (восприятие пара-

<sup>\*</sup> *Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica* (лат.) — церковь единая, святая, вселенская и апостольская. — *Прим. пер.*

<sup>14</sup> См.: *Brosseder J. Konsens im Rechtfertigungsglauben ohne Konsens im Kirchenverständnis? Zur Bedeutung des Rechtfertigungsstreits heute* // Hans Küng. *Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch* / Hrsg. v. H. Häring, K.-J. Kuschel. München, 1993. S. 344–363.

дигм Реформации и модерна католической теологией и церковью) глубоко взволновали Карла Барта. Именно он, Карл Барт, оказался тем человеком, который побудил меня, в свое время получившего римское образование теолога, публично выдвинуть такой изначально протестантский и потому подозрительный для католических ушей тезис, как «*ecclesia semper reformanda*». Я сделал это во время доклада в «его» университете в январе 1959 года — буквально за шесть дней до совершенно неожиданного объявления о созыве собора.

Впоследствии Барт принял живое участие в обсуждении выдвинутой мною программы реформ, которую я кратко изложил в книге «Собор и воссоединение. Обновление как призыв к единству»<sup>15</sup>. Именно Барт предложил название этой книги. Собор впоследствии включил данный якобы протестантский тезис о необходимости постоянного проведения реформы («*ecclesia semper in reformatione*»<sup>\*</sup>) в церковную конституцию и способствовал претворению его в жизнь. Это происходило путем осознания и попыток решения бесчисленных задач, поставленных Реформацией, с одной стороны (от новой оценки Библии и благой вести до повышения роли мирян и использования национальных языков в литургии), и Новым временем — с другой (свобода веры, совести и религии, терпимость и экуменическое согласие, новая позиция по отношению к иудаизму и мировым религиям, к секулярному миру вообще). Карл Барт начал удивляться той неожиданно проявившейся в католической церкви подвижности мысли и духа, которая так контрастировала с полным застоєм в протестантизме. Имея в виду не столько чело-

<sup>15</sup> *Küng H. Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit. Freiburg, 1960.*

<sup>\*</sup> *Ecclesia semper in reformatione* (лат.) — церковь, постоянно реформируемая. — *Прим. пер.*

веческие качества, сколько близость к Евангелию «соборного папы» Иоанна XXIII, он теперь без колебаний заявил: «Теперь я могу слышать голос доброго пастыря!»

Но все это не сделало его католиком! Об обращении к другим церквям он уже и не думал — лишь о постоянном обращении всех церквей к Иисусу Христу. И тем не менее новая ситуация 1966 года, когда он из-за ухудшения здоровья был вынужден отказаться от переданного мною приглашения на собор, соблазнила его на поездку в Рим. Он называл ее «peregrinatio ad limina apostolorum», паломничеством к апостольским могилам. В Риме, после бесед с различными римскими авторитетами, он пришел к выводу, что его положительное впечатление от соборного католицизма вполне обосновано: «Церковь и теология там в такой степени пришли в движение, что *подобного я и представить себе не мог*»<sup>16</sup>. Преемник Ронкалли\*, Павел VI, произвел на него впечатление человека, достойного уважения и даже любви, однако, в чем-то вызывающего сострадание. Он был почти трогателен, когда рассказывал Барту, как сложно все-таки нести ключи Петра, доверенные ему Господом, и обращаться с ними верно. Это было еще до роковой энциклики Павла VI, направленной против «искусственного» регулирования рождаемости\*\*, но непреодоли-

<sup>16</sup> Barth K. Briefe 1961–1968 / Hrsg. v. J. Fangmeier, H. Stoevesandt. Zürich, 1975. S. 357.

\* Мирское имя Иоанна XIII было Анджело Джузеппе Ронкалли. — *Прим. пер.*

\*\* Речь идет об энциклике 1967 года «Populorum progressio» («Прогресс народов»), в которой были изложены основные положения социальной доктрины католицизма, в том числе и католическая этика сексуальной жизни. Консерватизм этой энциклики вызвал недовольство церковных кругов, выступавших за более радикальное обновление католицизма. — *Прим. пер.*

мые противоречия, возникшие после собора (результат затянувшейся обструкции со стороны курии и вынужденных компромиссов), уже были различимы.

Мы не знаем, какое мнение сложилось бы у Карла Барта о двух следующих папах, которые носили имена, скомбинированные из имен своих столь различных предшественников, Иоанна и Павла\*, — что само по себе стало выражением компромисса и противоречия. Через несколько месяцев после посещения Рима Барт окончательно прекратил работу над «Церковной догматикой» (его творческая сила иссякла задолго до смерти). Он хотел увидеть напечатанным лишь один оставшийся фрагмент лекции по четвертой части учения о примирении, посвященной этическим вопросам. Это должно было стать его последней крупной публикацией. Тринадцатитомный труд остался *неоконченной симфонией*, подобно «Сумме» Фомы Аквинского, который, как мы знаем, тоже внезапно прекратил работу над *opus magnum*\*\* своей жизни за несколько месяцев до кончины. В церкви всегда следует прислушиваться к вере отцов, писал Карл Барт в своем последнем сочинении, проекте доклада: «Бог не Бог мертвых, но Бог живых». «В нем все живы» — от апостолов до отцов позавчерашнего и вчерашнего дня». Таковы были последние слова восьмидесятидвухлетнего Барта. На следующее утро, 10 декабря 1968 года, жена обнаружила его мирно уснувшим навсегда.

В последние годы жизни Карл Барт чувствовал себя «устаревшим» и говорил мне: «Мне хотелось бы снова

\* Имеются в виду Иоанн Павел I и Иоанн Павел II, вступившие на папский престол соответственно в августе и в октябре 1978 года (понтификат Иоанна Павла I продолжался всего тридцать четыре дня). — *Прим. пер.*

\*\* *Opus magnum* (лат.) — главный труд. — *Прим. пер.*



стать молодым, как Вы, — тогда бы я вновь пошел на баррикады». Карл Барт — вновь на баррикадах? На баррикадах семидесятых и восьмидесятых? Как часто на протяжении двух последних десятилетий я спрашивал себя, где и как он пошел бы на баррикады, что бы он сделал, если бы не был бартианцем, а действительно вновь стал настоящим юным Карлом Бартом. Я хотел бы поделиться размышлениями по этому поводу после того, как скажу несколько слов о пути Карла Барта, который вел от конфронтации с католической теологией через поиски взаимопонимания к экуменическому согласию. Итак, поговорим о пути от Вчера к Сегодня — но не посредством произвольно-гипотетической спекуляции в форме «что, если бы», а задавая теологии Барта вопросы по существу дела и конструктивно развивая ее. Что же получится?

## 6. ПОЧЕМУ ПАРАДИГМА МОДЕРНА ЗАСЛУЖИВАЕТ КРИТИКИ

Первым вопросом служит «вопрос Гретхен» к каждому теологу — какое место занимает Карл Барт в истории теологии? Является ли он монументальным «неортодоксом» (целиком и полностью оставшимся в прошлом), как его часто определяют в Америке или в школе Бульмана, прощаясь с ним? Или же он — непревзойденный новатор в теологии своего столетия, как его прославляют в Германии далеко за пределами бартианской школы, полностью изолируя его от всего на свете?

Моя всеохватывающая католическая позиция, противостоящая как дисквалифицирующим Барта его врагам, так и прославляющим его эпигонам, состоит в следующем. Карл Барт был *инициатором* — говоря язы-

ком сегодняшнего дня, — *теологической парадигмы «постмодерна»*. При этом имеется в виду двойное утверждение.

— Хулителям Барта я должен указать на то, что Карл Барт действительно был инициатором, даже можно сказать, *главным инициатором* теологической парадигмы «постмодерна», которая начала формироваться как раз в то время.

— Некритичным почитателям Барта я должен, однако, сказать, что Карл Барт на самом деле был инициатором парадигмы, но *не тем теологом, который привел ее к завершению*.

Три момента находят подтверждение в трудах и жизненном пути Барта, как его изложил Эбергард Буш по «письмам и автобиографическим текстам»<sup>17</sup>:

Сначала Барт был *решительным сторонником теологии модерна*. Изначально будучи чуждым миру буржуа (с его поэзией и музыкой, пивом, корпоративной жизнью и армией), он очень рано стал восхищаться идеализмом Шиллера и тангейзеровским «благовестием» Рихарда Вагнера\*. Для студента теологии, уже в первом семестре познакомившегося с историко-критическим методом, путеводными звездами в море мысли вскоре стали Кант и — конечно же — Шлейермахер. Так он стал учеником великих мастеров либеральной школы: сначала Гарнака (в Берлине), а затем, что еще важнее, Вильгельма Германна (в Марбурге), которому уда-

<sup>17</sup> См.: *Busch E. Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München, 1975.*

\* Опера Вагнера «Тангейзер» (1845) утверждает идею искупления — жертвенного подвига во имя преодоления себялюбия. Она была написана под влиянием философии Л. Фейербаха, которой Вагнер увлекался в то время. — *Прим. пер.*

лось объединить Канта и Шлейермахера с помощью ярко выраженного христоцентризма. В качестве ассистента Мартина Радеса, редактора либерального издания «Христианский мир», Барту приходилось иметь дело с духовной продукцией всех авторитетных специалистов в либеральной теологии — от Буссе и Гункеля до Трёльча и Вернле.

Однако позже Барт стал самым непримиримым критиком той парадигмы Просвещения и модерна, которая появилась после периода господства строгой лютеранской и кальвиновской ортодоксии уже в XVII веке, в XVIII веке получила признание и наконец в XIX веке обрела классическую форму у Шлейермахера и заняла главенствующую позицию благодаря разрабатывавшей его идеи либеральной теологии. Как мы видели, это была парадигма, полностью ориентированная на человека. Десятилетний опыт работы пастором в Зафенвиле, в швейцарской крестьянской общине, все более приобретающей промышленный характер и отягощенной всеми социальными бедами того времени, заставил Барта уже до первой мировой войны усомниться в исполненной оптимизма буржуазной вере в прогресс и в приспособленческом культурологическом протестантизме. Он стал социалистом, видящим свое призвание в борьбе за дело трудящихся. Барт понимал: в условиях угнетающего убожества проповеди (пустые церкви, безрезультатные занятия с конфирмантами\*) оказываются

\* В протестантизме конфирмации — публичному обряду включения молодых людей в религиозное сообщество, символизирующему достижение ими церковного совершеннолетия и связанному с сознательным выражением ими веры в Иисуса Христа, — предшествует цикл подготовительных занятий, которые пастор проводит с юношами и девушками в возрасте 14–16 лет, готовящимися вступить в общину (конфирмантами). — *Прим. пер.*

ся бесполезными все религиозоведческие знания о Библии, теологии модерна. Для проповеди, преподавания и душепопечения требуются совершенно иные теологические основы, имеющие дело в первую очередь не с человеком, а с Богом. При всем уважении к либерализму Нового времени Барт чувствовал, что исторический релятивизм, связанный с религиозным индивидуализмом, все более и более выхолащивает христианство.

К полному кризису, по мнению Барта, парадигму модерна привело начало первой мировой войны в 1914 году.

— С одной стороны, либеральная теология с ее собственным модерну приспособленчеством полностью скомпрометировала себя, когда в самой Германии девяносто три деятеля культуры, в том числе почти все знаменитые теологи — учителя Барта во главе с Гарнаком и Германном, в публичном манифесте заявили о своей поддержке политики войны Вильгельма II и нападения на нейтральную Бельгию.

— С другой стороны, европейский социализм также спасовал перед идеологией войны и в конце концов почти повсеместно выступил за войну.

Поэтому теологические взгляды Карла Барта кристаллизировались в «теологию кризиса», в высшей степени драматичным фоном которой послужили события 1918 года, такие, как окончательная гибель немецкой империи и конец господства в церкви удельных князей, вступление Соединенных Штатов на европейскую землю, революция в России и социальные беспорядки в Германии. Это был крах целой эпохи — эпохи модерна с ее верой в разум, науку и прогресс. Было ли это также рождением новой эпохи, пришедшей на смену модерну?<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Подробнее см.: Küng H. Projekt Weltethos. München, 1990. Kap. A I: Von der Moderne zur Postmoderne.

## 7. ВДОХНОВИТЕЛЬ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ПОСТМОДЕРНА

На самом деле Барт стал главным вдохновителем постмодернистской парадигмы в теологии. Всеохватывающий кризис позволил ему ясно понять, что христианство ни в коей мере нельзя сводить к историческому феномену в прошлом, подлежащему критическому изучению, и внутреннему переживанию в настоящем, имеющему преимущественно моральный характер. После первой мировой войны, в условиях эпохального крушения буржуазного общества и буржуазной культуры, их могущественных институтов, традиций и авторитетов, Барт как никто другой смог актуализировать критическую силу веры и, продолжая линию «Послания к римлянам...»<sup>19</sup>, вместе со своими друзьями по «межвременью» (так назывался новый журнал\*) Эмилем Бруннером, Эдуардом Турнейзенем, Фридрихом Гогартеном и Рудольфом Бультманом выдвинуть программное требование решительного поворота к «*теологии слова*», часто называемой также «*диалектической теологией*».

Это означало: идти нужно не назад, не вспять от Шлейермахера, а *вперед, преодолевая Шлейермахера и выходя за границы его учения*:

— прочь от антропоцентризма модерна к новому теоцентризму;

<sup>19</sup> См.: Barth K. Der Römerbrief? Bern, 1919. Второе, полностью переработанное издание вышло в Мюнхене в 1922 году.

\* Теоретический журнал диалектической теологии «Между временами» («*Zwischen den Zeiten*») был основан Г. Мерцем и выходил в свет в 1923–1933 годах. — *Прим. пер.*

— прочь от историко-психологического самопонимания «*религиозного*» человека и от теологии как исторической и культурологической дисциплины к слову Божьему, засвидетельствованному в Библии, к откровению, к царству и делу Бога;

— прочь от религиозных речений о понятии Бога к благовестию Слова Божьего;

— прочь от религии и религиозности к вере;

— прочь от религиозных потребностей человека (от «*человекобога*» модерна) к Богу, который есть «*нечто иное*», открывающееся нам лишь в Иисусе Христе (к библейски понимаемому «*богочеловеку*»).

В условиях всеохватывающих политических, экономических, культурных и духовных преобразований, последовавших за катастрофой первой мировой войны, теология Карла Барта — и он сам как пример «*теологического существования*» — послужила направляющей силой в смене либеральной парадигмы модерна на (как мы можем сказать сегодня, оглядываясь назад) парадигму «*постмодерна*», общие контуры которой в то время лишь едва-едва наметились. В этом смысле именно его, — а не Ричля, Гарнака, Германа или Трёльча — называют «*отцом церкви XX века*».

Перед лицом кризиса парадигмы модерна Карл Барт требовал и всемерно содействовал *фундаментальной переориентации теологии*. Он раньше других (в теологической критике идеологии) распознал деспотическую и деструктивную силу рациональности Нового времени, релятивизировал абсолютистские претензии просвещенного разума и сопоставил самосознание субъекта модерна с его самообманами. Короче говоря, его теология ранее других поняла «*диалектику Просвещения*» и осуществила просвещение самого Просвещения. В противовес либеральному растворению христианского в общечеловеческом и историческом Барт выступает

за новое христологическое сосредоточение спасения в Христе. В противовес приспособлению культурологического протестантизма к общественным и буржуазным тенденциям он подчеркивает политико-социальный вызов, бросаемый Евангелием. По-прежнему вызывает удивление, что Барт уже тогда решительно выступал против любого проявления национализма и империализма, губительных плодов эпохи модерна, перенятых и доведенных *ad absurdum*\* тоталитарными системами нашего столетия. Удивительно, что он уже в то время страстно призывал к миру между народами и социальной справедливости и выступал за критическо-пророческую позицию церкви по отношению ко всем политическим системам.

Политическая сила принципиально нового теологического подхода Барта проявилась в 1934 году на *Бармском синоде*, направленном против нацистской псевдорелигии. В составленном Бартом исповедальном тексте ясно говорилось о вере в Иисуса Христа как в «Слово Бога» и о том, что помимо него нельзя признавать «откровением Божиим никакие иные события или власти, образы или истины»<sup>20</sup>. Барт не был слеп подобно другим теологам, увидевшим в нацистско-фашистском тоталитаризме необходимую и великую вершину современного развития. Барт распознал в нем, скорее, ужасающий пережиток «модерна», требующий немедленного устранения, — «конец Нового времени», как впоследствии, после второй мировой войны, скажет Романо Гвардини.

\* *Ad absurdum* (лат.) — до абсурда, до нелепости. — Прим. пер.

<sup>20</sup> Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche/ Hrsg. v. W. Niesel. Zürich, 1938. S. 335.

Итак, мы ничего не сможем понять во взглядах Барта (тем более юного Барта), если поставим на нем клеймо неортодокса. Напротив, мне кажется, что и сегодня теология должна решительно *поддерживать направление мысли, предложенное Карлом Бартом*:

— Библейские тексты представляют собой не просто документы историко-филологического исследования. Они позволяют встретиться с чем-то «совершенно иным». В полностью человеческих свидетельствах Библии речь идет о слове *Бога*, которое человек может признать, познать и в которое он может уверовать.

— Таким образом, человек призывается ко много большему, чем просто нейтральное наблюдение и интерпретация. От него требуется покаяние, обращение, вера — *вера*, всегда сопряженная с риском. Здесь на карту поставлены спасение и гибель человека.

— Задача церкви состоит в том, чтобы с помощью благой вести, выраженной в человеческом слове, бескомпромиссно нести в общество слово Бога, на которое человек всегда мог бы доверительно положиться.

— Церковное благовестие, как и церковная догматика, должны быть целиком и полностью сконцентрированы на *Иисусе Христе*, слова и действия которого верующие воспринимают как принадлежащие не просто достойному быть примером «хорошему человеку», а самому Богу. Иисус Христос является главным критерием всех рассуждений о Боге и человеке.

Все это хорошо, даже более чем хорошо. Но в конце концов и к этой теологии возникают вопросы. *Как* подобные великие теологические интенции следует претворять в жизнь в новые времена? Можно ли считать «Церковную догматику» Барта (как теолог он желал быть не почитаемым, а читаемым автором, чьи идеи находят дальнейшее развитие) той теологией, которая требуется для парадигмы постмодерна? Я полагаю, все



это необходимо максимально прояснить, и потому мы должны еще раз вернуться к истокам бартовской теологии, к началу двадцатых годов.

## 8. НЕЗАВЕРШЕННОСТЬ ПАРАДИГМЫ ПОСТМОДЕРНА

В поисках теоретического фундамента своих лекций не имевший ученой степени бывший пастор из Зафен-виля, а теперь гёттингенский профессор реформатской теологии (к счастью, мюнстерцы присвоили ему звание почетного доктора теологии) обратился к наследию Реформации, к Кальвину и гейдельбергскому катехизису\*. Но и это еще не все. Не знаю, было ли то случаем или злым роком, что в 1924 году, после двух лет подготовки лекций по догматике, новоиспеченному профессору попалась давно забытая, «запылившаяся» книга, сыгравшая важнейшую роль в его судьбе, — «Догматика евангелическо-протестантской церкви» Генриха Геппе, датированная 1861 годом<sup>21</sup>. Из этой книги он почерпнул

\* Гейдельбергский катехизис — документ, излагающий протестантский Символ веры, принятый синодом церкви Пфальца на Рейне в 1563 году. Он был составлен в 1562 году суперинтендантом пфальцской церкви Каспаром Олевияном и профессором теологии Гейдельбергского университета Захарией Урсином при разработке программы религиозной реформы, задуманной лидером немецких протестантских князей, правителем Пфальца на Рейне Фридрихом III Благочестивым (1515–1576). На этот катехизис опираются многие церкви различных направлений в протестантизме. — *Прим. пер.*

<sup>21</sup> См. новое издание с предисловием К. Барта: *Heppe H. Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* / Hrsg. v. E. Bizer. Neukirchen, 1958.

ответы на все догматические вопросы, касающиеся неба, земли и преисподней. Но кто давал эти ответы? — *Раннепротестантская ортодоксия!*

Так у Барта в первой лекции по догматике произошел, — конечно, не совершенно не критичный, но относительно оспариваемых модерном догм (от троичности Бога до непорочного зачатия, сошествия в ад и вознесения) все же примечательный — поворот к прошлому: не только к раннепротестантской ортодоксии, но и (откуда, в конце концов, взялась мудрость этой ортодоксии?) к средневековой схоластике и древнецерковной патристике. А что же другие мыслители «диалектической теологии»? Они не последовали за Бартом, скорее, лишь качали головами, осуждая этот поворот. Конечно же, проблема состояла вовсе не в следовании древнецерковной, средневековой и протестантской традициям (у них было чему поучиться), а в том, каким образом это делал Барт. А он просто игнорировал важнейшие результаты экзегезы, истории и теологии эпохи модер-на или крайне нехотел отзываться о них.

Естественно, из-за этого Барт не стал ни ортодоксальным кальвинистом, ни лютеранским конфессионалистом, ни, тем более, средневековым схоластом. Слишком уж оригинальными были его собственный теологический подход и его специфические теологические методы познания, а после неосуществленного «Проекта догматики» он перешел на еще более радикальные позиции. Ключевое значение в этот период имела написанная им в 1931 году книга *про Ансельма Кентерберийского* — «*Fides quaerens intellectum*»<sup>22</sup>. Что означают слова Ансельма «*credo, ut intelligam*»? У Барта нет

<sup>22</sup> См.: *Barth K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Darmstadt, 1958.*

сомнений: «Я верю, чтобы понимать». Приоритет принадлежит «вере». С самого начала, полагал он, христианин должен совершить прыжок, погрузиться в самую суть дела! Не так, как у Шлейермахера, — прежде попытаться понять (найти исторические, философские, антропологические, психологические предпосылки веры), а уж затем верить. А, скорее, наоборот — сначала поверить, чтобы потом понять веру, исследуя ее «возможности».

Веру Барт определял как знание и принятие слова Христова. Но очень скоро — вот тут-то и возникли проблемы — вера была идентифицирована с церковным Credo\*, с вероучительной формулой, имеющей очень длинную историю. Теперь это был *подход Барта*, исходившего из тезиса Ансельма. Лишь при условии признания истинности того, что Бог существует, что Он есть существо в трех лицах, что Он стал человеком, и вслед за этим признанием можно задаться вопросом о том, насколько все это истинно. Так опубликованный после «Проекта христианской догматики» труд со специально подчеркнутым названием «Церковная (!) догматика» стал осмыслением *заученного и заранее одобренного*.

\* Credo (лат.) — «Верую», апостольский Символ веры христианства, представляющий собой краткий свод догматов христианского вероучения: «Верую в Бога, Отца, всемогущего, Творца неба и земли. И в Иисуса Христа, его единственного Сына, нашего Господа, зачатого Святым Духом, рожденного Девой Марией, пострадавшего при Понтии Пилате, распятого, умершего и погребенного, сошедшего в ад, на третий день воскресшего из мертвых, сидящего по правую руку Бога, всемогущего Отца; Он и придет оттуда судить живых и мертвых. Верую в Святого Духа, святую всеобщую церковь, общение святых, прощение грехов, воскресение плоти и вечную жизнь. Аминь» (цит. по: Барт К. Очерк догматики. СПб., 1997. С. 3). — Прим. пер.

го Credo. И потому вряд ли кого-нибудь может удивить тот факт, что уже в «Прологоменах» к «Догматике» (в том, что следует сказать не «прежде», а «в первую очередь») содержится двухсотстраничное изложение концепции тринитаризма, опирающееся не на Новый Завет, а на церковное учение IV века. Здесь мы увидим не обоснование этой концепции с помощью мастерски разработанной диалектики понятий — подразумевается, что она будет принята на веру, — а лишь попытку сделать ее понятной. Главный тезис Барта об откровении (§ 8) звучит целиком и полностью по-тринитаристски: «Слово Божье есть сам Бог в своем откровении. Ибо Бог являет себя как Господь и для понятия откровения, в соответствии с Писанием, это означает, что сам Бог в неразрывном единстве, но также и в ненарушенном различии есть открывающий, откровение и откровенность»<sup>23</sup>, или, говоря библейским языком, Отец, Сын и Дух.

Этот метод лучше всего пояснить посредством следующего *сравнения*. Бартовская теология слова, крайне радикальная и внутренне подвижная, при всех очевидных содержательных различиях структурно напоминает философию духа Гегеля (к нему Барт всегда питал «известную слабость») — в том смысле, что эта последняя, так же внутренне развиваясь по кругу и продвигаясь вперед в диалектической триадиности, в качестве предпосылки так же принимает целостность истины, так же требует прыжка в суть дела и ставит человека перед тем же выбором.

— Как сказал бы Гегель, *либо* вы поднимаетесь над всем эмпирическим и абстрактным к подлинно конкретному спекулятивному мышлению, и затем при последующем размышлении вам открывается истина духа как такового, *либо* вы не поднимаетесь до таких спекулятивных высот и тогда не можете считаться подлинным философом.

<sup>23</sup> Barth K. KD. Bd. I/1. S. 311.

— Как сказал бы Барт, либо вы, не заботясь обо всех исторических, философских, антропологических, психологических затруднениях, подчиняете свою жизнь слову Божьему, засвидетельствованному в Писании и возвещаемому церковью, и верите, а затем и лишь затем при последующем осмыслении приходите к истине откровения как такового, либо вы вообще не верите и не можете считаться подлинным христианином!

А для христианина — как писал Карл Барт в «Церковной догматике», в высшей степени сосредоточенной на христологической проблематике и одновременно на вопросе *специфичности* христианской веры, — для христианина Иисус Христос есть ставшее плотью Слово Бога, *единственный и неповторимый* свет жизни, помимо которого нет и не может быть *никакого* иного света, *никакого* иного Слова Божьего, *никакого* иного откровения.

## 9. Вызов «ЕСТЕСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ» ПО-ПРЕЖНЕМУ АКТУАЛЕН

Многие теологи бартианской школы (как, впрочем, и «правогегельянцы» прошлых лет) не видят во всем этом никаких сложностей.

Они остаются внутри круга и мыслят, оставаясь на предложенном высокодогматическом уровне. Со своей стороны, я, будучи вполне способным оставаться на этой теологической «высоте», но не желая все же забывать о своих современниках «внизу, в дольном мире», не могу не сказать о том, что сталкиваюсь с определенными проблемами и что эти затруднения возникали у меня с самого начала, с великой католической традиции, которая в данном пункте во многом перекликается с протес-

тантской. Нет, теология Барта слишком важна, чтобы можно было уклониться от спора с ней по существу.

Мы не можем ограничиться одним лишь пересказом и новым толкованием идей Барта, как ни много это значит для возрождения бартианского учения среди теологов нового поколения<sup>24</sup>. Ибо сегодня, спустя почти семьдесят пять лет после выхода в свет «Послания к римлянам...» и почти через шестьдесят лет после первого тома «Церковной догматики», мы ни в коей мере не можем удовлетворяться только внесением внутренних корректив в традиционный образ Барта, в остальном соглашаясь со многими положениями его учения. Критика Барта, по моему мнению, должна быть также критикой его учения.

Итак, следует спросить:

— Если *творение Божье* более не является, как полагал юный Барт в начальный период своего творчества, точкой попадания Божьей благодати, отвесно падающей сверху; если у позднего Барта творение Божье с полной серьезностью можно трактовать даже как доброе дело Бога, так, что теперь оказалось возможным написать об этом четыре тома «Церковной догматики»; если все это так, то возникает вопрос: почему в таком случае из этого не может следовать вывод о возможности истинного *познания Бога* из его творения (в принципе доступного не только христианам, но и всем людям вообще)?

— Если с *теологико-предметной* точки зрения Бог, несомненно, стоит у истоков всех вещей и, следовательно, постоянно сохраняет приоритетное положение, то почему с *теологико-методологической* точки зрения непозволительно, рассматривая проблемы и потребно-

<sup>24</sup> См.: Karl Barth: Der Storenfried? // Hrsg. v. F.-W. Marquardt, D. Schellong, M. Weinrich. München, 1986.

сти современного человека, в качестве исходного пункта богопознания начинать с вопроса о том, где порядок бытия и познания не являются идентичными? Разве Барт, в отличие от Шлейермахера, в принципе не был согласен с этим?

— Если *библейская весть* для христиан, безусловно, служит важнейшим критерием всякого суждения о Боге, то почему любое слово о Боге должно зависеть от Библии?

— И если, наконец, всерьез воспринимать *негативные высказывания Библии* об ошибках, мраке, лжи, грехах нехристианского мира как призыв к обращению, почему нужно замалчивать, отодвигать на второй план или оставлять без комментариев то, что Бог Библии (во всяком случае, по новозаветным свидетельствам) — это Бог всех людей, и как таковой он близок всем людям, и потому (согласно Посланию к римлянам, а тем более Деяниям апостолов) нехристиане также могут познать истинного Бога?

С этими и подобными вопросам Карл Барт столкнулся, как мне кажется, уже при подготовке *третьего тома своего учения о примирении*, где он рассуждал об Иисусе, свете мира. А на самом деле тогда теологи практически не заметили, что в этом последнем из завершенных томе «Церковной догматики» (1959) *теологические акценты расставлены по-новому*. И хотя здесь старый Карл Барт поначалу вроде бы возвращается к жесткому «эксклюзивистскому» тезису о том, что Иисус Христос «есть один-единственный светоч жизни», затем, — конечно, с многочисленными догматическими оговорками и пояснениями, без открытого «пересмотра позиции», без поправок («*retractationes*», как у Августина), — он признает, что в итоге наряду с единым светочем Иисуса Христа есть и «*другие светочи*»,

а наряду с единым Словом «иные истинные слова»<sup>25</sup>. Правда, вопреки всей эмпирике, Барт желал в догматике твердо придерживаться положения, что все другие светочи являются «вторичными» и светят лишь отраженным от единого светоча, Иисуса Христа, светом. (Можно ли считать Будду «вторичным светочем», лишь отражающим свет, исходящий от Иисуса Христа?) И все же очевидно: в поздней теологии Барта прослеживается новый подход к проблеме познания Бога из сотворенного мира и новое отношение к естественной теологии, а также к философии и человеческому опыту вообще. В косвенной, скрытой форме там проявляется также новая оценка естественного права, естественной религии и мировых религий, а ведь раньше Карл Барт все их — даже такие религии, основанные на вере и благодати, как бхакти в индуизме и японский амида-буддизм\*<sup>26</sup>, —

<sup>25</sup> Barth K. KD. Bd. IV/3. S. 40–188.

\* Бхакти (от санскритского «преданность, любовь к богу») — течение в индуизме, подчеркивающее интенсивное эмоциональное отношение между каждым человеком (независимо от пола, возраста и социального положения) и его личным богом. Путь бхакти противопоставляет любовь к богу другим средствам достижения спасения, таким, как познание, отправление обрядов или благочестивые дела. Амида-буддизм, или амидаизм, — одно из ведущих направлений буддизма на Дальнем Востоке, получившее название по имени главного будды («просветленного светом истины») этого течения, Амиды. Приверженцы амидаизма считают своей целью возрождение после смерти в «чистой земле» блаженства. Такое возрождение возможно только при помощи спасающей силы Амиды, давшего обет перенести все живые существа после их смерти в свой рай. — *Прим. пер.*

<sup>26</sup> Barth K. KD. Bd. I/2. S. 372–379.



просто отметал как формы неверия, идолопоклонства и законничества, занятого подсчетом «добрых дел»<sup>27</sup>. Этот новый подход просматривается также в вопросах, задаваемых престарелым Карлом Бартом Фридриху Шлейермахеру, — вопросах, которые, что весьма показательно, остаются «открытыми»<sup>28</sup>.

Все это означает следующее. Итогом теологической деятельности Карла Барта была «Церковная догматика». После смены парадигмы модерна парадигмой постмодерна наступила вторая фаза развития его творчества, он отступил назад и оказался позади модерна (минуя разработанную современным критиком и вернувшись к протестантской ортодоксии, схоластике и патристике), что невольно привело к созданию некой разновидности нео-ортодоксии. В итоге это столь величественно задуманное, строго сконструированное и тщательно выстроенное *догматическое сооружение*, — по крайней мере, в принципиальном плане (что, однако, вряд ли осознает большинство бартианцев) — оказалось *взорванным*! Бартовский «позитивизм откровения», как писал Дитрих Бонхёффер в своих письмах из нацистской тюрьмы\*, был лишен своего фундамента.

<sup>27</sup> Barth K. KD. Bd. I/2. S. 324–356.

<sup>28</sup> См.: Barth K. Nachwort // Schleiermacher-Auswahl / Hrsg. v. H. Bolli. München, 1968.

\* Видный протестантский теолог, основатель течения безрелигиозного христианства, активный деятель движения Сопротивления Д. Бонхёффер был арестован в 1943 году и казнен незадолго до окончания второй мировой войны. Здесь речь идет о его работе, написанной в заключении и опубликованной лишь в 1951 году, — «Сопротивление и смирение. Письма и записки из тюрьмы» (см.: Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München, 1977). — *Прим. пер.*

Следовательно, можно считать очевидным, что Карл Барт, который уже в начале двадцатых годов после издания полностью переработанного труда «Послание к римлянам...», а затем вновь в начале тридцатых годов в прежде отвергнутом им, а потом в совершенно новом виде изданном первом томе «Догматики» объяснял, что он может и хочет говорить то же самое, что и раньше. Но так, как он это однажды сказал, теперь он уже говорить не мог бы. Поэтому Барт — и я в этом полностью убежден, — если бы ему вдруг выпал шанс стать молодым человеком в восьмидесятые и девяностые годы и вновь пойти на баррикады, сказал бы то же самое, что и прежде: «Что мне еще остается, как не начать все сначала и сказать хотя и то же самое, но совершенно по-иному?»<sup>29</sup> Возможно, он сделал бы то, что *Пауль Тиллих* в своей последней лекции незадолго до смерти назвал насущной необходимостью, — попытался бы разработать христианскую теологию в контексте мировых религий и с учетом специфики всех регионов мира<sup>30</sup>.

На закате жизни Карл Барт, теперь больше подчеркивавший человечность, чем божественность Бога, помирился со своим старинным соратником *Эмилем Бруннером*, с которым он совершенно неоправданно разругался лишь потому, что Бруннер считал необходимым говорить о наличии в человеке некой «точки соприкосновения» с благодатью Бога. (В 1934 году Барт опубликовал направленный против книги Бруннера «Природа и благодать»<sup>31</sup> гневныйopus, назвав его коротко

<sup>29</sup> Barth K. KD. Bd. I/1. S. VI.

<sup>30</sup> См.: Tillich P. The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian // The Future of Religions: Gedenkschrift für Paul Tillich / Hrsg. v. J. C. Brauer. N. Y., 1966. S. 80–94.

<sup>31</sup> Brunner E. Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth. Zürich, 1934.

и решительно — «Нет»<sup>32</sup>.) Не лишен смысла, конечно же, и вопрос о том, не смог бы сегодня тот же самый Карл Барт, стань он вновь молодым, помириться даже со своим великим оппонентом *Рудольфом Бультманом*, несмотря на то что попытка понять Бульмана, носившая воистину программный характер («Рудольф Бультман. Попытка его понять»<sup>33</sup>), в те годы не увенчалась успехом. То есть возможно ли было примирение с тем самым Бультманом, который, с одной стороны, разделял фундаментальные теологические взгляды Барта на божественность Бога, слово Божье, благовестие и веру человека, а с другой — не желал просто игнорировать важнейшие задачи, поставленные либеральной теологией, и потому настаивал на необходимости историко-критических методов в экзегезе и демифологизации и интерпретации текстов Писания с учетом человеческого понимания?

## 10. ВЫЗОВ РУДОЛЬФА БУЛЬТМАНА ПО-ПРЕЖНЕМУ АКТУАЛЕН

Сегодня и речи не может быть о том, чтобы отказаться от Барта в пользу Бульмана или, наоборот, заменить Бульмана Бартом. Это было бы большой ошибкой. Оба великих протестантских теолога имеют свои слабые и сильные стороны, и к каждому из них нужно относиться более чем серьезно. *Слабые стороны Бульмана* стали ясны Карлу Барту с того дня, когда в 1925 году

в Гёттингене Бультман часами зачитывал ему лекции Мартина Хайдеггера, которые он слышал в Марбурге и тщательно законспектировал. Бультман был убежден, что теперь теология должна развиваться в экзистенциально-направлении и под этим флагом изучать благую весть, документально представленную в Новом Завете. Барт критиковал не то утверждение, что Писание следовало интерпретировать «экзистенциально», в связи с человеческим существованием, — он тоже по-своему этим занимался. Барта не устраивало то, что Бультман, попав в зависимость от раннего Хайдеггера, настаивал на *экзистенциалистской редукции*. Кроме того, критика Барта (а позже и выдающегося ученика Бульмана Эрнста Кеземана<sup>34</sup>), была вызвана тем, что Бультман:

— ради человеческой экзистенции отодвинул в тень космос, природу и окружающий мир;

— свел реальную историю мира к человеческой историчности, а подлинное будущее — к человеческой будущности;

— в своей теологии бытия-в-мире пренебрег конкретным обществом и его политическим измерением.

В свою очередь, Бультман рано распознал и оценил *слабые стороны Барта*, выдвинув обвинение в том, что Барт:

— охотно уклонился от герменевтических дискуссий, дабы иметь возможность по-прежнему работать «по возможности чисто теологически (thetisch)»;

— после поворота к протестантской ортодоксии и Ансельму в 1930 году нарушил договоренность и отказался читать перед «старыми марбуржцами» доклад, посвященный насущной проблеме естественной теоло-

<sup>32</sup> Barth K. Nein! Antwort an Emil Brunner. München, 1934.

<sup>33</sup> Barth K. Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. Zürich, 1952.

<sup>34</sup> Käsemann E. Die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit // Käsemann E. Der Ruf der Freiheit. Tübingen, 1968. S. 132–150.

гии, что очень рассердило и огорчило его друга Бульмана, поскольку давно запланированная дискуссия о растущих между ними разногласиях так и не состоялась;

— всегда настаивал на том, что может заниматься «теологической экзегезой», однако при этом хотя и не отвергал историко-критические методы, но не принимал их всерьез;

— ушел далеко вправо от критической истории догм ради традиционного принципа, который на все времена фактически предписывает христианам эллинистическую, целиком и полностью сводящуюся к диалектике понятий трактовку отношений между Отцом, Сыном и Духом (хотя, когда хотел, Барт был способен изменять понятия классического тринитаризма, например, мог использовать вместо «личности» «способ бытия»);

— вопреки своим заявлениям, в работе, в самом названии которой столь явно подчеркнута «церковность» догматики, с помощью церковной традиции, зачастую не заботясь об экзегетическом обосновании, осуществил реставрацию догматики, господствовавшей еще до возникновения парадигмы модерна; но из-за связи с «канувшей в прошлое картиной мира» и недостаточной значимости опыта ему ни в коей мере не удалось «сделать понятной христианскую весть для человека сегодняшней эпохи таким образом, чтобы ему стало ясно: *tua res agitur*\*».<sup>35</sup>

\* *Tua res agitur* (лат.) — «Речь идет о тебе», «дело касается тебя». Фрагмент стиха Горация «*Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet*» («Твой в опасности дом, стена коль горит у соседа»). — Прим. пер.

<sup>35</sup> Bultmann R. Brief an Barth, 11–15. November 1952 // Bultmann R. Briefwechsel 1922–1966 / Hrsg. v. B. Jaspert. Zürich, 1971. S. 170.

Поэтому неспроста сегодня говорят о присущей бартовской теологии «чрезмерной страсти к основанию нового учения» (Э. Юнгель), а также о сомнительного свойства «догматической всеохватности» (К.-Й. Кушель<sup>36</sup>), начинающей представлять угрозу для исходных установок Барта. Действительно, в то время перед лицом вызова со стороны экзегезы и истории догм, существующих парадигме модерна, Карл Барт (подобно швейцарской армии во второй мировой войне) спрятался в альпийском редуте ортодоксальной догматики XVI–XVII и частично IV–V веков и, следуя подобной оборонительной стратегии, был готов ради свободы и независимости Бога от любого человеческого опыта при необходимости пожертвовать и самыми плодородными землями страны. А как обстояло бы дело сегодня? Я думаю, что если бы Карл Барт, *mirabile visu*\* вновь став молодым, захотел начать им в духе постмодерна теологию в духе постмодерна же и завершить, то он был бы не Карлом Бартом, коль не попытался бы еще раз начать с самого начала и прорываться вперед из вновь отвоеванного центра, стратегически обеспечив себе более прочные герменевтические тылы.

<sup>36</sup> Kuschel K.-J. Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung. München, 1990. S. 219 f. В одной из своих блестящих работ К.-Й. Кушель показал, насколько большое место (при всех содержательных и методологических различиях) занимают основные идеи Барта в моей собственной теологической концепции, см.: Kuschel K.-J. Jesus Christus ist das entscheidende Kriterium. Die Aufhebung von Barth und Hegel in einer Christologie «von unten» // Hans Küng. Weg und Werk. Chronik, Essays, Bibliographie // Hrsg. v. H. Häring, K.-J. Kuschel. München, 1978. S. 417–453.

\* *Mirabile visu* (лат.) — необыкновенным образом, с помощью чуда. — Прим. пер.

Другими словами, оставив в стороне всю эту военную поэтику, я хочу сказать, что в данном случае Барт попытался бы еще более радикальным образом «начать с начала» и «сказать то же самое совершенно по-иному». Он опирался бы на результаты историко-критического исследования Библии, говоря не только о чистилище, мариологических и петрологических догмах, за которые он критиковал католиков, но и о первородном грехе, преисподней и дьяволе, а также о христологии и учении о Троице. То есть, исходя из историко-критически обоснованной экзегезы он попытался бы разработать историко-критически ответственную догматику, дабы перевести изначальную христианскую весть (в соответствии с булльмановским требованием, но без булльмановской экзистенциалистской ограниченности!) в настоящее уже сегодня будущее таким образом, чтобы весть эта и впредь всегда воспринималась как освобождающий призыв Бога. Он опять говорил бы о Боге и Его связи с человеком, даже о некоей «бого-антропологии», которую имел в виду и прежний Барт, — тот самый, кто в дни своей юности разоблачал антропологию как тайну теологии модерна, разглашенную Фейербахом. При этом «исторический Иисус» — не превращаясь, говоря словами Эрнста Кеземана, в излюбленный миф<sup>37</sup>, используемый для манипуляций, — вновь мог бы приобрести совершенно иную роль, чем у Барта и Булльмана, и это кажется мне необычайно важным и неотложным с точки зрения подлинного освобождения

<sup>37</sup> См.: Käsemann E. Sackgassen im Streit um den historischen Jesus // Käsemann E. Exegetische Versuche und Besinnungen.. Göttingen, 1964. Bd. II. S. 31–68. В связи с этим ср. также: Bultmann R. Antwort an Ernst Käsemann // Bultmann R. Glauben und verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen, 1965. Bd. IV. S. 190–198.

ния человека в его индивидуальной, общественной и церковной жизни.

Нет, нельзя возвращаться назад: ни к Шлейермахеру или Лютеру, ни к Фоме Аквинскому, Августину или Оригену. Скорее, вперед — вместе с Оригеном, Августином и Фомой, с Лютером и Шлейермахером, вооружившись бартовскими бесстрашием и решимостью, сосредоточенностью и последовательностью!

## II. БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНО-КРИТИЧЕСКИЙ ПЕРЕСМОТР БАРТИАНСТВА В СВЕТЕ ПОСТМОДЕРНА

«Нам не хватает сознания собственной относительности», — критично высказался однажды Барт<sup>38</sup>. Что же касается его собственной работы, то он мог сказать: «Я считаю... „Церковную догматику“ не завершением, а началом новой общей дискуссии»<sup>39</sup>. Сегодня, при изменившихся теологических и социальных условиях, эта дискуссия должна состоять в критически-благожелательном пересмотре «Церковной догматики». Подобное повторное прочтение этого труда с учетом горизонта постмодерна должно при всей критике привести к конструктивному переносу великих тем и невообразимой полноты этой теологии в день сегодняшней и к их новому обсуждению в контексте мировых религий и с учетом специфики различных регионов мира. Воистину, каким льющим через край богатством отличаются учения о Боге, творении и примирении в этой

<sup>38</sup> См.: Die Woche. 1963. № 4.

<sup>39</sup> См.: The Christian Century. 1963. № 1. P. 7.



теологии, которая теперь чем дальше, тем больше стремится быть не просто протестантской или лютеранской, а экуменической! Какая сила и глубина систематизации присуща ее целиком и полностью самобытной и независимой разработке центральных теологических *topoi*\*, таких, как диалектика свойств Бога, соотношение творения и завета, времени и вечности, Израиля и церкви, христологии и антропологии, получивших конкретное развитие в этике свободы — свободы перед Богом, в общине, свободы, необходимой для жизни и сохраняющейся при всех ограничениях... Это самая радикальная из всех разновидностей теологии освобождения.

И одновременно при всем чрезмерном стремлении ко всеохватности, при всем не вмещаемом ни в какие рамки богатстве материала (в одной только «Церковной догматике» девять тысяч сто восемьдесят пять страниц!) эта теология никогда не отступала от своей центральной идеи. Слова, сказанные Карлом Бартом о «великой свободной объективности» Вольфганга Амадея Моцарта, музыканта, которого он любил и почитал как никакого другого, эти слова с полным правом можно отнести и к самому Барту. Нарисованный им портрет Моцарта — будь то в «Церковной догматике»<sup>40</sup> или в небольшой посвященной ему работе 1956 года<sup>41</sup>, — можно считать автопортретом его собственной теологии *in nuce*\*\*.

То, что Барт слышал в этой музыке, он хотел выразить в своей теологии. Музыка Моцарта, писал он, «непо-

\* *Topoi* (греч.) — разделы, темы. — *Прим. пер.*

<sup>40</sup> Barth K. KD. Bd. III/3. S. 337 f.

<sup>41</sup> Barth K. Wolfgang Amadeus Mozart. 1756–1956. Zürich, 1956.

\*\* *In nuce* (лат.) — букв. «в орехе», «в зародыше», в более широком смысле «в самом главном». — *Прим. пер.*

стижимым образом свободна... от всех преувеличений, от всех принципиальных разрывов и конфликтов. Солнце светит, но оно не слепит глаза, не изнуряет и не сжигает. Небо нависает над землей, но оно не лежит на ней тяжким бременем, не давит и не поглощает ее. И потому земля есть и остается землей, не будучи вынуждена в титаническом мятже бороться за свою победу над небом. Потому и тьма, хаос, смерть и ад, давая о себе знать, никогда не могут брать верх. Моцарт творит музыку, обладая всей полнотой мудрости, исходящей из таинственного средоточия мира, и тем самым он знает и хранит все границы слева и справа, вверху и внизу. Он знает меру... Нет света, не знающего тьмы, нет радости, не заключающей в себе страдания, но и наоборот: нет и страха, гнева, стенаний, которые так или иначе не уступили бы место радости. Итак, нет смеха без плача, но и нет плача без смеха!»<sup>42</sup>

Теология Барта тоже исходит из этого таинственно-го центра, которым для нее служит сам Бог, милостиво обращающийся к людям в Иисусе Христе. И поскольку Бог, обретший зримый облик в Распятом и Воскресшем, был для этой теологии центром, она также могла защищать границы, могла позволить Богу быть Богом, а человеку — человеком. Этой теологии было ведомо все темное, злое, негативное и презренное в мире, но в то же время ее страницы написаны с великой верой в то, что последнее слово останется за благим и милосердным Богом. И действительно, в теологии Карла Барта демоническое и трагическое начала не сокрушают мир. Она, подобно музыке Моцарта, избегает крайностей. Ей знакомы «мудрая конфронтация и смеше-

<sup>42</sup> Barth K. Wolfgang Amadeus Mozart. 1756–1956. S. 40.

ние элементов», при которых за каждым НЕТ стоит великое ДА. Тот, кто слушает эту музыку, кто принимает эту теологию, «может считать себя таким, каковы мы все, — обреченным смерти, но все еще продолжающим жить, — и чувствовать, что он призван к радости»<sup>43</sup>.

## ЭПИЛОГ

### КОНТУРЫ ТЕОЛОГИИ, СООТВЕТСТВУЮЩЕЙ ДУХУ ВРЕМЕНИ

---

<sup>43</sup> *Barth K. Wolfgang Amadeus Mozart. 1756–1956.*  
S. 41.

Павел, Ориген, Августин, Фома, Лютер, Шлейермахер, Барт — слишком различно все то, что каждый читатель и каждая читательница узнали об этих великих христианских мыслителях, об их слабых и сильных сторонах, их взглядах и границах их учений. Что касается меня, я сам многому научился, изучая их характеры и их труды. И все же я не хочу и не могу заканчивать эту книгу неким резюме — уж слишком сложным и неоднозначным было бы обобщающее сравнение. Поэтому здесь уместен не искусственно выстроенный септет для чересчур разных голосов, а лишь короткий эпилог автора, правда, выдержанный в жанре строгой научной прозы. Речь пойдет об основных параметрах теологии, соответствующей духу нашего времени.

Когда на протяжении всей жизни непосредственно изучаешь этих великих христианских мыслителей (а вдобавок и некоторых других), когда постоянно пытаешься научиться у них чему-нибудь и при этом не хочешь всецело попасть под влияние ни одного из них, то неизбежно задаешь себе вопрос: «А какая теология была бы желательна сегодня, какой теологией следовало бы сегодня заниматься?» Отвечая, я ограничусь тремя пунктами, ставшими для меня особо важными за те десятилетия, что были посвящены теологическим изысканиям<sup>1</sup>. Я имею в виду этику, стиль и программу теологии.

Прежде всего, что касается *этики* любого теологического исследования, то, на мой взгляд, сегодня требуется:

<sup>1</sup> Нижеследующие положения я развиваю в дополнение к тезисам, высказанным в моих книгах «Christ sein» (1974) и «Existiert Gott?» (1978). См. также: K<sup>u</sup>ng H. Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. München, 1987. S. 246–248.

— не оппортунистическая или конформистская, а *правдивая* теология: вдумчивый отчет о вере, правдиво ищущий и высказывающий христианскую истину;

— не авторитарная, а *свободная* теология: теология, выполняющая свою задачу без препятствующих ее работе административных мер или санкций со стороны церковного руководства и честно высказывающая и публикующая свои убеждения, подкрепленные достаточными основаниями;

— не традиционалистская, а *критическая* теология: теология, честно и свободно осознающая свой долг всегда — в постановке проблем, в своих методах и результатах — следовать научной этике поиска истины, соблюдать методологические правила и критически перепроверять себя;

— не конфессиональная, а *экуменическая* теология: теология, видящая в любой другой богословской системе не противника, а партнера и ориентирующаяся не на размежевание, а на взаимопонимание, причем в двух направлениях — *ad intra*<sup>\*</sup>, в рамках междущерковного, внутрихристианского сообщества, и *ad extra*<sup>\*\*</sup>, в пределах внецерковного, внехристианского мира с его различными регионами, с его многообразными религиями, идеологиями и науками.

Далее, что касается *стиля* теологизирования, то в наше время ему должны быть присущи следующие черты, которые можно сформулировать в виде своего рода «десяти заповедей»:

— не тайнопись, доступная лишь верующим, а *понятность* также и для неверующих;

— не поощрение «простой» веры и не защита «церковной» системы, а строгая *научность* в бескомпромиссных усилиях по поиску истины;

<sup>\*</sup> Ad intra (лат.) — обращенное внутрь. — Прим. пер.

<sup>\*\*</sup> Ad extra (лат.) — обращенное вовне. — Прим. пер.

— не игнорирование идеологических противников, не проклятия в их адрес и не теологические заимствования из их учений, а *критически-доброжелательные*, «*in optimam partem*»\*, интерпретация и предметное обсуждение их взглядов;

— не только прокламируемая, но и на деле осуществляемая *междисциплинарность*: неразрывность диалога со смежными науками и сосредоточенности на собственном предмете;

— не враждебное противостояние и не нейтральное сосуществование, а *совместно проводимая критическая дискуссия*, особенно *диалог* между теологией и философией, теологией и естественными и гуманитарными науками, теологией и литературой (тесная взаимосвязь существует не только между религией и рациональностью, но и между религией и поэзией!);

— утверждение приоритета не проблем прошлого, а многогранных и всеохватных *проблем* человека и человеческого общества *современности*;

— в качестве основополагающей нормы, служащей фундаментом всех норм, признание не каких-либо церковных или теологических традиций или институтов, а лишь Евангелия, самой *изначальной христианской вести* (теология, ориентированная на Евангелие и в то же время воспринимающая его историко-критически!);

— не библейские архаизмы, не эллинистическо-схоластические догматические формулировки, не модный философско-теологический жаргон, а по возможности *язык*, понятный современному человеку, — задача, достижение которой оправдывает самые напряженные усилия;

\* *In optimam partem* (лат.) — с наилучшими намерениями. — *Прим. пер.*

— не разделение достойной веры *теории* и жизне-способной *практики*, догматики и этики, личного благочестия и реформы институтов, освобождения в обществе и освобождения в церкви, а понимание их в неразрывной взаимосвязи;

— не конфессиональная замкнутость менталитета, а *экуменическая широта*, учитывающая как мировые религии, так и идеологии современности: взаимосвязь максимально возможной терпимости ко всему внецерковному, общерелигиозному, человеческому вообще, с одной стороны, и усилий по достижению понимания специфически христианского — с другой!

И, наконец, что касается *программных требований* к теологии, а именно к *критико-экуменической теологии*, то в каждую новую эпоху она должна, переживая напряженные моменты, *одновременно* (несмотря на реформаторское «только лишь» здесь предлагаются следующие «и»!) пытаться быть:

— *католической*, постоянно работающей на благо всеобщей, универсальной церкви, — и в то же время *евангелической*, строго придерживающейся Писания, Евангелия;

— *традиционной*, постоянно чувствующей свою ответственность перед историей, — и в то же время *современной*, заинтересованно подходящей к решению вопросов настоящего;

— *христоцентричной*, решительно занимающей специфически христианскую позицию, — и все же *экуменической*, направленной на всю ойкумену, на весь населенный людьми земной мир, на все христианские церкви, на все религии и все регионы;

— *научно-теоретической*, занимающейся разработкой учения и поиском истины, и *одновременно пастырско-практической*, трудящейся во имя жизни, обновления и реформы.



Но довольно программных заявлений! Есть ли у этой программы современной теологии хоть какой-нибудь шанс на осуществление? Не выступаю ли я, провозглашая такие требования, как вопиющий в пустыне современной теологии — порой скучной, конфессионально замкнутой, внутритеологически слепой и почти не позволяющей почувствовать дыхание наших семерых великих христианских мыслителей? Об этом судить не мне. Я хорошо знаю, что я не одинок в критике стерильной, анемичной, сосредоточенной лишь на себе науки, в защите идеалов как духа экуменизма, так и критической теологии, осознающей свой долг перед современным миром. Эти взгляды разделяют многие теологи, в том числе мои тюрбингенские коллеги и друзья Эберхард Юнгель и Юрген Мольтман, которым я посвятил эту книгу.

Сам я более сорока лет отдал занятиям теологией, и установки, со временем выработавшиеся в процессе моей исследовательской и преподавательской деятельности, нашли отражение в предложенной мной теологической программе. В 66 лет сильнее прежнего осознаешь ограниченность отпущенного тебе времени, и потому хочется, по крайней мере, выразить надежду, что более молодые теологи, мужчины и женщины, и в будущем критично и творчески будут развивать эту программу. Итак: «Vivant sequentes!», «Мир тому, кто идет следом!»

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Г. КЮНГ

## ТЕОЛОГИЯ НА ПУТИ К НОВОЙ ПАРАДИГМЕ\*

«Мадам, то, что в моих книгах исходит от меня самого, — ложно», — как-то сказал философ Гегель одной из своих восторженных поклонниц. Если даже философ не решается вести речь о *своей* системе и *своей* истине, то что уж говорить о теологе, которому позволено следовать слову *Бога* и истине *Бога* в своих размышлениях. Поэтому я не решаюсь представить читателю «мою» теологию.

Правда, у меня есть и еще одна причина для колебаний. На протяжении тридцати лет, что прошли с того момента, как я защитил диссертацию, и вплоть до издания моих последних книг, я с большим рвением стремился не к отграничению от других теологических систем, а к интеграции с ними. При этом я четко осознавал, что теолог ни в коей мере не может претендовать на непогрешимость, что теологию нельзя превращать в замкнутую систему — напротив, она должна постоянно выстраиваться заново. Требуется не «проект теологии», а «теология в проекте». И для меня лично программный характер носит лозунг *«theologia semper reformanda»* — «теология, постоянно нуждающаяся в реформировании».

## ПРОЩАНИЕ С НЕОСХОЛАСТИКОЙ

Меня никогда не учили свято верить в слово учителя (*«iurare in verba magistri»*). Скорее, я постигал науку ежедневного ученья, ибо в теологии даже учебе нужно учиться. И такая теологическая учеба, к которой я

\* Küng H. Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma // Entwürfe der Theologie / Hrsg. von J.R. Hauer. Graz, 1985.

впервые приступил двадцатилетним юношей и с тех пор ни разу не пожалел об этом, конечно же, не имеет ничего общего с зазубриванием наизусть каких-то учений, положений или догм.

Теологическое образование, которое я получал в Риме, прежде всего состояло в штудировании на протяжении долгих семи лет тезиса за тезисом — сотни философских и сотни теологических, — чтобы в итоге, к выпускному экзамену, знать их доподлинно и твердо: естественно, на латыни, с неукоснительным соблюдением принципов терминологической строгости, ясности построений и последовательности доказательств, — сначала *status quaestionis*, затем понятия, потом позиции оппонентов и, наконец, аргументы за и высказывания против. Все это, включая лекции по латыни и тысячи страниц прочитанного текста, было суровой школой: во время экзаменов не дозволялось никаких пустых разглагольствований на родном языке, здесь требовалось дословное знание не только Библии, но и дефиниций, принятых соборами или провозглашенных папами, а также «вивисекция» понятий при рассмотрении таких высокоспекулятивных тем, как учения о троичности, непорочном зачатии или предопределении.

И в содержательном, и в формальном плане эта теология была ориентирована на *средневековую схоластику*. Наряду с укрепившими свое влияние римскими епископами творцом средневековой парадигмы (начиная с тринитарной доктрины и кончая учениями о таинствах и государстве) стал великий гений латинской патристики Августин. Когда мы говорим о парадигме, то подразумеваем «совокупность убеждений, ценностей и методов познания, признаваемых определенным сообществом» (так определяет это понятие Томас С. Кун). В XIII веке, после григорианской реформы, разрушившей в начале второго тысячелетия римский централизм

на Западе и приведшей к разрыву с восточной церковью, Фома Аквинский — мыслитель, имевший универсальный круг интересов и одновременно обладавший самостоятельностью мышления, — с методической строгостью и дидактическим блеском выстроил отличавшийся невиданным доселе единством великий синтез философских и теологических идей, который стал классическим выражением *средневековой* и специфической *римско-католической парадигмы*. Фома не только придал теологии Августина принципиально римскую направленность, но — с помощью аристотелевской философии — поставил ее на исключительно рациональную основу. Во всем он проводил различие между двумя ступенями познания и бытия, выделяя естественное, природное основание и сверхъестественную надстройку. У Фомы говорится о двух видах способности познания (естественном разуме и основанной на благодати вере), о двух уровнях познания (естественной истине и благодатной истине откровения), о двух науках (философии и теологии). Во всем мы видим два «этажа». Они четко различаются между собой, но в то же время ни в коей мере не противопоставляются друг другу. Наоборот, вся конструкция выстроена таким образом, что все, относящееся к нижнему этажу, ориентировано на надстроенный над ним верхний этаж.



### СРЕДНЕВЕКОВАЯ КОНТРЕФОРМАТОРСКАЯ НЕОСХОЛАСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

Эта римско-католическая парадигма теологии полностью отличается не только от иудео-христианской апокалиптической парадигмы первоначального хрис-

тианства, но и от греко-эллинистической парадигмы христианства византийского. В позднем средневековье римско-католическую парадигму охватил кризис, который, вызвав ряд неудачных обновленческих попыток, в конце концов привел к революционной смене парадигм во время Реформации и ко второму великому расколу церквей. Тем не менее в ходе тридентского реставрационного процесса была выработана *парадигма Контрреформации*, которая нашла наиболее яркое выражение в схоластике позднего испанского барокко. В начале эпохи модерна средневековая контрреформаторская парадигма, особенно в Северной Европе, все более и более подвергалась угрозе со стороны духовных и политических течений и явлений Нового времени, — таких, например, как новая философия и естествознание, Просвещение, американская и французская революции. Несмотря на то что они одерживали одну победу за другой, эта парадигма продолжала жить, и в XIX веке для поддержания ее существования в католических странах использовались все средства теологии и политики, она реанимировалась в сборниках текстов и различных других изданиях, в энциклопедиях и постановлениях инквизиции. Подвергаясь внешней модернизации, опирающейся скорее на рациональный анализ, чем на библейскую теологию, эта парадигма в конце концов получила догматическое и правовое закрепление: она была санкционирована догматически I Ватиканским собором (1870) и юридически — в Codex Iuris (1918).

Эта новая схоластика, в духе которой мы все воспитывались вплоть до эпохи Пия XII, до сих пор имеет могущественный идеологический оплот в лице инквизиционной администрации в Риме (А. Оттавиани, Ф. Шепер, Й. Ратцингер). Эта неосхоластика даже в соответствии с ее собственным самопониманием, не стремилась к тому, чтобы предложить некую «новую» теологию. Напротив, она ставила своей целью восстановить «теологию древности» (термин Й. Клейтгена), ту самую

средневековую контрреформаторскую теологию. Действуя в духе романтизма и меттерниховской реставрации, она пыталась осуществить широкомасштабную программу (ее частями были неосхоластика, неоромантизм, неоготика и неогригорианство), чтобы укоренить средневековую контрреформаторскую парадигму во все области церковной жизни. Фома, которого в свое время порицали за выступления в пользу «nouvelle théologie», тем временем стал «*doctor communis*», «всеобщим учителем» христианства. Теология же из авангарда научного знания, каким она была в XII веке, в XIX–XX веках превратилась в оплот ретроградов, всеми силами борющихся против современной картины мира и современной науки и пытающихся сохранить рационально-дедуктивные, выводные учения (в 1950 году одновременно появились энциклика Пия XII «*Humani generis*» как новый «Силлабус» и догма о телесном вознесении Девы Марии).

Конечно, изучение подобной теологии в то время гарантировало по крайней мере фундаментальное знание римской традиции. И тому, кто хотя бы раз проследил все мыслительные ходы схоластики и неосхоластики, а также их спор с современной философией, многое становится более понятным в теологии, церкви и системе вероучения — вплоть до последних официальных заявлений папы. Несомненно, можно было попасть под очарование достигнутой степени ясности теологических построений, можно было на протяжении достаточно долгого периода заставлять себя верить в то, что в основе учения — философии, а вслед за ней и теологии — лежит надежный, непоколебимый фундамент и что требуется лишь надстраивать новое знание над уже имеющимся.

Но тот, кому удалось хоть немного дистанцироваться от такой теологии, понимал, как мало говорят тезисы неосхоластики и как о многом они умалчивают, насколько очевидно то, что эти тезисы в основе своей селективны, избирательны и буквально «еретичны». Библейское исповедание Отца, Сына и Духа в этой тео-

логии стало чуть ли не математическим оперированием понятиями, а весть об Иисусе Христе выродилась в анемичную христологическую теорию. Нагорная проповедь Иисуса Назаретянина играет в ней малопродуктивную роль, как и Его непримиримый, окончившийся смертью конфликт с иерархией и теологией.

Фактически в данной теологии речь шла в первую очередь не о христианском благовестии, не о радостной, освобождающей вести, а о «*sana doctrina*», здоровом католическом учении — то есть о римско-католической доктрине как вероучительном законе, имеющем четкие юридические формулировки и подкрепленном системой наказаний, налагаемых церковью, о том учении, к которому теолог должен относиться так же, как юрист к параграфам законодательного акта. Это означает следующее. Подобно тому как правовой позитивизм отклоняет любой принцип, возникший вне позитивного права, и воспринимает существующее законодательство как начало и конец права и законности вообще, так и позитивизм догматический относится к официальным документам, принятым соборами и папами, как к началу и концу теологии, чуть ли не как к альфе и омеге откровения Божьего. Этот позитивизм в догматике едва ли не превращает *encheiridion* церковных вероучительных положений, выпущенный Генрихом Денцингером в «мариологическом» 1854 году, в догматический сборник законов, не подлежащий обсуждению, — в такой сборник, который, подкрепляя положения цитатами из Писания, освобождает теолога от критического размышления над основами учения и тем самым обязывает его во всех вопросах — начиная с учения о Троице и христологии и вплоть до констатации непогрешимости папы — к «*sacrificium intellectus*», «жертвоприношению разума» во имя «тайн».

Действительно, неосхоластическая теология, представленная у Денцингера, фактически придает упомянутому сборнику вероучительных положений функцию



схемы, по которой должна строиться вся догматика. То, что подходит под данную схему, может считаться признанным церковью, что не подходит, признается нецерковным или не имеющим значения. При этом совершенно не принимается во внимание, понятна ли используемая терминология человеку нашего времени, соответствует ли экзегетическое основание многих положений уровню современных исследований, кажутся ли доказательства, приводимые в пользу тех или иных тезисов, достойными доверия, или же ответы на большинство вопросов предстают в виде вербально оформленного мошенничества. Событие благовестия игнорируется и подавно, проповедники и катехеты получают камни вместо хлеба, правит не дух, а буква. В результате в условиях быстро развивающейся действительности механическое применение законов веры в конце концов дает сбой, и все это ведет к кризису веры, к подрыву как ее истинности, так и ее правдивости.

В этих обстоятельствах многие в предсоборное время восприняли как спасение тот факт, что внутри золотой клетки неосхоластической системы появилась теология, которая попыталась справиться с трудностями, возникающими при исключительно позитивистской интерпретации догм, с помощью «спекулятивного» толкования последних. Эта теология для меня связана прежде всего с именем Карла Ранера.

### СПЕКУЛЯТИВНЫЕ ПУТИ РАЗРЕШЕНИЯ КРИЗИСА?

После второй мировой войны такие великие французы, как Ив Конгар, Анри де Любак, Жан Даниелу, Анри Бойар и Тейяр де Шарден поставили под вопрос католическую нормативную теологию и смогли выйти за ее границы. Я считаю, что работы Конгара по экклезиологии и реформированию церкви и Тейяра, посвященные примирению теологии и естествознания, не-

смотря (и вопреки) всем мерам, которые были приняты против них инквизицией после энциклики «*Humani generis*» (1950) и отказа от института «рабочих священников» (1953), по-прежнему остаются образцовыми. Но мы, немецкоговорящие студенты, буквально замерли, когда, наконец, именно немецкий догматик осмелился выступить с критикой денцингерской теологии и заявить, что и с католической точки зрения догмы зависят от времени, что существует история не только развития догм, но и их забвения, что даже самые торжественные соборные определения, касающиеся личности Христа («истинный Бог и истинный человек»), — не просто итоговый постулат, но могут одновременно служить исходной точкой теологического размышления. Поэтому догмы нуждаются не только в повторении — в каждую новую эпоху они требуют нового «понимания».

Другими словами, хотя в теологии Ранера догматические формулировки вполне в духе формальной ортодоксии повторяются буквально слово в слово (сам Ранер позже переиздал опус Денцингера, внося лишь незначительные поправки), но весь этот дословно сохраненный текст зачастую интерпретировался по-новому. Долгое время я столь же искренне удивлялся высокой диалектике, восходящей к Аристотелю и Фоме, Гегелю и Хайдеггеру, сколь горячо одобрял (и одобряю сейчас) ту заботу о единстве и преемственности веры в церкви, которая самым различным образом проявлялась при такой интерпретации вероучительных положений и догматов. Разве нельзя признать, что благодаря такому подходу блестяще удалось осуществить «диалектическую» интерпретацию формул веры, оставив без изменения формулировку (а это — главное для «консерваторов») и внося в нее новое содержание (за что выступают «прогрессисты»)?

Подобная формальная диалектика понятий при интерпретации догм не отступала от логики и в большин-

стве случаев была вполне логичной. Для того чтобы иметь возможность вкладывать в содержание понятий противоположный смысл, достаточно отказаться от их прежнего понимания. И, конечно, некоторые непредвзятые наблюдатели, которые могут разгадать и не всегда легко угадываемое, восприняли это как свидетельство нарушения исторической правды и научной добросовестности. Так, например, в этом случае все еретики и раскольники, все иудеи, мусульмане, индуисты и даже атеисты (люди доброй воли, разумеется), которые, согласно непогрешимому определению догмы «Вне церкви нет спасения», должны быть ввергнуты в «геенну огненную», неожиданно оказываются «анонимными христианами», все вместе и каждый по отдельности изначально принадлежащими церкви (римско-католической) и (само собой разумеется) имеющими возможность обрести вечное блаженство. А тридентская догма, согласно которой все семь таинств были установлены Христом, превращается в весьма неопределенное высказывание о том, что этот самый Иисус Христос основал церковь (а следовательно, «имплицитно» и эти семь таинств). Из абсолютистского положения о примате римского папы, принятого I Ватиканским собором, получается имплицитный тезис о коллегиальности епископов... И я спросил себя, можно ли считать все это оправданным с исторической и экзегетической точек зрения?

Что касается средневековой теологической парадигмы, то гипотеза Ранера о «сверхъестественном экзистенциале», который присущ каждому (естественному) человеку, по-прежнему остается в плену неосхоластического «позтажного» мышления, — так же, как и подход его коллеги по иезуитскому ордену (и сегодняшнего кардинала) Анри де Любака, сразу же осужденный Пием XII. Анри де Любак утверждал, что любому человеку присуще естественное стремление к «вечному блаженному созерцанию» *Bona* («*desiderium naturale beatitudinis*»). Оба они предлагали иллюзорные пути

преодоления томистского «позтажного» мышления, основанные на идеях трансцендентальной философии Жозефа Марешаля и вызывавшие в то время горячие споры. Сегодня они — вместе со всей этой терминологией «естественного» и «сверхъестественного» — повсеместно уже забыты. И когда Ранер во время дебатов о непогрешимости (1970) принял сторону римской курии и объявил себя теологом, «полностью имманентным системе», это явилось еще одним дополнительным подтверждением того, что он был великим (и очень талантливым) неосхоластом.

Но каким может быть иной путь? На чем может основываться теология, если даже сами церковные догмы нуждаются в интерпретации? Юный теолог, ищущий новый фундамент для своих размышлений, не мог пройти мимо «Церковной догматики» Карла Барта, где ему предлагалась теология, которая — в опоре на Священное Писание, во всей глубине и искусной архитектонике его интерпретации, в мыслительной и языковой силе формулировок — искала то же самое.

## ТЕОЛОГИЯ КРИЗИСА

В XVII–XVIII веках в протестантской теологии после периода господства очень жесткой лютеранской и кальвинистской ортодоксии широко распространилась *просветительно-теологическая парадигма модерна*. В XIX веке эта парадигма получила классическое воплощение в трудах Шлейермахера и благодаря либеральной теологии стала доминирующей. Данная теология, очень хорошо приспособившаяся к современной эпохе, в конце концов полностью скатилась к тому оптимистичному культур-протестантизму, конец которому положила лишь разразившаяся катастрофа первой мировой войны. Ведущие теологи Германии отреагировали на эту войну торжественными приветствиями, тем самым основательно скомпрометировав либеральную теологию.

В условиях политического, экономического, культурного и духовного кризиса, порожденного катастрофой первой мировой войны, нашелся человек — им был швейцарский пастор, а затем немецкий профессор *Карл Барт*, — который выступил против господствующей буржуазно-либеральной теологии, возглавляемой теперь Адольфом фон Гарнаком, и дал толчок к возникновению новой теологической парадигмы. Бартовская «теология кризиса», позже названная «диалектической теологией», перед лицом краха общества и культуры, институтов, традиций и авторитетов требовала парадигмального поворота. Она призвала уйти прочь от субъективного опыта и религиозного чувства к Библии, от истории — к божественному откровению, от религиозных рассуждений о понятии Бога — к благовестию Слова Божьего, от религии и религиозности — к христианской вере, от религиозных потребностей человека — к Богу, который является кем-то «совершенно иным» и открывается только в Иисусе Христе.

Именем этого совершенного иного Бога, именем божественности Бога Карл Барт решительно протестовал против любой «естественной теологии», — все равно, выступает ли она в образе либерального неопротестантизма, который, следуя Шлейермахеру, полностью ориентируется на набожного, религиозного человека, а не на Бога и Его откровение, или же в образе римского католицизма, который в русле схоластики и решений I Ватиканского собора ставит Бога и человека на один уровень и признает однопорядковость человека и Бога, природы и благодати, разума и веры, философии и теологии. Тем самым «диалектическая теология» вновь актуализировала поиски реформаторов. Она уже больше не считала человека частью гармоничной схемы взаимоотношения природного и сверхприродного начал, понимая его как существо в ситуации ожесточенной конфронтации, как «человека в противоречии» (Э. Бруннер). В то же время теология кризиса не уподоблялась

Мартину Лютеру и не говорила о разуме как предательской «потаскухе» и о философии как «Аристотелевом шарлатанстве», о природе человека как «полностью продажной» и мире как «обители дьявола». Но в главном уже во времена Реформации протестантское противопоставление оказалось снятием томистского синтеза.

	+		-
ВЕРА	↔	РАЗУМ	
БЛАГОДАТЬ	↔	ПРИРОДА	
ЦЕРКОВЬ	↔	МИР	
ТЕОЛОГИЯ	↔	ФИЛОСОФИЯ	
ХРИСТИАНСКИЙ МИР	↔	ЧЕЛОВЕЧЕСТВО	

### РЕФОРМАТОРСКО-ПРОТЕСТАНТСКАЯ ПАРАДИГМА

Таким образом, теология Барта была программным выступлением против парадигм теологии и церкви как средневековой римско-католической, так и либерально-просветительской. И либеральный протестантизм, и римский католицизм в конечном счете проявили не критичность и приспособленчество по отношению к господствующим политическим системам — причем не только к кайзеровской империи с ее политикой войны, но и к национал-социализму. Протестантские «немецкие христиане» узрели в национал-социализме нечто вроде откровения, а в «фюрере» — вождя, объединяющего в себе христианский и германский дух, нового Лютера или даже Христа. Да и выдающиеся представители католической теологии «этажей» — такие, например, как специалист по догматике Михаэль Шмаус или историк церкви Йозеф Лортц, — полагали, что национал-социализм стремится к осуществлению в сфере естественного того же, что и христианство — в сфере сверхъестественного: порядка, единства, авторитета, империи и одного главы этой империи.

В этом контексте книга Карла Барта «Теология кризиса» инициировала переход от *парадигмы модерна*

к парадигме *постмодерна*, черты которой в то время еще были едва различимы. И все же достойно удивления, что уже в те времена, после первой мировой войны, Карл Барт решительно высказался против всякого национализма и любого империализма, порожденных эпохой модерна, за политику мира и социальной справедливости, за христианский «социализм», за критичную и провидческую позицию церкви по отношению ко всем политическим системам. При всем этом он выдвинул еще и новую теологическую инициативу, став в 1934 году вдохновителем созыва Бармского синода, четко и недвусмысленно выступившего за исповедание Иисуса Христа как «Слова Божьего», помимо и наряду с которым недопустимо признание «в качестве божественного откровения никаких иных явлений и сил, образов и истин».

Сегодня нам нужно хранить верность тем великим целям, за которые боролся Карл Барт. Но в то же время его идеи необходимо перевести на язык новой эпохи. В человеческих свидетельствах, зафиксированных в Библии, речь идет о Слове Бога, которое стремится побудить нас не только к историческому исследованию, но и к вере. В своем благовествовании церковь посредством человеческого слова призвана возвещать это Слово Бога, на которое человек должен доверительно полагаться. Библейская весть — решающий критерий любого суждения о Боге — сконцентрирована на Иисусе Христе, в котором для верующих говорил и действовал сам Бог.

Когда я начал изучать теологию Карла Барта, он, будучи изгнан в 1935 году со своей бернской кафедры, уже почти два десятилетия преподавал в университете Базеля догматику церкви и одновременно том за томом публиковал свой монументальный труд на ту же тему — «Церковную догматику», которую ему не суждено было закончить. К тому времени его профетическо-экспрессионистская теология периода «Послания к римлянам...» превратилась в «неоортодоксальную» (слово,

популярное в Америке, но в данном случае без него не обойтись) систематизацию, осуществленную догматиком, который посвятил сотни страниц христологических изысканий попыткам приоткрыть покров тайны божественного предопределения и сумел написать объемные главы даже про ангелов и демонов. Творению Божью, которое на «диалектической» стадии понималось лишь как вместилище благодати, в «Церковной догматике» отведены четыре объемных тома. Безусловно, это не могло не оказать влияния на отношение ее автора к концепции познания Бога из творения. Но сам Барт здесь еще высказывался против данной концепции. И лишь в учении о примирении — в последнем опубликованном в завершенном виде томе «Церковной догматики» — со многими оговорками он наконец признал, что наряду с «единственным светочем Иисусом Христом» есть еще и «иные светочи», а наряду с «единственным Словом» — «иные слова истины». Здесь наметился новый подход к оценке «естественной теологии», философии и человеческого познания вообще, а также косвенно (и скрыто) мировых религий, которые ранее Карл Барт просто отвергал как формы неверия, идолопоклонства и законничества.

Тем самым замкнутая система «Церковной догматики», которая, исходя из необходимости смены парадигмы, произвольно привела от либеральной теологии к неоортодоксии, была взорвана — по крайней мере в принципе. Бартовский «позитивизм откровения», как писал Дитрих Бонхёффер в своих письмах из нацистской тюрьмы, в общем и целом лишился основы. В наши дни, если бы Барт снова стал молодым, он, безусловно, не стал бы бартианцем, повторяющим самого себя! На закате своей жизни — теперь уже больше под знаком человечности Бога, чем исключительности Его божественности, — он примирился со своим старым соратником Эмилем Бруннером, чья теория о «точках соприкосновения» человека с благодатью Божьей выз-



вала у него столь резкую негативную реакцию, что побудила написать книгу с гневным названием «Нет!». Возможно, сегодня Барт пошел бы на примирение со своим великим оппонентом Рудольфом Бультманом, который, разделяя фундаментальную теологическую направленность бартянизма (божественность Бога, Слово Божье, благовестие, вера и т. д.), тем не менее не желал просто игнорировать важнейшие задачи, поставленные либеральной теологией, и потому настаивал на необходимости историко-критических методов в экзегезе и демифологизации и интерпретации текстов Писания с учетом человеческого экзистенциального опыта.

#### ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА КАК ПРЕДПОСЫЛКА ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОЙ ДОГМАТИКИ

В мои студенческие годы историко-критическую экзегетику можно было изучать не только в рамках неосхоластической программы Григорианского университета, но и в Париже — в Institut Catholique и Сорбонне (Оскар Кульман!). Переход в немецкий университет (1959) даже от специалиста по догматике требовал интенсивных занятий исторической критикой Библии. В конце пятидесятых — начале шестидесятых годов в немецкой теологии господствующее положение принадлежало уже не столько школе догматиста Карла Барта, сколько герменевтике и экзегетике *Рудольфа Бульмана* и его учеников.

Меня с самого начала поражало то, как Бульман с неопровержимой правдивостью, на основе всеобъемлющего историко-философского экзегетического знания (примыкая в содержательном плане к идеологам Реформации, а в методическом — к экзистенциальному анализу Хайдеггера), пытался сделать слово Библии понятным современному человеку, дабы тот вновь мог воспринимать его как обращение Бога. Но меня изначально

настораживало то, что Бульман, скованный принципами раннего Хайдеггера, слишком далеко заходил в своей экзистенциалистской редукции, что он:

- при всей справедливости критики таких мифологем, как непорочное зачатие, сошествие в ад и телесное вознесение, впадал в гиперкритицизм, игнорировал исторического Иисуса;

- во имя человеческой экзистенции принижал значение космоса, природы, окружающего мира;

- сводил реальную историю мира к человеческой историчности, а подлинное грядущее — к человеческой будущности, и тем самым, — несмотря на то что во времена национал-социализма, как и Барт, вел себя достойно, — в своей теологии бытия-в-мире пренебрегал конкретным обществом и его политическим измерением.

В Тюбингене бультмановская школа экзегетики была представлена Эрнстом Кеземаном, относящимся к своему учителю одновременно и лояльно, и критически. Для юного католического теолога-систематика, который (с 1960 года) должен был в рамках католического мировоззрения найти свою позицию между Бартом и Бультманом (лучшим советчиком по вопросам экзегетики оказался Карл Герман Шелькле), работы Кеземана были подлинным вызовом. Именно ему бультмановская школа обязана новым открытием исторического Иисуса и обращением к экклезиологической проблематике, а также более заостренной герменевтической постановкой проблем.

С тех пор мне стало ясно, что Евангелие и Новый Завет принципиально отличаются друг от друга. То, что это принципиальное их различие включает в себя конструктивную критику всего Нового Завета, я в полной мере осознал лишь тогда, когда в качестве догматического теолога (иначе, чем это по сей день принято и в католической, и в евангелической экзегетике) я стал не только интенсивно изучать результаты историко-критической экзегезы, но и широко использовать их

в догматике. Мне предстоял длинный, трудный путь, чреватый множеством конфликтов.

Мне становилось все более ясно, что систематическая теология нуждается в экзегетике не только как во вспомогательной дисциплине, но и как в «базисной теологической науке» (Й. Бланк). Я считал, что необходимо принципиально признать и, предварительно критически доработав, реализовать на практике тот фактически отвергаемый большинством догматистов герменевтико-методологический вывод, который вытекает из тезиса о примате Писания и который после II Ватиканского собора, попытавшегося решить задачи, возникшие при смене парадигм Реформации и Нового времени, для католической теологии должен стать «душой» и «жизненным принципом». Изложенная в Новом Завете *изначальная* (аутентичная) традиция, повествующая об Иисусе Христе (нормирующая норма), имеет приоритет по сравнению со всей *последующей* церковной традицией — высказываниями отцов церкви, пап и определениями соборов (нормированная норма). Этот принцип должен соблюдаться и во взаимоотношении экзегетики и догматики. При этом нисколько не умаляется достоинство догматики (я бы предпочел название «систематическая теология», поскольку оно включает в себя еще фундаментальную теологию и этику), напротив, она ставится на солидную основу.

Разумеется, этот тезис об экзегетике как базисной теологической науке нельзя формулировать односторонне, только по отношению к догматике (а также этике и практике). Его следует уточнить — с учетом догматической, теологической и церковной истории, которую, как и Новый Завет, нельзя использовать лишь в качестве «сырьевой базы», — и с точки зрения требований, предъявляемых к самой экзегетике. Ведь «фундамент» теологии — еще не вся теология! Поэтому с позиций систематической теологии в ответ на вызов экзегетиков можно сформулировать общий тезис сле-

дующим образом: *историко-критически обоснованная экзегетика вызывает к историко-критически ответственной догматике!*

Разрыв между экзегетикой и систематикой — беда сегодняшней догматики. Герхард Эбелинг справедливо настаивает на том, что в наши дни разрабатывать догматику, ответственно относящуюся к христианским первоисточникам, можно лишь на основе результатов историко-критического анализа Библии, предоставляемых экзегетикой. Неисторичная догматика, в какие «современные» одежды она бы ни рядилась, столь же устарела, сколь и неисторичная экзегетика. Догматика, которая недостаточно (выборочно) учитывает плоды экзегетики, сама является ущербной. Догматика, которая — вместо того чтобы работать критично — остается авторитарной на католический, протестантский или православный манер, не является научной. Научный этос поиска истины и методологическая дисциплина, критическое обсуждение результатов и перепроверка методов и формулировки проблем от догматики требуются в той же мере, что и от экзегетики. Подобно библейским текстам (ср. решения II Ватиканского собора) догмы тоже необходимо подвергать историко-критической интерпретации. Как и современная экзегетика, современная догматика также должна строго и бескомпромиссно придерживаться исторического подхода: ее истина тоже всегда должна быть исторически обоснованной!

Естественно, сегодня каждая мало-мальски серьезная догматика претендует на то, что она является в определенном смысле научной, критичной и историчной дисциплиной. Таким образом, любая серьезная догматика в той или иной мере демонстрирует заинтересованность в своих выводах. Тем не менее, если судить о такой историко-критической ответственности конкретно, то решающим критерием выступает то, как используются данные экзегетики. Принципиальный вопрос заключается в следующем: есть ли готовность интерпре-

тировать догмы собственной церкви (а у каждой церкви свои догмы!) в свете критической экзегетики и никак иначе? Или же, как только возникает конфликт с установленными церковными (католическими, православными или протестантскими) положениями верования, вдруг начинают ссылаться на «ограниченность» историко-критического метода?

Нельзя не замечать того, что в евангелической теологии неисторичный, конформистский библицизм и догматизм — например, в вопросах первородного греха, преисподней и дьявола, как и в христологии и тринитарном учении — господствует в большей мере, чем это осознают ее приверженцы, упивающиеся собственной прогрессивностью. Они хвалят Бульмана, но игнорируют его в той же мере, что и Гарнака; превозносят его экзистенциалистские принципы интерпретации и предают забвению его теорию демифологизации. В католической теологии тоже лишь нехотя соглашаются с тем, что определенные высказывания соборов — и Тридентского (в частности, касающиеся таинств), и I Ватиканского (о непогрешимости папы и соборов) — нельзя признать отвечающими ни Новому Завету, ни истории первоначальной церкви. В страхе перед возрожденной римской инквизицией в лучшем случае отваживаются на курьезные попытки решения проблем (например, заявляя об «умеренной» или «погрешимой» непогрешимости). Мы живем в «зимней церкви», как сказал незадолго до своей смерти Карл Ранер.

Нередко именно в тех случаях, когда изначально идут догматическим путем сверху, можно наблюдать типичный скачок в рассуждениях. Сначала католический или евангелический специалист по догматике, всерьез принимая данные экзегетики, начинает шаг за шагом восходить на гору знания. Но затем, когда ему кажется, что дальше идти по пути теологического познания нельзя, он неожиданно воспаряет снизу к «вершине» и начинает говорить о Боге и Его «тайнах» так,

как если бы он сам вдруг увидел небеса изнутри. Таким образом, хотя результаты исторической критики более и не игнорируются, их спекулятивно обходят, вместо того чтобы серьезно отнестись к сложным вопросам, поставленным экзегетикой и историей догм, и модифицировать теологию и относительно указанных «высоких» догм.

Итак, сегодня ни в коей мере нельзя считать само собой разумеющимся решение специалиста по систематической теологии принять последовательную позицию историко-критической ответственности, вместо того чтобы заниматься неосоластической консервацией или спекулятивной гармонизацией. Здесь речь идет о важнейшей константе любого теологизирования, на которую я пытаюсь ориентироваться при всех моих теологических выкладках.

#### ХРИСТИАНСКАЯ ВЕСТЬ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ НОРМА ТЕОЛОГИИ

Первую и важнейшую константу теологии, сохраняющую свою силу и в рамках новой экуменической парадигмы, можно сформулировать следующим образом: основополагающей нормой критической экуменической теологии является восходящая к иудейской традиции христианская весть, *Евангелие Иисуса Христа*. Это изначальное и фундаментальное христианское свидетельство, как оно изложено в ветхо- и новозаветных текстах, целиком и полностью сконцентрировано на живом историческом Иисусе, который и для меня лично служит нормой и критерием христианской веры. Древнейшее христианское исповедание веры звучит просто: «*Iesus Kyrios*», «Иисус — Господь». Это означает, что господство принадлежит не императору или папе, не государству или церкви, не партии или вождю, не деньгам или власти, — нет, господство принад-

лежит этому человеку, Иисусу из Назарета, поскольку Он в своем благовестии и поведении, в борьбе, страданиях, смерти и новой жизни представляет самого Бога, являясь Его Образом, Словом, Сыном, Христом.

Но перед лицом современного знания теология должна в историко-критическом исследовании обосновать эту веру в Иисуса Христа и защитить ее как от нецерковных, так и от церковных заблуждений. Исторический подход к изучению реально существовавшего Иисуса возможен при опоре на новозаветные источники и просто необходим в свете современного прогрессивного понимания проблемы. Ведь в основе христианства лежат не мифы, легенды или сказки и не одно лишь учение (оно не является «религией книги»), но в первую очередь историческая личность — Иисус из Назарета, в которого верят как в Христа Божьего. Конечно, новозаветные свидетельства (керигматические сообщения) не позволяют реконструировать биографию или психологическое развитие Иисуса, да это и не требуется. Но они делают возможным то, что сегодня жизненно необходимо с точки зрения теологических и пастырских интересов: вновь увидеть изначальный абрис Его вестей, повседневной жизни, судьбы и, следовательно, Его Личности, который столь часто на протяжении столетий покрывался слоями новых красок и исчезал под ними. Нужна не «реконструкция», а «новое открытие» исторического Иисуса. Современному человеку необходимо дать возможность проследить *itinerarium mentis* первых апостолов — от крещения Иисуса до его смерти, дабы понять, почему они после его смерти признали его живым Христом, Образом, Словом и Сыном Бога (в этом я согласен с католическим теологом, специалистом по догматике Эдвардом Шиллебексом). Только исходя из благовестия и повседневной жизни Иисуса, можно понять Его казнь и избежать формализаций, описывающих распятие и воскресение как абстрактное «событие спасения».

Между исповедуемым Христом и историческим Иисусом не может быть никакого противоречия — исповедуемый Христос должен полностью идентифицироваться с историческим Иисусом. Естественно, историко-критическое исследование Иисуса не может и не должно доказывать, что конкретный человек, Иисус из Назарета, действительно является Христом Божьим. Признание Иисуса Христом по-прежнему остается метанойей, риском исполненного веры доверия. Однако историко-критическое исследование Иисуса может помочь осознать, что исповедуемый Христос действительно существовал и был конкретным человеком, Иисусом из Назарета, и никем иным, — слышком легко из веры в истинного Христа вырастает суеверие, признающее Его вымышленной фигурой, а иногда и неким шифром или символом. Сознательная своя ответственность теология должна серьезно отнестись к сомнениям столь большого числа современников, которые вызываются традиционным образом Христа. Она должна взять под защиту христианскую веру, причем защищать ее не только от нападок неверия, но и от церковных аффективных толкований и искажений. Любые проекции, принадлежат ли они вере или неверию, нужно подвергать критике, исходя из того, кем действительно был исторический Иисус. В этом смысле требуются одновременно и *«fides quaerens intellectum historicum»*, или вера, стремящаяся к историческому пониманию, и *«intellectus historicus quaerens fidem»*, то есть историческое понимание, ищущее веру. Основанная на вере интерпретация личности Иисуса, не нуждающаяся в том, чтобы утаивать интересы веры, должна быть исторически достоверной.

Только та теология, которая принимает во внимание проблемы, поставленные самой историей, и прилагает все возможные усилия, чтобы их решить, находящиеся на высоте сегодняшней постановки проблемы, как ее осознают в наши дни многие по-западному образованные



люди на Западе и Востоке, и в этом смысле является современной научной теологией. Поэтому для того, чтобы установить, что можно утверждать об историческом Иисусе с научной определенностью или с большой степенью достоверности, неизбежно приходится использовать как историко-критический, так и другие литературно-критические методы. Это несколько не лишает силы библейский канон и церковную традицию, а что касается истории догм, то такой подход позволяет отнести ее начало к самым истокам, к Новому Завету, и критически обосновать эту дисциплину.

### СОВРЕМЕННЫЙ МИР ПОЗНАНИЯ КАК ГОРИЗОНТ ТЕОЛОГИИ

Теология не может существовать в изоляции — хотя она того или нет, но она всегда находится в противостоянии с миром. Современной, отвечающей духу времени теология может быть только тогда, когда определяет свое место в мире и является открытой по отношению к его нуждам и надеждам. Это — *вторая константа* теологии, значимая и в новой парадигме: горизонтом критической экуменической теологии выступает наш *современный мир познания* во всей своей амбивалентности, случайности и изменчивости. Нужно помнить о том, что наша столь амбивалентная действительность конституируется не только актуальным, но и историческим опытом. Пригодной для нашей эпохи может быть только та теология, которая критично и конструктивно полагается на опыт современного человечества, переживающего переход от модерна к пост-модерну.

Пожалуй, нет необходимости подробно говорить о том, что после утверждения парадигмы Реформации наметилась новая смена парадигм, ознаменовавшая

переход к Новому времени. Это произошло на рубеже XVII и XVIII веков. Возникла *парадигма модерна*, вызванная к жизни новой философией и новым естествознанием, новым пониманием государства и общества. Эта в строгом смысле «нововременная» констелляция — в противовес Реформации и в соответствии с некоторыми традициями Ренессанса, которые, однако, будучи нацелены на прошлое, сначала не могли противостоять Реформации и Контрреформации, — ориентировалась на *примат разума* перед верой, *философии* (с ее поворотом к человеку) перед теологией, *природы* (естествознание, натурфилософия, естественная религия) перед благодатью, все более секуляризирующегося *мира* перед церковью, иначе говоря, — в противовес «*proprium christianum*» всемерно подчеркивалось значение *мира человека*. Таким образом, парадигма модерна выступила в качестве контрконстелляции парадигмы Реформации. Это можно показать на следующей схеме:



### ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ПАРАДИГМА МОДЕРНА

Итак, в Новое время религия все более превращалась в частное дело человека, все более игнорировалась, подавлялась и — из-за реакционной позиции церкви — даже преследовалась. Но в любом случае теология не должна позволить сбить себя с толку таким общим оппозиционным настроением и в свою очередь должна настаивать на апологетике. Конец конфессионалистского мышления на рубеже XVII и XVIII веков и возникнове-

ние «нововременного» мышления благодаря Просвещению, немецкому идеализму и романтизму для теологии ни в коей мере не означает эпохального перелома, который следует оценивать исключительно негативно. И в это время существовала великая теология, а к классическому представлению теологии Нового времени Фридриху Шлейермахеру даже сам Карл Барт всегда относился с большим уважением. Вплоть до первой мировой войны на долю теологии Нового времени выпадало множество различных испытаний, которые существенным образом изменили ее представление о человеке, обществе, космосе, да и о Боге. Этот опыт нельзя предавать забвению в эпоху постмодерна.

Если попытаться суммировать те сохраняющие значение и по сей день силы, которые изменили теологию, то следует упомянуть:

1) *естествознание* Нового времени, которое, начиная с Коперника и кончая Дарвином и Эйнштейном, позволило в совершенно ином свете увидеть и место человека в космосе, и то, что есть *creatio* и *evolutio mundi*, а тем самым и сам *Creator* и *Evolutor*;

2) *философию* Нового времени, которая, начиная с Декарта, Канта и Гегеля, позволила по-новому понять не только разум, свободу, историчность и социальность человека, но и историчность Бога и Его обращенность к миру;

3) *демократию* Нового времени, которая — появившись на свет с американскими декларациями о независимости и правах человека и с Французской революцией, — привела к новому пониманию не только личной свободы и прав человека, но и государства, общества, а следовательно, и церкви;

4) *критическое религиозоведение* Нового времени, которое выявило постоянно сохраняющиеся возможности злоупотребления религией в целях антигуманного отчуждения (Фейербах), поддержания несправедли-

вых социальных структур (Маркс), морального унижения человека (Ницше) и его инфантильной регрессии (Фрейд);

5) *социальные и гуманитарные науки* Нового времени, которые, особенно начиная с XIX века, позволили более конкретно и дифференцированно понять человека, его психику (сознание и бессознательное), его поведение и его общественную природу, — совершенно иначе, чем это было в принципе возможно во времена Аристотеля, Августина, Фомы или Мартина Лютера;

6) *эзегетику и историю* Нового времени, которые, начиная со Спинозы, Симона и Бейля, с Реймаруса, Лессинга, Землера и Штрауса, учат нас по-новому, критично подходить к трактовке как истории Израиля и Иисуса из Назарета, так и истории церкви и догм.

Итак, после всеохватывающего культурного кризиса, порожденного двумя мировыми войнами, мыслители постоянно говорили о «конце Нового времени» (Романо Гвардини) и о новой «духовной ситуации времени» (Карл Ясперс). Если различные свидетельства не обманывают нас, то мы сегодня фактически находимся на середине пути, ведущего от парадигмы модерна к *парадигме постмодерна*, которую здесь можно описать лишь несколькими штрихами.

В нашу эпоху не может остаться без внимания то, что:

— по сравнению с 1918 или даже 1945 годами полностью изменилось политическое соотношение сил на международной арене, и на смену империализму и колониализму европейских стран пришел многополярный мир, охватывающий всю ойкумену;

— современные освободительные движения, которые появились уже в XIX веке и набрали силу в период между войнами, после второй мировой войны обретают все более широкую поддержку;

— борьба ведется не только против империализма и колониализма, но и против расизма, сексизма и не-

справедливых социальных структур, дабы обеспечить полную справедливость в отношении к женщинам, людям с различным цветом кожи и странам третьего мира;

— идола Нового времени (наука, технология и промышленность) в значительной степени дискредитировали себя, и потому во имя человечности человека и ради жизни на земле их необходимо подчинить моральной ответственности и поставить под нравственный контроль;

— некоторые альтернативные движения (начиная с охраны окружающей среды и кончая женским движением) во многих отношениях переходят на постматериалистические позиции;

— великий бог модерна, носящий имя «прогресс», подвергся разоблачению как ложное божество, и теперь все слышнее становится призыв к истинному Богу, причем не только в рамках христианства...

Все это служит невиданным вызовом для любой теологии, особенно для той, которая сегодня еще не интегрировала в себя чаяния эпохи модерна, а уже должна отвечать требованиям, выдвинутым парадигмой постмодерна. Но при всем том нельзя перепрыгнуть через эти критические чаяния модерна — адепты средневековой контрреформаторской и антимодернистской парадигмы очень охотно протянули бы руку представителям парадигмы постмодерна, видя в них соратников по критике разума и Просвещения. Нет, нельзя перепрыгнуть через «Просвещение» или объявить его устаревшим. Его необходимо дополнить Просвещением, осознающим собственные силы и собственную ограниченность, которое не игнорирует, не подавляет и не преследует религию, а новым, критическим образом вбирает ее в себя. Если нас не обманывают глаза, мы сейчас в самом разгаре процесса нового открытия религии в первом, втором и третьем мирах. Религия оказывается более устой-

чивой, чем того хотелось бы диагностам от культуры, придерживающимся критических по отношению к религии позиций всех оттенков. А что же теология? Я могу лишь намекнуть на тот шанс, который получила теология в данной духовно-исторической ситуации.

*Основания критической экуменической теологии  
в рамках парадигмы постмодерна*



**ОСНОВОПОЛАГАЮЩЕЕ ДОВЕРИЕ  
И ОСНОВОПОЛАГАЮЩЕЕ НЕДОВЕРИЕ**

Только теология, стоящая перед сегодняшним горизонтом познания, только строго научная и одновременно открытая миру и связанная с современностью теология кажется мне достойной занять место в университете среди других наук. Только та теология является

подлинно экуменической, которая отвергает еще широко распространенный в мире конфессионалистский менталитет гетто и может сочетать максимально возможную терпимость ко всему внецерковному, общерелигиозному, человеческому вообще с выработкой представления о специфически христианском.

Где может формироваться теология? Каковы ее критико-познавательные основания? Другими словами, не должна ли теология сегодня перед лицом амбивалентности, случайности и изменчивости нашего мира познания (и здесь мы возвращаемся к началу наших рассуждений) поставить вопрос о якобы очевидном фундаменте нашего познания? Этот вопрос должен быть адресован не только неосхоластике и средневековой парадигме, но и Декарту и парадигме модерна. Не вел ли нас принцип методического сомнения по довольно узкой дорожке, как раз в плане интеллектуальной, мыслительной достоверности? Разве при действительно радикальном сомнении не следовало бы сомневаться и в этой достоверности? Не нужно ли пойти значительно дальше вглубь и поставить вопрос не только об истинности нашего разумного мышления, но и о разумности разума вообще (такой радикальной постановки вопроса упорно избегает «критический рационализм» во главе с Гансом Альбертом)? Вопрос не только о преодолении сомнения, но и о преодолении отчаяния? Не только о действительности Бога и мира, но и о действительности собственной экзистенции, познаваемой через сомнение и мышление? Итак, может ли именно современный человек достичь достоверности по картезианско-интеллектуальному рецепту?

Люди часто не осознают, что в мышлении и действии они практически постоянно принимают предпосылку о разумности разума и полагаются на амбивалентную

действительность мира и человека. Это означает, что при всем нашем сомнении в мышлении, интуитивных и дедуктивных заключениях господствует априорная посылка, изначальность доверия, к которой на деле мы относимся как к чему-то само собой разумеющемуся и которую каждый человек, будь он христианином или нехристианином, теистом или атеистом, может riskнуть либо принять, либо отвергнуть.

Эту основополагающую идею, которая возникла у меня в студенческие времена в Риме, которую я впервые научно изложил в моей первой лекции в Тюбингене в 1960 году и наконец всесторонне рассмотрел в книге «Существует ли Бог?» (1978), я считаю решающей для преодоления как средневеково-неосхоластической идеи о гармонии двух этажей («вера над разумом»), так и дихотомии, свойственной и реформаторско-протестантскому («вера против разума»), и просветительско-нововременному («разум против веры») подходам. Эти разновидности традиционной постановки проблемы оказываются радикально, в своей основе, преодоленными, если подумать о том, что:

— перед лицом целиком и полностью спорной действительности речь идет о принципиальном выборе позиции, о позитивном или негативном основополагающем решении, которое определяет, поддерживает и окрашивает фундаментальное отношение человека к действительности вообще: основополагающее отношение к себе самому, к другим людям, к обществу, к миру;

— человек в разрушающем все недоверии по отношению к жизни, разуму и реальности в целом может принципиально или фактически сказать «нет» спорной действительности своей личности и мира (хотя на практике этой позиции последовательно придерживаться почти невозможно) и тем самым оказаться закрытым



по отношению к ней (это — точка зрения принципиального или фактического нигилизма);

— человек в основополагающем доверии к жизни, разуму и реальности в целом также может принципиально или фактически сказать «да» спорной действительности своей личности и мира (этой позиции вопреки всем трудностям и соблазнам можно последовательно придерживаться на практике) и тем самым открыть себя действительности (это — точка зрения принципиального или фактического основополагающего доверия);

— такое основополагающее доверие, будучи претворенным в действие, являет изначальную разумность, внутреннюю рациональность: доверие, которое в этом столь несовершенном мире может восприниматься как дар, но одновременно и как задача, как ответственный, следовательно, не безрассудный, а абсолютно разумный риск, в то же время всегда остающийся сверхразумным.

Это — путь между иррациональным «некритичным догматизмом» и в последнем счете всегда иррационально обоснованным «критическим рационализмом»: путь критической рациональности. Что касается классических решений данной проблемы, предложенных в истории теологии, то мой подход делает очевидной необходимость следующих ограничений:

1. В противовес средневеково-неосхоластической парадигме можно показать, что вера не просто выше разума!

Ибо уже на якобы «естественном» уровне разума и очевидности речь идет о том как раз вовсе не очевидном основополагающем доверии (или основополагающем недоверии), о доверительно принимаемой или нигилистически отвергаемой «благодати».

То, что Бог существует, признается не строго на основе доказательства или указания чистого разума, как это пытается представить «естественная» теология, а на основе укорененного в самой действительности доверия.

2. В противовес протестантско-бартианской дихотомии следует подчеркнуть, что вера не противостоит разуму!

Все то, что разыгрывается на уровне разума — в повседневном мышлении, в профессиональной деятельности, в науке, философии и религиях, — не является для веры просто безразличным или изначально ей противопоставленным. Напротив, все это определяется той диалектикой признания и отрицания, основополагающего доверия и основополагающего недоверия, оправдания и отчаяния, которая присуща любому человеку, христианину и нехристианину. Вера в Бога возможна не только на основе библейского свидетельства откровения, как полагает теология Барта, но и — как в случае с верующими нехристианами — на основе укорененного в самой действительности доверия, которое превращается в доверие к Богу, в веру в Бога (исходящую из божественного откровения и благодати).

3. В противовес просветительно-нововременной дихотомии можно вывести, что разум не противостоит вере!

Ибо уже разумное функционирование разума имеет предпосылкой доверие к разуму, которое невозможно обосновать рационально.

Вера в Бога не является неразумным, слепым иском. Напротив, это — способное держать ответ перед разумом, укорененное в самой действительности доверие.

Исходя из этих основных положений, можно вывести ответы на вопросы о том, что в рамках *парадигмы постмодерна* означает вера в Бога и особенно христианская вера в Бога, что значит быть христианином (см. «Быть христианином», 1974), как следует понимать христианство и иные религии (см. «Христианство и мировые религии», 1984). Но здесь я вынужден прервать не столько содержательное, сколько историко-герменевтическое введение в «мою» теологию, и в заключение лишь кратко упомяну те конкретные параметры

и границы современной парадигмы, которым я старался подчинить свои теологические рассуждения. О том, насколько это мне удалось, судить вам.

## ЭТИКА И СТИЛЬ КРИТИЧЕСКОЙ ЭКУМЕНИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Прежде всего, что касается *этики* любого теологического исследования, то, на мой взгляд, основными являются следующие критерии.

В рамках новой парадигмы требуется:

1) Не оппортунистическая или конформистская, а *правдивая* теология: вдумчивый отчет о вере, правдиво ищущий и высказывающий христианскую истину;

И это должно служить *единству* церкви Иисуса Христа. Ибо невозможна правдивая церковь без правдивой теологии!

2) Не авторитарная, а *свободная* теология: теология, выполняющая свою задачу без препятствующих ее работе административных мер или санкций со стороны церковного руководства и честно высказывающая и публикуя свои убеждения, подкрепленные достаточными основаниями.

Это должно служить укреплению авторитета церкви. Ибо невозможна свободная церковь без свободной теологии!

3) Не традиционалистская, а *критическая* теология: теология, честно и свободно осознающая свой долг всегда — в постановке проблем, в своих методах и результатах — следовать научной этике поиска истины, соблюдать методологические правила и критически проверять себя.

Это должно служить *созиданию* церкви, ее встраиванию в современное общество. Ибо невозможна критичная церковь в этом обществе без критической теологии!

4) Не конфессиональная, а *экуменическая* теология: теология, видящая в любой другой богословской системе не противника, а партнера и ориентирующаяся не на размежевание, а на взаимопонимание, причем в двух направлениях — *ad intra*, в рамках межцерковного, внутрехристианского сообщества, и *ad extra*, в пределах внецерковного, внехристианского мира с его различными регионами, с его многообразными религиями, идеологиями и науками. Экуменичность такого рода отвечает транскультурным, или универсалистским, аспектам парадигмального анализа в теологии и в других дисциплинах.

И это должно служить *миссии посланничества* церкви в обществе. Ибо экуменическая церковь невозможна без экуменической теологии!

Что касается *стиля* теологизирования, то, как мне кажется, из всего вышесказанного вытекают следующие положения, имеющие, правда, отношение не только к стилю.

Теологии в рамках новой парадигмы требуется:

1) Не тайнопись, доступная лишь верующим, а понятность также и для неверующих.

2) Не поощрение «простой» веры и не защита «церковной» системы, а строгая научность в бескомпромиссных усилиях по поиску истины.

3) Не игнорирование идеологических противников, не проклятия в их адрес и не теологические заимствования из их учений, а критически-доброжелательные, «*in optimam partem*» интерпретация и предметное обсуждение их взглядов.

4) Не только прокламируемая, но и на деле осуществляемая междисциплинарность: неразрывность диалога со смежными науками и сосредоточенности на собственном предмете.

5) Не враждебное противостояние и не нейтральное сосуществование, а совместно проводимая критическая дискуссия, особенно диалог между теологией и философией, теологией и естественными и гуманитарными науками, теологией и литературой (тесная взаимосвязь существует не только между религией и рациональностью, но и между религией и поэзией!).

6) Утверждение приоритета не проблем прошлого, а многогранных и всеохватных проблем человека и человеческого общества современности.

7) Признание в качестве основополагающей нормы, служащей фундаментом всех норм, не каких-либо церковных или теологических традиций или институтов, а лишь Евангелия, самой изначальной христианской вести (теология должна быть ориентирована на Евангелие и в то же время воспринимать его историко-критически!).

8) Не библейские архаизмы, не эллинистическо-схоластические догматические формулировки, не модный философско-теологический жаргон, а по возможности общепонятный язык современного человека — задача, достижение которой оправдывает самые напряженные усилия.

9) Не разделение достойной веры теории и жизнеспособной практики, догматики и этики, личного благочестия и реформы институтов, освобождения в обществе и освобождения в церкви, а понимание их в неразрывной взаимосвязи.

10) Не конфессиональная замкнутость менталитета, а экуменическая широта, учитывающая как миро-

вые религии, так и идеологии современности: взаимосвязь максимально возможной терпимости ко всему внецерковному, общерелигиозному, человеческому вообще, с одной стороны, и усилий по достижению понимания специфически христианского — с другой!

И, в заключение, если бы мне пришлось дать имя теологии, отвечающей новой парадигме, я бы сокращенно назвал ее *критической экуменической теологией*. Для меня это означает, что такая теология в новую эпоху пытается быть:

1) католической, постоянно работающей на благо всеобщей, универсальной церкви, — и в то же время евангелической, строго придерживающейся Писания, Евангелия;

2) традиционной, постоянно чувствующей свою ответственность перед историей, — и в то же время современной, заинтересованно подходящей к решению вопросов настоящего;

3) христоцентричной, решительно занимающей специфически христианскую позицию, — и все же экуменической, направленной на всю ойкумену, на весь населенный людьми земной мир, на все христианские церкви, на все религии и все регионы;

4) научно-теоретической, занимающейся разработкой учения и поиском истины, — и одновременно пастырско-практической, трудящейся во имя жизни, обновления и реформы.

Но довольно самоописаний! Блез Паскаль сказал об авторах, которые, подобно домовладельцам, говорят о «моей книге, моем комментарии, моей истории и т. д.», что им лучше было бы вести речь о «нашей книге, нашем комментарии и нашей истории», поскольку в них чаще встречается принадлежащее не самому автору, а другим людям.

# СМЕНА ПАРАДИГМ В ИСТОРИИ ТЕОЛОГИИ И ЦЕРКВИ (Попытка периодизации)

**I в.**  
Иудео-христианство

**I–II в.**  
«*Parádosis — Patres*»  
Ранний католицизм  
Греческая и латинская  
патристика

**V в.**

**VII в.**

**XI в.**  
«*Ecclesia — Papa*»  
Григорианская реформа  
Схоластика  
Канонисты

**XV в.**

**XVI в.**  
«*Слово Бога*»  
Лютер (Ineganz)  
Тридентский собор

**XVII–XVIII в.**  
«*Разум*»  
Новая философия  
и естествознание,  
теория государства  
и Просвещение.  
Французская и  
американская революции.  
Историзм

**XIX в.**  
«*История — прогресс*»

**XX в.**  
Первая и вторая  
мировые войны.  
Всемирный  
совет Церквей.  
Второй  
Ватиканский Собор.  
Всплеск  
освободительных  
движений





## ЛИТЕРАТУРА

## АПОСТОЛ ПАВЕЛ

*Barth M. u. a.* Paulus — Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. Regensburg, 1977.

*Becker J.* Paulus. Der Apostel der Völker. Tübingen, 1989.

*Beker J. C.* Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought. Edinburgh, 1980.

*Ben-Chorin S.* Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. München, 1970.

*Biser E. u. a.* Paulus — Wegbereiter des Christentums. Zur Aktualität des Völkerapostels in ökumenischer Sicht. München, 1984.

*Bornkamm G.* Paulus. Stuttgart, 1969.

*Bruce F. F.* Paul, Apostle of the Free Spirit. Exeter, 1977.

Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung / Gesam. v. K. H. Rengstorff. Darmstadt, 1964.

*Dibelius M.* Paulus / Hrsg. v. G. Kümmel. Berlin, 1956.

*Hübner H.* Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung / Hrsg. v. W. Haase, H. Temporini. Berlin, 1987. Bd. II. 25. 4. S. 2649–2840.

*Käsemann E.* Paulinische Perspektiven. Tübingen, 1969.

*Küng H.* Das Judentum. München, 1991.

*Kuss O.* Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. Regensburg, 1971.

*Lapide P., Stuhlmacher P.* Paulus — Rabbi und Apostel. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Stuttgart, 1981.

*Lüdemann G.* Paulus und das Judentum. Bd. I–II. München, 1983.

*Marquardt F.-W.* Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment. München, 1983.

*Meeks W. A.* The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul. New Haven, 1983 [dt.: *Meeks W. A.* Christentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden. München, 1992.]

*Merk O.* Paulus-Forschung 1936–1985 // Theologische Rundschau. 1988. Vol. 53. S. 1–81.

*Mußner F.* Traktat über die Juden. München, 1979.

*Osten-Sacken P. von der.* Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus. München, 1987.

*Osten-Sacken P. von der.* Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch. München, 1982.

*Räsänen H.* Paul and the Law. Tübingen, 1983.

*Rigaux B.* St. Paul et ses lettres. État de la question. Paris, 1962 [dt.: *Rigaux B.* Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung. München, 1964].

*Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism. Philadelphia, 1977.

*Sanders E. P.* Paul, the Law, and the Jewish People. Philadelphia, 1983.

*Sanders E. P.* Paul. Oxford, 1991.

*Sandmel S.* The Genius of Paul. A Study in History. New York, 1958.

*Schelkle K. H.* Paulus. Leben — Briefe — Theologie. Darmstadt, 1981.

*Schoeps H.-J.* Paulus. Die Theologie des Apostels Paulus im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen, 1959.

*Segal F.* Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Paul the Pharisee. New Haven, 1990.

*Seidensticker P.* Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi. Stuttgart, 1965.

*Stendahl K.* Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum. München, 1976.

*Swidler L., Eron L. J., Sloyan G., Dean L.* Bursting the Bonds? A Jewish-Christian Dialogue on Jesus and Paul. New York, 1990.

*Theißen G.* Psychologische Aspekte paulinischer Theologie. Göttingen, 1983.

*Watson F.* Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach. Cambridge, 1986.

## Ориген

*Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg, 1966.

*Berner U.* Origenes. Darmstadt, 1981.

*Campanhausen H. v.* Die griechischen Kirchenväter. Stuttgart, 1955.

*Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen. Oxford, 1966.

*Crouzel H.* Origène et la «Connaissance mystique». Paris, 1961.

*Crouzel H.* Origène et la philosophie. Paris, 1962.

*Crouzel H.* Origène. Paris, 1985.

*Crouzel H.* Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956.

*Daniélou J.* Origène. Paris, 1948.

*Gessel W.* Die Theologie des Gebetes nach «De Oratione» von Origenes. Paderborn, 1975.

*Gögl R.* Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf, 1963.

*Gruber G.* ZOE. Wesen, Stufung und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes. München, 1962.

*Hanson R. P. C.* Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. London, 1959.

*Harl M.* Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. Paris, 1958.

*Harnack A. v.* Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. Teil I–II. Leipzig, 1918–1919.

*Harnack A. v.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2. erweiterte Auflage. Leipzig, 1958. Teil I/1. S. 332–405; Teil II/2. S. 26–54.

*Jaeger W.* Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge; Mass., 1961 [dt.: *Jaeger W.* Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Berlin, 1963].

*Kerr H.* The First Systematic Theologian. Origen of Alexandria. Princeton (N. J.), 1958.

*Kübel P.* Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern. Stuttgart, 1973.

*Lies L.* Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation. Innsbruck, 1985.

*Lies L.* Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. Innsbruck, 1978.

*Lubac H. de.* Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950 [dt.: *Lubac H. de.* Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Einsiedeln, 1968].

*Lubac H. de.* Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne. Paris, 1979.

*Nautin P.* Origène. Sa vie et son œuvre. Paris, 1977.

*Nemeshegyi P.* La Paternité de Dieu chez Origène. Tournai, 1960.

*Rius-Camps J.* El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Origenes. Roma, 1970.

*Weber K.-O.* Origenes der Neuplatoniker. München, 1962.

## Блаженный Августин

A Companion to the Study of St. Augustine / Ed. by R. W. Battinhouse. New York, 1955.

*Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg, 1966.

*Bavel T. J. van.* Recherches sur la Christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin. Fribourg, 1954.

Boyer C. Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin. Mailand, 1970.

Brechtken J. Augustinus doctor caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik. Meisenheim, 1975.

Brown P. Augustine of Hippo. A Biography. Berkeley, 1967 [dt.: Brown P. Augustinus von Hippo. Eine Biographie. Frankfurt, 1973].

Campanhausen H. von. Lateinische Kirchenväter. Stuttgart, 1960.

Eichenseer C. Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus, mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs. St. Ottilien, 1960.

Fries H. Augustinus // Klassiker der Theologie. Bd. I. / Hrsg. v. H. Fries, G. Kretschmar. München, 1981.

Geerlings W. Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins. Mainz, 1978.

Gilson É. Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1969 [dt.: Gilson É. Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre. Hellerau, 1930].

Löhrer M. Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. Einsiedeln, 1955.

Mandouze A. Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce. Paris, 1968.

Markus R. A. Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge, 1970.

Marrou H.-I. Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, 1958 [dt.: Marrou H.-I. Augustinus und das Ende der antiken Bildung. Paderborn, 1981].

Marrou H.-I. Saint Augustin et l'augustinisme. Paris, 1973 [dt.: Marrou H.-I. Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek, 1958].

Meer F. van der. Augustinus de Zielzorger. Utrecht, 1947 [dt.: Meer F. van der. Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Köln, 1951].

O'Meara J. J. The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion. London, 1980.

Polman D. R. Het woord gods bij Augustinus. Kampen, 1955.

Schindler A. Art. Augustin // Theologische Realenzyklopädie. Bd. IV. Berlin, 1979.

Schneider R. Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Stuttgart, 1957.

Strauss G. Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. Tübingen, 1959.

TeSelle E. Augustine the Theologian. London, 1970.

Wieland W. Offenbarung bei Augustinus. Mainz, 1978.

Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart / Hrsg. v. C. Andresen. Darmstadt, 1962–1981. Bd. I–II.

Zumkeller A. Das Mönchtum des heiligen Augustinus. Würzburg, 1968.

## ФОМА АКВИНСКИЙ

Chenu M. D. Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin. Paris, 1950 [dt.: Chenu M. D. Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Graz, 1960].

Chenu M. D. Saint Thomas d'Aquin et la théologie. Paris, 1959 [dt.: Chenu M. D. Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1960].

Gilson É. Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris, 1983.

Kühn U. Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Göttingen, 1965.

Metz J. B. Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. München, 1962.

Mostert W. Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin. Tübingen, 1978.

Pesch O. H. Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung. Mainz, 1989.

*Pförtner S.* Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg, 1961.

*Pieper J.* Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. München, 1958.

*Schillebeeckx E.* Der Kampf an verschiedenen Fronten: Thomas von Aquin // Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie / Hrsg. v. H. Häring, K.-J. Kuschel. München, 1988.

*Seckler M.* Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München, 1964.

Thomas von Aquin 1274–1974 / Hrsg. v. L. Oeing-Hanhoff. München, 1974.

Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen / Hrsg. v. A. Zimmermann. Berlin, 1988.

*Vorster H.* Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Göttingen, 1965.

*Weisheipl J. A.* Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works. New York, 1974 [dt.: *Weisheipl J. A.* Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Graz, 1980].

## Мартин Лютер

*Bainton R. H.* Here I Stand. A Life of Luther. New York, 1950 [dt.: *Bainton R. H.* Martin Luther. Göttingen, 1980].

*Bornkamm H.* Luther. Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze. Gütersloh, 1975.

*Bornkamm H.* Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag / Hrsg. v. K. Bornkamm. Göttingen, 1979.

*Brecht M.* Martin Luther. Bd. I–III. Stuttgart, 1981–1987.

*Chaunu P.* Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme (1517–1620). Paris, 1981.

*Chaunu P.* Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250–1550). Paris, 1975.

*Delumeau J.* Naissance et affirmation de la Réforme. Paris, 1965.

*Erikson E. H.* Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History. London, 1958 [dt.: *Erikson E. H.* Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie. München, 1958].

*Friedenthal R.* Luther. Sein Leben und seine Zeit. München, 1967.

*Iserloh E.* Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß. Paderborn, 1980.

*Iserloh E.* Kirche — Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge. Bd. II: Geschichte und Theologie der Reformation. Münster, 1985.

*Iserloh E., Glazik J., Jedin H.* Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation. Freiburg, 1967.

*Iwand H. J.* Gesammelte Aufsätze. Bd. I–II. München, 1959–1980.

*Lau F.* Luther. Berlin, 1959.

Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546 / Hrsg. v. H. Junghans. Bd. I–II. Berlin, 1983.

*Lienhard M.* Martin Luther. Un temps, une vie, un message. Paris, 1991.

*Loewenich W. v.* Martin Luther. Der Mann und das Werk. München, 1982.

*Lohse B.* Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München, 1983.

*Lortz J.* Die Reformation in Deutschland. Bd. I–II. Freiburg, 1940.

Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation / Hrsg. v. H. Lowe, C.-J. Roepke. München, 1983.

*Lutz H.* Reformation und Gegenreformation. München, 1979.

Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung / Hrsg. v. G. Vogler. Berlin, 1983.

*Oberman H. A.* Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf. Göttingen, 1986.



*Oberman H. A.* Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin, 1981.

*Oberman H. A.* Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. Tübingen, 1977.

*Pesch O. H.* Hinführung zu Luther. Mainz, 1982.

*Schwarz R.* Luther. Göttingen, 1986.

*Stupperich R.* Geschichte der Reformation. München, 1967.

*Todd J. M.* Luther. A Life. London, 1982.

*Zeeden E. W.* Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. Stuttgart, 1985.

*Zeeden E. W.* Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München, 1965.

## Фридрих Шлейермахер

Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse? / Hrsg. v. J. O. Duke, R. F. Streetman. Philadelphia, 1988.

*Barth K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich, 1952.

*Barth U.* Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhangs von Schleiermachers Subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion. Göttingen, 1983.

*Birkner H.-J.* Friedrich Schleiermacher // Gestalten der Kirchengeschichte / Hrsg. v. M. Greschat. Bd. 9.1. Stuttgart, 1985.

*Birkner H.-J.* Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems. Berlin, 1964.

*Birkner H.-J.* Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation. München, 1974.

*Dilthey W.* Leben Schleiermachers / Hrsg. v. H. M. Redeker. Bd. I.-II. Göttingen, 1966–1970.

*Dilthey W.* Leben Schleiermachers / Hrsg. v. H. Mulert. Bd. I. Berlin, 1870.

Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe — Philosoph — Pädagoge / Hrsg. v. D. Lange. Göttingen, 1985.

*Gerdes H.* Der geschichtliche biblische Jesus oder der Christus der Philosophen. Erwägungen zur Christologie Kierkegaards, Hegels und Schleiermachers. Berlin, 1974.

*Gerrish B. A.* A Prince of the Church. Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology. Philadelphia, 1984.

*Hertel F.* Das theologische Denken Schleiermachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion». Zürich, 1965.

*Hirsch E.* Geschichte der neueren evangelischen Theologie. Bd. IV–V. Gütersloh, 1960.

*Hirsch E.* Schleiermachers Christusglaube. Drei Studien. Gütersloh, 1968.

*Junker M.* Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre. Berlin, 1990.

*Kantzenbach F. W.* Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek, 1967.

*Lange D.* Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß. Gütersloh, 1975.

*Moretto G.* Etica e storia in Schleiermacher. Napoli, 1979.

*Quapp E. H. U.* Barth contra Schleiermacher? «Die Weihnachtsfeier» als Nagelprobe, mit einem Nachwort zur Interpretationsgeschichte der «Weihnachtsfeier». Marburg, 1978.

*Redeker M.* Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk (1768 bis 1834). Berlin, 1968.

Schleiermacher in Context. Papers from the 1988 International Symposium on Schleiermacher at Herrnhut, the German Democratic Republic / Hrsg. v. R. D. Richardson. Lewiston, 1991.

*Schroffner E.* Theologie als positive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher. Frankfurt, 1980.

*Schulze T.* Stand und Probleme der erziehungswissenschaftlichen Schleiermacher-Forschung in Deutschland // Paedagogica Historica. 1961. Vol. 1. S. 291–326.

Seifert P. Die Theologie des jungen Schleiermacher. Gütersloh, 1960.

Weirich A. Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers. Frankfurt, 1990.

## Карл Барт

Anfänge der dialektischen Theologie / Hrsg. v. J. Moltmann. Teil I. München, 1962.

Balthasar H. U. v. Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln, 1951.

Beinther M. Die Dialektik der «dialektischen Theologie» Karl Barths. München, 1987.

Berkouwer G. C. Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths. Neukirchen, 1957.

Bouillard H. Karl Barth. Parole de Dieu et Existence Humaine. Bd. I-II/2. Paris, 1957.

Busch E. Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München, 1975.

Ebner A. Der Mensch in der Theologie Karl Barths. Zürich, 1952.

Frey C. Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung. Frankfurt, 1988.

Fries H. Bultmann, Barth und die katholische Theologie. Stuttgart, 1955.

Gherardini B. La parola di Dio nella teologia di Karl Barth. Roma, 1955.

Gollwitzer H. Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth. München, 1972.

Groot J. C. Karl Barth en het theologische kenprobleem. Heiloo, 1946.

Hamer J. Karl Barth. L'Occasionalisme théologique de K. Barth. Etude sur sa méthode dogmatique. Paris, 1949.

Jüngel E. Art. Karl Barth // Theologische Realenzyklopädie. Bd. V. Berlin, 1980.

Jüngel E. Barth-Studien. Zürich, 1982.

Jüngel E. Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen, 1965.

Jüngel E. Umstrittene Theologie. Zum 100. Geburtstag Karl Barths // Neue Zürcher Zeitung. 1986. 10-11. März.

Karl Barth. Studies of His Theological Method / Ed. by S. W. Sykes. Oxford, 1979.

Kreck W. Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung. Neukirchen, 1978.

Küng H. Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. München, 1986.

Kuschel K.-J. Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung. München, 1990.

Marquardt F.-W. Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths. München, 1972.

Riviero E. Intorno al pensiero di Karl Barth, colpa e giustificazione nella reazione antiimmanentistica del «Römerbrief» barthiano. Padova, 1951.

Riviero E. La Teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema. Napoli, 1955.

Weber O. Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht. Neukirchen, 1975.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ\*

Августин *см. Лютер Мартин*

Августин Аврелий (354–430), теолог, философ и церковный деятель, представитель патристики, в католической церкви причислен к лику святых, в православной считается блаженным *см. соответствующий раздел, а также: 19, 39, 43, 73, 74, 111, 166, 167, 172, 176, 178–181, 190, 191, 195, 197, 200, 201, 206, 218–221, 242, 244, 315, 344, 353, 358, 365, 366, 389*

Аверроэс, Ибн Рушд Абу-ль-Валид Мухаммед ибн Ахмед (1126–1198), арабский философ, представитель аристотелизма *175, 181, 202*

Авраам, согласно Библии, ветхозаветный прародитель евреев, заключивший Завет с Богом *42, 54, 63, 111*

Адам, согласно Библии, первый сотворенный Богом человек, от которого произошел род людской *44, 137, 141, 142, 158, 191, 195*

Адам Карл (1876–1966), немецкий католический теолог, профессор догматической теологии в Тюбингенском университете *316, 320*

Адеодат (372–388), сын Аврелия Августина *114, 121*

д'Аквино Ландульф (конец XII — начало XIII в.), рыцарь, отец Фомы Аквинского *167*

\* Различные варианты именования персоналий, принятые в литературе, даны через запятую. В тех случаях, когда в источниках встречаются разночтения в именах и датировке годов жизни, разные версии указываются через косую черту. (Словник составлен О. Бойцовой, страницы проставлены Е. Балдиной. — *Прим. Издателя.*)

Акила (II в.), иудео-эллинистический переводчик Ветхого Завета на греческий язык *92*

Аларих (370–410), предводитель вестготов *115, 153*

Александр из Гальсы (1170/1185–1245), теолог, член ордена францисканцев, профессор Парижского университета *220*

Александр Македонский, Александр III Великий (356–323 до н. э.), политический деятель и полководец, царь Македонии с 336 г. до н. э. *39*

Альберт Великий, фон Больштедт (1193/1206/1207–1280), немецкий теолог и философ, член ордена доминиканцев, «универсальный доктор» *164, 167, 174, 192*

Альберт Ганс (р. 1921), немецкий философ, социолог, экзистенциалист, ведущий представитель «критического рационализма», профессор Гейдельбергского университета *392*

Альбрехт/Альберт Бранденбургский (1490–1545), немецкий политический и церковный деятель, архиепископ Марбурга и Майнца *223*

Амвросий Медиоланский (340–397), теолог и церковный деятель, представитель патристики, епископ Медиолана *70, 71, 74, 93, 124, 125, 133, 137*

Амер (Hamer) Жером (конец XIX — середина XX в.), французский католический теолог, член ордена доминиканцев *316*

Аммоний Саккас (ум. 241), греческий философ-гностицист, учитель Оригена *74, 77*

Ансельм Кентерберийский (1033–1109), теолог-схоластик, причислен к лику святых *166, 191, 293, 315, 339, 343, 349*

Антоний Великий (251–356), отшельник-аскет, традиция считает его основоположником монашества, причислен к лику святых *80, 124, 125*

Аристотель Стагирит (384–322 до н. э.), древнегреческий философ и ученый-энциклопедист *167, 168, 172–177, 177, 178, 180–182, 193, 194, 198, 202, 266, 371, 389*

Аркесилай (316/315–241 до н. э.), древнегреческий философ, представитель скептицизма, основатель Средней Академии *122*

Арнольди *см.* Бартоломео Арнольди

Аттик Константинопольский (IV–V в.), церковный и политический деятель, патриарх Константинополя с 405 по 425 г. 147

Балтазар Ганс Урс фон (1905–1988), швейцарский католический теолог-модернист, представитель «новой теологии» 8, 73, 317, 318, 321, 322

Барт Карл (1886–1968), протестантский теолог, представитель «диалектической теологии» и «неоортодоксии» *см. соответствующий раздел, а также:* 8, 20, 22, 39, 40, 262, 275, 282, 308, 358, 373–379, 388, 395

Бартоломео Арнольди из Узингена (1463–1532), теолог-оккамист, учитель М. Лютера 221

Беда Достопочтенный (ок. 673–735), англосаксонский летописец, теолог и историк, учитель церкви 74

Бейль Пьер (1647–1706), французский философ-скептик и публицист, представитель раннего Просвещения 389

Бен-Хорин (Ben-Chorin) Шалом (XX в.), израильский теолог-иудаист 49

Бернар Клервоский (1090–1153), католический теолог-мистик 219, 244

Биль Габриель (1420–1495), немецкий философ-номиналист, экономист, теолог-схоласт 221

Бланк Йозеф (1926–1989), католический теолог, специалист по экзегетике и исследователь Нового Завета 380

Блох Эрнст (1885–1977), немецкий философ-неомарксист, основатель «философии надежды» 253

Бойар (Bouillard) Анри (конец XIX — середина XX в.), французский католический теолог, член ордена иезуитов 6, 316, 370

Бонавентура Джованни Фиданца (1221–1274), теолог и церковный деятель, философ-схоластик, генерал ордена францисканцев с 1273 г., кардинал и епископ Альбано, «серафимический доктор», причислен к лику святых 176, 220

Бонапарт Жером (1784–1860), брат Наполеона Бонапарта, правитель Вестфальского королевства с 1807 по 1814 г. 289

Бонифаций VIII, Бенедетто Каэтани из Ананьи (1250–1303), папа римский с 1294 г. 200

Бонхёффер Дитрих (1906–1945), немецкий протестантский теолог, автор концепции безрелигиозного христианства 346, 377

Бозций Аниций Манлий Торкват Северин (ок. 480–524), римский философ-неоплатоник и политический деятель 178

Браун (Brown) Петер (XX в.), теолог, исследователь теологии и биографии Аврелия Августина 135

Бруннер Эмиль (1889–1966), швейцарский теолог, один из основателей «диалектической теологии» 311, 334, 347, 374, 377

Будда, Гаутама Сиддхартха (623–544 до н. э.), индийский принц, основатель буддизма 345

Бультман Рудольф (1884–1976), немецкий протестантский теолог, автор концепции демифологизации христианства 40, 330, 334, 348–350, 352, 378, 379, 382

Буссе Вильгельм (1865–1920), представитель либеральной теологии, исследователь Библии 332

Буцер Мартин, настоящая фамилия Кугорн (1491–1551), страсбургский теолог и политический деятель, один из лидеров Реформации 211

Буш (Busch) Эбергард (XX в.), исследователь теологии и биографии К. Барта 310, 331

Вагнер Вильгельм Рихард (1813–1883), немецкий композитор 331

Валерий (ум. 396), церковный деятель, епископ Гиппона Регия 115, 126

Варрон Марк Теренций (116–27 до н. э.), римский ученый-энциклопедист, философ-стоик и поэт 156

Василий Великий, Кесарийский (ок. 330–379), каппадокийский теолог и церковный деятель, представитель патристики, епископ Кесарии 73

Вейшейпл (Weisheipl) Джемс Э. (XX в.), исследователь томизма 164



- Вениамин, ветхозаветный патриарх, младший сын Иакова, родоначальник одного из двенадцати израильских племен, к которому по рождению относил себя апостол Павел 31, 33
- Вергилий Марон Публий (70–19 до н. э.), римский поэт-эпик 119, 160, 172, 257
- Вернле Пауль (1872–1939), швейцарский евангелический теолог и историк церкви, представитель либеральной теологии 332
- Винцент из Лерина *см. Пиретрин*
- Виллих (Willich) Генриетта фон (конец XVIII — начало XIX в.), жена Ф. Шлейермахера 261, 274
- Виссер'т Хофт Виллем Адольф (1900–1985), датский теолог, один из соучредителей и первый генеральный секретарь Всемирного Совета Церквей 312
- Вольф Христиан (1679–1754), немецкий философ-рационалист 265, 266
- Гален Клавдий (129–199), римский врач и философ 198
- Галилей Галилео (1564–1642), итальянский мыслитель, один из основоположников экспериментально-теоретического естествознания 239, 270
- Галлиен Публий Лициний Эгнаций (218–268), римский император с 253 г. 98
- Гамалиил I (I в.), согласно Новому Завету, иерусалимский раввин, фарисей, член синедриона во времена Иисуса, учитель апостола Павла 32
- Ганнибал Барка (247/246–183 до н. э.), карфагенский политический деятель и полководец, главнокомандующий карфагенскими войсками во Второй Пунической войне 119
- Гарнак Адольф Карл Густав фон (1851–1930), немецкий протестантский теолог, историк христианства и церкви, представитель либеральной теологии 73, 101, 102, 109, 331, 333, 335, 374, 382
- Гвардини Романо (1665–1968), немецкий католический теолог и философ-экзистенциалист 336, 389

- Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), немецкий философ, представитель немецкой классической философии 18, 267, 270, 277, 280–282, 284, 341, 364, 371, 388
- Гёльдерлин Иоганн Христиан Фридрих (1770–1843), немецкий поэт-романтик 267, 277
- Гераклас (Heraklas) (конец II — начало III в.), теолог, руководитель Александрийской катехетической школы 88, 89
- Германн Иоганн Вильгельм (1846–1922), немецкий теолог, представитель либеральной теологии 331, 333, 335
- Герц Генриетта Юлия (1764–1847), хозяйка литературного салона, где собирались члены кружка берлинских романтиков 260, 272
- Герц Нафтали Маркус (1747–1803), врач и философ, ученик Канта, член кружка берлинских романтиков 272
- Гёце Иохан Мельхиор (1717–1786), лютеранский теолог, главный пастор церкви Св. Екатерины в Гамбурге 271
- Гитлер Адольф, настоящая фамилия — Шикльгрубер (1889–1945), немецкий политический деятель, лидер национал-социалистической партии Германии, глава германского фашистского государства с 1933 г. 256, 320
- Гогартен Фридрих (1887–1967), немецкий протестантский теолог, один из основоположников диалектической теологии 334
- Гомер (предположительно VIII в. до н. э.), легендарный поэт Древней Греции, которому приписывается авторство эпических поэм «Илиада» и «Одиссея» 90, 160
- Гонорий Флавий (384–423), император Западной Римской империи с 395 г. 130
- Гораций Флакк Квинт (65–8 до н. э.), римский поэт 350
- Гофман (Hoffmann) Нелли фон (конец XIX — середина XX в.), немецкая скрипачка, жена К. Варта 310
- Григорий VII, Гильдебранд из Тосканы (1015/1020–1085), папа римский с 1073 г. 199
- Григорий Назианзин, Богослов (ок. 330–390), греческий теолог и церковный деятель, представитель патристиче- епископ Назианзы 73, 133

Григорий Нисский (ок. 335–394), греческий теолог и церковный деятель, представитель патристики, епископ Нисы 74, 75

Григорий X, Тебальдо Висконти из Пьяченцы (1210–1276), папа римский с 1271 г. 206

Грот (Groot) Йоханнес К. (конец XIX — середина XX в.), нидерландский католический теолог 316

Грунов (Grunow) Элеонора (конец XVIII — начало XIX в.), возлюбленная Ф. Шлейермахера 260, 273

Гункель Иоганн Фридрих Герман (1862–1932), немецкий протестантский теолог, один из основоположников критической библеистики 332

Гус Ян (1371–1415), чешский теолог, идеолог Реформации 214, 226, 234

Даниелу Жан (1905–1974), французский католический теолог, представитель «новой теологии», член ордена иезуитов, кардинал, декан теологического факультета Парижского Католического института 317, 370

Дарвин Чарльз Роберт (1809–1882), английский естествоиспытатель, создатель теории происхождения видов путем естественного отбора 388

Дедал, персонаж древнегреческой мифологии, скульптор, архитектор и изобретатель, сделавший крылья и поднявшийся на них в воздух 152

Декарт Рене (1596–1650), французский философ и математик, представитель классического рационализма 270, 388, 392

Деметрий (ок. 126–231), политический и церковный деятель, епископ Александрии с 188 г., причислен к лику святых 71, 77, 88, 89

Денцингер Генрих (1819–1883), немецкий католический теолог, профессор догматической теологии в Вюрцбурге 323, 369, 371

Деций, Гай Мессий Квинт Деций Траян (195–251), римский император с 249 г. 71, 95, 98

Дикамп Франц (1864–1943), немецкий католический теолог-неотомист 315

Дионисий Ареопагит (I в.), раннехристианский церковный деятель, согласно Новому Завету, один из первых христиан, обращенный в новую веру апостолом Павлом, первый епископ Афин; в V — начале VI в. его именем был подписан ряд философско-религиозных произведений, автора которых впоследствии стали называть Псевдо-Дионисием Ареопагитом 73, 178, 207, 219

Доминик де Гусман (1170–1221), католический церковный деятель, основатель монашеского ордена братьев-проповедников; орден доминиканцев стал инквизиторским в 1232 г. 171

Донат Великий (ум. 355), политический и церковный деятель, епископ Карфагена с 313/315 г. 127, 129

Дунс Скот Джон (1265/1266–1308), философ и теолог, член ордена францисканцев, «тонкий доктор» 188

Евсевий Памфил, Кесарийский (ок. 260/265–339/359), римский историк церкви и церковный деятель, епископ Кесарии Палестинской 73, 75, 80

Жильсон Этьен Анри (1884–1978), французский католический теолог, философ и историк 177

Заур (Saur) Марианна (XX в.), сотрудница Г. Кюнга, работавшая над подготовкой к изданию книги «Великие христианские мыслители» 26

Землер Иоганн Соломон (1725–1791), немецкий протестантский теолог, глава рационалистической школы в лютеранстве 265, 389

Зёнген Готтлиб (р. 1892), немецкий католический теолог 316

Зосима, папа римский с 417 по 418 г. 139

Иаков, согласно Библии, ветхозаветный патриарх, праотец израильтян 63, 111

Игнатий Антиохийский, Теофорос (ум. 110), раннехристианский теолог и церковный деятель, епископ Антиохии 104, 105

- Иезекииль (VI в. до н. э.), согласно Библии, один из ветхозаветных «больших пророков», священнослужитель и визионер, строгий блюститель религиозного закона 35
- Иеремия (вторая половина VII в. до н. э.), согласно Библии, один из ветхозаветных «больших пророков», теолог, учитель «религии сердца» 35
- Иероним Стридонский, Евсевий Софроний Иероним (340/347–420), теолог, переводчик Библии (Вульгата), духовный лидер христиан в Вифлееме, причислен к лику святых 73, 74, 146
- Изерло Эрвин (р. 1915), католический теолог, историк церкви, сторонник обновления католицизма 224
- Иисус из Назарета, Христос, в христианской традиции Богочеловек, вторая ипостась Божественной Троицы *passim*
- Икар, персонаж древнегреческой мифологии, сын Дедала, погибший во время полета на изобретенных Дедалом крыльях 152
- Иннокентий I (ум. 417), папа римский с 401 г., причислен к лику святых 115, 139
- Иннокентий III, Лотарио Конти, граф Сеньи (1160/1161–1216), папа римский с 1198 г. 199
- Иоанн Богослов (I в.), согласно Новому Завету, любимый ученик; один из первых двенадцати апостолов Иисуса Христа; традиционно считается автором одного из Евангелий, «Откровения Иоанна Богослова» («Апокалипсиса») и трех посланий 102, 105, 111, 124, 128, 295
- Иоанн XXII, Жак д'Оса (1316–1334), папа римский с 1316 г. 188
- Иоанн XXIII, Анджело Джузеппе Ронкалли (1881–1963), папа римский с 1958 г. 9, 10, 326, 328
- Иоанн Дамаскин (675–749), византийский богослов, учитель церкви, причислен к лику святых 176
- Иоанн Скот Эриугена/Эригена (ок. 810 — ок. 877), теолог и философ-неоплатоник 73
- Иоанн Хризостом, Иоанн Златоуст (350–407), византийский философ, теолог, проповедник и церковный деятель, патриарх Константинополя с 397 по 404 г., причислен к лику святых 147, 150

- Иоанн-Павел II, Кароль Войтыла (р. 1920), папа римский с 1978 г. 15, 16, 190, 329
- Иринеи Лионский (135–202), раннехристианский теолог и церковный деятель, представитель патристики, епископ Лиона, причислен к лику святых 76, 101
- Исаак, ветхозаветный патриарх, сын Авраама 111
- Исайя (вторая половина VIII в. до н. э.), согласно Библии, учитель веры и один из «больших пророков», обличитель развращенных нравов 35
- Йедин Губерт (1900–1980), католический теолог и историк, специалист по истории соборов, профессор теологии в Бонне 243
- Каetan Фома/Томас/Томмазо, настоящее имя — Якоб де Вийо (1489–1534), итальянский теолог, философ и церковный деятель, авторитетный комментатор Аристотеля, кардинал, папский легат при папе Льве X, генерал ордена доминиканцев с 1500 г. 188, 210, 225
- Кальвин Жан, настоящая фамилия — Ковин (1509–1564), французский теолог и политический деятель, лидер Реформации в Швейцарии 144, 211, 248, 256, 270, 291, 338
- Кампенхаузен Ганс фон (1903–1989), немецкий теолог и историк 79, 116
- Канненгиссер (Kannengiesser) Шарль (XX в.), французский теолог, специалист по патрологии 81, 99
- Кант Иммануил (1724–1804), немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии 266, 267, 270, 272, 274, 280, 331, 332, 388
- Каракалла, Марк Аврелий Север Антонин (186–217), римский император с 211 г. 70
- Карл V Габсбург (1500–1558), германский император с 1519 по 1556 г. 210, 211, 229, 235, 249, 250
- Карлштадт, Андреас Рудольф Боденштайн фон (1480–1541), немецкий теолог, профессор Виттенбергского университета, лидер радикального крыла Реформации 252

- Кеземан Эрнст (1906–1998), немецкий теолог-евангелист, исследователь Нового Завета, ученик Р. Бульмана 46, 64, 349, 352, 379
- Киприан Фасций Цецилий (ок. 201–258), теолог и церковный деятель, епископ Карфагена 98, 129, 139, 199
- Клейтген Йозеф (1811–1883), немецкий католический теолог и философ-неосхоласт, член ордена иезуитов, профессор Папского Григорианского университета 367
- Климент IV, Ги Фулькони Ле Гро (ум. 1268), папа римский с 1265 г. 199
- Климент Александрийский Тит Флавий (150 — ок. 215), раннехристианский теолог и писатель 75, 76, 81, 83, 101
- Конгар Ив Мари Йозеф (1904–1996), французский католический теолог, член ордена доминиканцев, сторонник «новой теологии» 6, 370
- Констант Флавий Юлий (320–350), младший сын императора Константина I, цезарь с 333 г., после 340 г. — правитель Западной части Римской империи 130
- Константин I Великий, Флавий Валерий Константин (272/285–337), римский император с 306 г. 129, 130
- Конфуций, Кун Цю, Кун Чжунни, Кун-цзы (551–479 гг. до н. э.), китайский философ-мудрец, основатель конфуцианства 41
- Коперник Николай (1473–1543), польский астроном, разработавший концепцию гелиоцентризма 239, 270, 388
- Кульман Оскар (р. 1902), немецкий протестантский теолог, член Французской академии 378
- Кун Томас Сэмюэл (р. 1922), американский историк и социолог науки 18, 19, 365
- Кушель (Kuschel) Карл-Йозеф (XX в.), немецкий теолог, приват-доцент католико-теологического факультета и заместитель директора Института экуменических исследований Тюбингенского университета 26, 351
- Ланге (Lange) Д. (XX в.), исследователь теологии и биографии Ф. Шлейермахера 301
- Лапиде (Lapide) Пинхас (XX в.), израильский теолог-иудист 47

- Лев I Великий (ум. 461), папа римский с 440 г. 201
- Лев X, Джованни де Медичи (1475–1521), папа римский с 1513 г. 210, 222
- Лев XIII, Джованни, граф Печчи (1810–1903), папа римский с 1878 г. 189
- Лессинг Готхольд Эфраим (1729–1781), немецкий философ-просветитель, писатель и критик 271, 389
- Лефевр д'Этапле Жак (1455–1536), французский теолог, гуманист, переводчик и издатель 237
- Лортец Йозеф (1887–1975), католический теолог и историк, исследователь Реформации 243, 375
- Лука (I в.), согласно Новому Завету, врач, спутник апостола Павла в миссионерских поездках; традиционно считается автором одного из Евангелий, а также «Деяний апостолов» 32, 100, 102, 111, 271
- Любак Анри де (1896–1991), французский католический теолог, представитель «новой теологии» 73, 317, 370, 372
- Людер Ганс (1459–1530), немецкий предприниматель в горном деле, отец Мартина Лютера 215
- Лютер Мартин, настоящая фамилия — Людер, в монашестве Августин (1483–1546), немецкий теолог, лидер бюргерской Реформации в Германии см. соответствующий раздел, а также: 19, 20, 24, 39, 150, 172, 188, 190, 192, 269, 281, 320, 322, 353, 358, 375, 389
- Маймонид, настоящее имя — Моше /Моисей бен Маймон (1135–1204), еврейский философ, теолог и врач 202
- Максимилиан I (1459–1519), германский император с 1493 г. 227
- Максимин Гай Юлий Вер, Фракиец (172/173–238), римский император с 235 г. 71
- Малева (Malevez) Луи (XX в.), французский католический теолог, член ордена иезуитов 316
- Марешаль Жозеф (1878–1944), бельгийский католический теолог, философ-неотомист, член ордена иезуитов 373
- Мария (I в.), Мать Иисуса, согласно католическим догматам, непорочно зачавшая Иисуса и вознесенная после своей смерти на небо 319, 368



- Марк, также носивший имя Иоанн (I в.), согласно Новому Завету, иерусалимский сподвижник Петра и Павла, епископ в Александрии, умерший мученической смертью; традиционно считается автором одного из Евангелий 111
- Маркион /Марцион (85 — ок. 180), философ-гностик и христианский деятель, основатель еретической системы маркионитства, автор апокрифического евангелия 85
- Маркс Карл (1818–1883), немецкий мыслитель и революционер 389
- Марру (Marrou) А.-И. (XX в.), исследователь теологии и биографии Аврелия Августина 120, 126, 150
- Марсилиус Падуанский (1275/1280–1343), итальянский политик и философ 214
- Марцеллин Флавий (конец IV — начало V в.), римский государственный деятель, карфагенский трибун 155
- Матфей, также носивший имя Левий (I в.), согласно Новому Завету, сборщик податей в Капернауме; традиционно считается автором одного из Евангелий 102, 111, 271
- Меланхтон, Шварцерд Филипп (1497–1560), немецкий теолог, идеолог лютеранства, один из лидеров Реформации 223, 249, 262, 269
- Мольтман Юрген (р. 1926), немецкий протестантский теолог, один из теоретиков «теологии надежды» 23, 362
- Моника (ок. 331–387), мать Аврелия Августина 114, 121, 123
- Мориц Саксонский (1521–1553), немецкий политический деятель, герцог Саксонии с 1541 г., участник шмалькальденских войн 250
- Моцарт Вольфганг Амадей (1756–1791), австрийский композитор, представитель венской классической школы 354, 355
- Мюнцер Томас (1490–1525), немецкий религиозный и политический деятель, вождь и идеолог крестьянско-плебейских масс в Крестьянской войне, лидер радикального крыла Реформации 252–254
- Наполеон I Бонапарт (1769–1821), французский государственный деятель и полководец, первый консул Французской республики с 1799 по 1804 г., император в 1804–1814, 1815 гг. 261, 288, 289

- Нерон Клавдий Друз Германик Цезарь, имя, данное при рождении — Луций Домиций Агенобарб (37–68), римский император из династии Юлиев-Клавдиев с 54 г. 48, 72
- Николай из Леры (1270–1340), философ, профессор Сорбонны 237
- Ницш Карл Иммануил (1787–1868), протестантский теолог, церковный и политический деятель 262
- Ницше Фридрих (1844–1900), немецкий философ, представитель иррационализма и волюнтаризма 30, 31, 36, 389
- Нотин (Nautin) Пьер (XX в.), современный французский исследователь теологии и биографии Оригена 75
- Овидий Назон Публий (43–18 до н. э.), римский поэт 172
- Оккам Уильям (1285–1349), английский теолог-схоласт, философ-номиналист, член ордена францисканцев, «непобедимый доктор» 214, 221
- Олевиян Каспар (1536–1587), суперинтендант пфальцской церкви, составитель Гейдельбергского катехизиса 338
- Ориген (185 — после 251), античный теолог и философ, представитель ранней патристики *см. соответствующий раздел, а также: 19, 116–120, 124, 144, 151, 153, 172, 180, 194, 199, 206, 318, 353, 358*
- Оттавиани Альфредо (1890–1977), деятель католической церкви, кардинал, пропрефект Римской Конгрегации по делам веры 367
- Павел, также носивший имя Савл (I в.), согласно Новому Завету, первоверховный апостол, теолог, проповедник христианской веры среди язычников; традиционно считается автором четырнадцати посланий, вошедших в канонический текст Нового Завета *см. соответствующий раздел, а также: 19, 72, 102, 104, 109, 111, 124, 136, 137, 142, 145, 149, 154, 207, 217, 221, 233, 239, 242, 244, 271, 310, 358*
- Павел из Самосаты (вторая половина III в.), теолог и церковный деятель, осужденный как еретик за отрицание божественной природы Христа, епископ Антиохии с 260 по 262 г. 107

- Павел V, Камилло Боргезе (1552–1621), папа римский с 1605 г. 213
- Павел VI, Джованни Монтини (1897–1978), папа римский с 1963 г. 13, 15, 328
- Памфилий (ум. 310), теолог и церковный деятель, пресвитер Кесарии, учитель Евсевия Кесарийского 75
- Паскаль Блез (1623–1662), французский философ, писатель, математик и физик 399
- Патриций (ум. 370/371), чиновник муниципального совета в Тагасте, отец Аврелия Августина 114
- Пахомий (290/294–346/348), отшельник-аскет, один из основоположников монашества, причислен к лику святых 80
- Пекам Джон (1230–1292), английский католический теолог и церковный деятель, член ордена францисканцев, архиепископ Кентерберийский 187
- Пелагий, настоящее имя — Морган (ок. 360 — 418), христианский иеромонах из Англии, основатель пелагианской ереси 115, 136–140
- Перегрин, настоящее имя — Винцент из Лерина (ум. ок. 430), галльско-римский теолог, причислен к лику святых 150
- Перикл (ок. 495 — 429 до н. э.), афинский государственный деятель 119
- Петерсон Эрик (1890–1960), немецкий протестантский, а с 1930 г. католический теолог, специалист по истории церкви, профессор Боннского университета 316
- Петр/Кифа, также носивший имя Симон (I в.), согласно Новому Завету, первый из призванных Иисусом Христом в ученики двенадцати апостолов; традиционно считается первым епископом Рима и автором двух посланий, вошедших в канонический текст Нового Завета 28, 30, 42, 48, 56, 104, 154, 200, 326, 328
- Петр Достопочтенный, Петр из Монбуассе (ок. 1092 — 1156), церковный деятель, настоятель аббатства Клуни, вдохновитель клунийской реформы 203
- Петр Ломбардский (1095–1160), теолог, епископ Парижа 164, 166, 176, 178

- Пеш (Pesch) Отто Герман (XX в.), католический теолог, исследователь теологии и биографии Лютера 201
- Пий XII, Эудженио Пачелли (1876–1958), папа римский с 1939 г. 6, 314, 326, 367, 368, 372
- Пипер Йозеф (р. 1904), немецкий теолог и философ, исследователь томизма, профессор Мюнстерского университета 177
- Платон (427–347 до н. э.), древнегреческий мыслитель, религиозный и политический деятель 18, 75, 82, 94, 266, 267, 270, 274, 288, 307
- Плотин (204–270), древнегреческий философ, основатель неоплатонизма 74, 81
- Порфирий (ок. 233 — ок. 300), древнегреческий философ-неоплатоник, ученик и биограф Плотина 81
- Поссидий Каламский (360 — после 437), теолог, ученик и биограф Августина 121
- Приерий, Сильвестр Маззолини (1456–1523), католический теолог, член ордена доминиканцев, папский цензор и инквизитор 225
- Псевдо-Дионисий *см. Дионисий*
- Пшивара Эрих (1889–1972), немецкий католический теолог, член ордена иезуитов, представитель неосхоластики 315–317, 319
- Радес (Rades) Мартин (XX в.), редактор либерального издания «Christliche Welt» 332
- Ранер Карл (1904–1984), немецкий католический теолог, член ордена иезуитов, сторонник модернизации церкви 9, 12, 370–373, 382
- Ранке Леопольд фон (1795–1886), немецкий историк 306
- Ратцингер Йозеф (р. 1927), католический теолог и церковный деятель, архиепископ, член Римской Конгрегации по делам веры 367
- Регинальд (Reginald) из Пиперно (XIII в.), ученик Фомы Аквинского 205
- Регул Марк Атиллий (ум. ок. 248 г. до н. э.), римский полководец, участник Первой Пунической войны, консул в 267 и 256 гг. 119

- Редекер Мартин (р. 1900), немецкий теолог, исследователь теологии и биографии Ф. Шлейермахера 260
- Реймарус Герман Самуэль (1694–1768), философ-деист, сторонник «естественной» религии 271, 389
- Рейхлин Иоганн (1455–1522), немецкий гуманист, филолог 237
- Рем, персонаж древнеримской мифологии, основатель Рима, брат Ромула 155
- Роберт Ретененский (Retenensis) / Кеттонский (XII в.), испанский католический теолог, первый переводчик Корана на латынь 203
- Ромул, в древнеримской мифологии основатель Рима, брат Рема 155
- Руфин Тиранний Аквилейский (ок. 345–410), латинский священнослужитель и теолог, автор теологических и исторических сочинений и переводов 82
- Рэмси Майкл / Артур, барон Рэмси Кентерберийский (1904–1988), президент I ассамблеи Всемирного Совета Церквей, архиепископ Кентерберийский с 1961 по 1974 г. 312
- Савонарола Джироламо (1452–1498), итальянский религиозно-политический деятель, реформатор, член ордена доминиканцев 234
- Сартр Жан-Поль (1905–1980), французский литератор и философ-экзистенциалист 6
- Септимий Север (146–211), римский император с 193 г. 70, 76
- Сервет Мигель (1509/1511–1553), испанский мыслитель, теолог и естествоиспытатель, идеолог антитринитаризма 270
- Сигер Брабантский (ок. 1240 — ок. 1284), средневековый философ и теолог, один из основателей западноевропейского аверроизма 187
- Симмах (II в.), иудео-эллинистический автор одного из переводов Ветхого Завета на греческий язык 92
- Симон Жюль Франсуа Сьюиз (1814–1896), французский политик и философ-спиритуалист, профессор Сорбонны 389

- Соломон (X в. до н. э.), царь Израильско-Иудейского царства с 965 по 928 г.; традиционно считается автором ветхозаветных книг «Книга притчей Соломоновых», «Книга Песни песней Соломона» и «Книга Екклесиаста, или Проповедника» 63
- Спиноза Барух/Бенедикт (1632–1677), нидерландский философ-пантеист 389
- Сципионы, одна из ветвей древнеримского рода Корнелиев, к которой принадлежали крупные полководцы и государственные деятели 119
- Таулер Иоганн (ок. 1300 — 1361), немецкий мистик, проповедник, член ордена доминиканцев 219
- Твестен Август Детлев Христиан (1789–1876), немецкий лютеранский теолог и философ 262
- Тейяр де Шарден Пьер (1881–1955), французский философ и естествоиспытатель, католический теолог, член ордена иезуитов 370
- Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220), христианский теолог-апологет, представитель латинской патристики 76, 85, 129, 148
- Тиллих Пауль (1886–1965), немецко-американский протестантский теолог, один из основателей «диалектической теологии» 347
- Тимофей (ум. 97), адресат новозаветных «Посланий к Тимофею»; согласно Новому Завету, ученик и сподвижник апостола Павла, эфесский пресвитер, выходец из малоазийского города Листра в Икони 271
- Тит Флавий Веспасиан (39–81), римский полководец, разрушивший Иерусалим, император с 79 г. 63
- Трёлч Эрнст (1865–1923), немецкий протестантский теолог, представитель «либеральной теологии» 332, 335
- Турнейзен Эдуард (1888–1974), немецкий протестантский теолог, один из основоположников «диалектической теологии», представитель «либеральной теологии» 334
- Уиклиф Джон (1320/1330–1384), английский философ и теолог, переводчик Библии, идеолог «бюргерской ереси» 214

Урбан IV, Жоакино Панталеон Ку-Пале (XIII в.), папа римский с 1261 по 1264 г. 175, 199

Урсин, Бэр Захария (1534–1583), немецкий протестантский теолог, кальвинист, составитель Гейдельбергского катехизиса 338

Фабиян (III в.), папа римский с 236 по 250 г. 71

Фейербах Людвиг Андреас (1804–1872), немецкий философ-материалист 352, 388

Феликс Марк Антоний (I в.), римский государственный деятель, прокуратор Иудеи с 52 по 60 г. 29

Феодосий I Великий, Флавий (347–395), император Римской империи с 379 г. 123, 130

Феодор Мопсуестийский (350–428), теолог, толкователь Библии, представитель антиохийской школы теологии 75

Феодотий (II в.), иудео-эллинистический автор одного из переводов Ветхого Завета на греческий язык 92

Фест Порций (I в.), римский государственный деятель, прокуратор Иудеи с 60 по 62 г. 29

Фива Кенхрейская (I в.), раннехристианский церковный деятель, соратница апостола Павла, диаконисса христианской общины в Кенхреях 59

Филипп Араб Марк Юлий Павел (ок. 200 — 249), римский император с 244 г. 71, 95

Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. — до 50 н. э.), иудейско-эллинистический философ 90

Фихте Иоганн Готлиб (1762–1814), немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма 270, 274, 277, 279–281

Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979), философ, ученый и православный богослов, декан Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, один из соучредителей Всемирного Совета Церквей 312

Фома Аквинский (1225–1274), католический философ и теолог, систематизатор схоластики, «ангельский доктор», причислен к лику святых *см. соответствующий раздел, а также:* 19, 73, 216, 220, 225, 244, 291, 315, 329, 353, 358, 366, 368, 371, 389

Фортунат (IV в.), пресвитер манихейской общины в Гиппоне Регины 114

Фортуний (Fortunius) (IV–V в.), епископ донатистов 115

Франке Август Герман (1663–1727), немецкий религиозный деятель, представитель пиетизма, основатель университета в Галле 265

Франциск Ассизский, настоящее имя — Джованни Бернадоне (1181/1182–1226), странствующий проповедник, основатель первого нищенствующего монашеского ордена францисканцев, причислен к лику святых 168

Франческа (XIII в.), графиня Сессанская, племянница Фомы Аквинского 206

Фрейд Зигмунд (1856–1939), австрийский психолог и психиатр, основоположник психоанализа 389

Фридрих II Великий Гогенцоллерн (1712–1786), прусский король с 1740 г. 262, 263

Фридрих II Штауфен (1194–1250), германский король с 1212 г., император Священной Римской империи с 1220 г. 168

Фридрих III Благочестивый (1515–1576), лидер немецких протестантских князей, правитель Пфальца на Рейне 238

Фридрих III Мудрый (1463–1525), саксонский курфюрст 225, 229, 236, 255

Фриз Генрих (р. 1911), немецкий католический теолог, специалист по фундаментальной теологии 166

Фуггеры, представители франкфуртского банкирского дома, кредитовавшие кампанию по продаже индульгенций в Германии 222

Хайдеггер Мартин (1889–1976), немецкий философ-экзистенциалист 349, 371, 378, 379

Хеллер-Мантей (Heller-Manthey) Франциска (XX в.), редактор, работавшая над подготовкой к изданию книги Г. Кюнга «Великие христианские мыслители» 26

Хенн (Hepp) Элеонора (XX в.), редактор, работавшая над подготовкой к изданию книги Г. Кюнга «Великие христианские мыслители» 26



Хофманн (Hofmann) Михель (XX в.), сотрудник Г. Кюнга, работавший над подготовкой к изданию книги «Великие христианские мыслители» 26

Хоххут Ральф (р. 1931), немецкий драматург 314

Цвингли Ульрих/Хульдрейх (1484–1531), швейцарский теолог, религиозный и политический деятель, вождь бюргерской Реформации в Цюрихе 211, 248, 262

Целестий (конец IV — нач. V в.), ученик и последователь Пелагия 115, 138

Цельс/Цельз/Келсос (II в.), римский философ-платоник из Александрии, автор полемиического сочинения «Alethes Logos» («Истинное слово»), направленного против христианства 71, 94

Цицерон Марк Туллий (106–43 до н. э.), римский политический деятель, оратор и писатель 114, 119, 122, 156, 258

Чедвик (Chadwick) Генри (XX в.), английский историк 72

Шварц Рудольф (1897–1961), исследователь учения и биографии М. Лютера 210

Швейцер Александр (1808–1888), немецкий протестантский теолог и философ, профессор практической теологии в Цюрихе 262

Шелер Макс (1874–1928), немецкий философ, один из основоположников аксиологии, социологии познания и философской антропологии 315

Шелл (Schell) Матиас (XX в.), сотрудник Г. Кюнга, работавший над подготовкой к изданию книги «Великие христианские мыслители» 26

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854), немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма 18, 267, 277, 280

Шелькле Карл Герман (р. 1908), немецкий католический теолог, специалист по экзегетике, профессор Тюбингенского университета 379

Шепер Франьо (р. 1905), югославский католический теолог и церковный деятель, кардинал, член Римской Конгрегации по делам веры 367

Шиллебеекс Эдвард (р. 1914), нидерландский католический теолог, сторонник модернизации церкви, член ордена доминиканцев 384

Шиллер Фридрих (1759–1805), немецкий поэт, философ и историк 289, 331

Шлегель Фридрих (1772–1829), немецкий литературный критик, филолог и философ, теоретик романтизма 260, 272

Шлейермахер Готлиб (XVIII в.), отец Ф. Шлейермахера 263

Шлейермахер Даниэль (конец XVII — начало XVIII в.), дед Ф. Шлейермахера 263

Шлейермахер Фридрих Даниэль Эрнст (1768–1834), немецкий философ и протестантский теолог *см. соответствующий раздел, а также: 20, 318, 320, 331, 332, 334, 340, 344, 346, 353, 358, 373, 374, 388*

Шлензог (Schlensog) Стефан (XX в.), сотрудник Г. Кюнга, работавший над подготовкой к изданию книги «Великие христианские мыслители» 26

Шмаус Михаэль (1897–1993), немецкий католический теолог, специалист по систематической теологии, представитель неосхоластики 320, 375

Шмидт К. Л. (1812–1895), немецкий протестантский теолог, исследователь раннехристианских текстов 97

Шпейер Адриен фон (1902–1967), немецкий политический и религиозный деятель, сподвижник Г. У. фон Балтзара 317

Штайн фон, аристократический род, бароны, принимавшие участие в разработке прусской церковной конституции в начале XIX в. 289

Штаупиц Иоганн фон (1468/1469–1524), немецкий религиозный деятель, генеральный викарий ордена августинцев в Германии, наставник М. Лютера 219

Штраус Давид Фридрих (1808–1874), немецкий теолог и философ-младогегельянец, историк религии 389

Штубенрах Самуэль Эрнст Тимотей (1738–1807), немецкий протестантский теолог и просветитель, дядя Ф. Шлейермахера 266

Штубенрах Тимотей Христиан (1693–1750), немецкий протестантский церковный деятель, старший придворный проповедник, дед Ф. Шлейермахера 263

Эбелинг Герхард (р. 1912), немецкий католический теолог-модернист 281, 381

Эбергард Иоганн Август (1739–1809), немецкий философ и лингвист, учитель Ф. Шлейермахера в университете г. Галле 266

Эйнштейн Альберт (1879–1955), физик-теоретик, один из основателей современной физики 388

Экк Иоганн фон, настоящее имя — Иоганн Майер (1486–1543), немецкий католический теолог, член ордена доминиканцев, профессор Ингольштадтского университета 226

Экхарт Иоганн, Майстер Экхарт (1260–1327/1328), немецкий мыслитель, член ордена доминиканцев, представитель философской мистики позднего средневековья 73

Энгельс Фридрих (1820–1895), немецкий мыслитель и революционер 253

Эразм Роттердамский/ Дезидерий, настоящее имя — Герхард Герхардс (1469–1536), нидерландский ученый-гуманист, писатель и теолог 211, 236

Эриугена *см. Иоанн Скот Эриугена*

Эрхардт Альберт (1862–1940), немецкий католический теолог, специалист по истории церкви, сторонник обновления католицизма 97

Юлиан Экланский (380 — ок. 455), политический и религиозный деятель, епископ Эклана, систематизатор пелагианской теологии 139, 140

Юлий П, Джулиано делла Ровере (1443–1513), папа римский с 1503 г. 213, 223

Юлия Маммея (ум. 235), дочь Юлии Мезы, мать римского императора Александра Марка Аврелия Севера 71, 88

Юлия Меза (ум. 223/226), бабка римского императора Александра Марка Аврелия Севера 88

Юнгель Эберхард (р. 1934), немецкий протестантский теолог, представитель «эсхатологической теологии», профессор Тюбингенского университета 23, 351, 362

Юния (I в.), женщина-апостол; согласно Новому Завету (не указывающему пол), относится к числу «прославившихся» апостолов, принадлежавших к роду апостола Павла, бывших вместе с ним в тюрьме и раньше него уверовавших в Христа 59

Юнкер (Junker) М. (XX в.), исследователь теологии и биографии Ф. Шлейермахера 304

Юстин, Торгус Юстин Мученик (ум. ок. 165), странствующий проповедник и писатель, представитель раннехристианской апологетики 76, 101

Ясперс Карл (1883–1969), немецкий философ-экзистенциалист и психиатр 389

## СОДЕРЖАНИЕ

ОПАЛЬНЫЙ КАТОЛИК, ИЩУЩИЙ ЕДИНСТВА (О. Бойцова) .....	5
---------------------------------------------------------	---

НЕБОЛЬШОЕ ВВЕДЕНИЕ В ТЕОЛОГИЮ .....	23
-------------------------------------	----

### АПОСТОЛ ПАВЕЛ

#### ПРЕВРАЩЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

В МИРОВУЮ РЕЛИГИЮ .....	27
-------------------------	----

Хронологическая таблица .....	28
-------------------------------	----

1. Человек, о котором больше всего спорят христиане и иудеи .....	30
2. Перелом в жизни — смена эпох .....	34
3. Не принимая во внимание Иисуса? .....	39
4. Что общего у Павла и Иисуса? .....	43
5. Одно и то же дело .....	45
6. Выступал ли Павел против иудейского закона? .....	49
7. Тора остается в силе .....	52
8. Самый знаменитый спор в древней церкви .....	54
9. Обусловленное временем .....	58
10. Выводы для отдельного человека, для народа, для общины .....	60

### ОРИГЕН

#### ВЕЛИКИЙ СИНТЕЗ АНТИЧНОГО

И ХРИСТИАНСКОГО ДУХА .....	69
----------------------------	----

Хронологическая таблица .....	70
-------------------------------	----

1. Новый вызов .....	72
2. Несостоявшийся мученик .....	75

## Содержание

3. Первая модель научной теологии .....	80
4. Примирение христианства и эллинизма: видение целого .....	83
5. Как Ориген читал Писание .....	89
6. Христианский универсализм .....	93
7. Новые гонения и победа христианства .....	95
8. Раскрытие сути Евангелия или отпадение от него? .....	99
9. Неоднозначное смещение центра .....	101
10. Борьба за ортодоксию .....	106
11. Христианская самокритика в свете будущего .....	108

### БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН

#### РОДОНАЧАЛЬНИК ВСЕЙ

ЗАПАДНОЙ ЛАТИНСКОЙ ТЕОЛОГИИ .....	113
-----------------------------------	-----

Хронологическая таблица .....	114
-------------------------------	-----

1. Творец новой парадигмы .....	116
2. Ориген и Августин: общее и различное .....	117
3. Жизнь, ввергнутая в кризис .....	120
4. Поворот к христианству .....	124
5. Истинная церковь: спор с Донатом и его последствия .....	127
6. Оправдание применения насилия в делах религии .....	132
7. Благодать: спор с Пелагием и его последствия .....	136
8. Теология первоначального греха и предопределения .....	141
9. Критические вопросы к Августину .....	144
10. Великая угроза империи .....	153
11. В чем смысл истории .....	157

### ФОМА АКВИНСКИЙ

#### УНИВЕРСИТЕТСКАЯ НАУКА

И ПАПИСТСКАЯ ПРИДВОРНАЯ ТЕОЛОГИЯ .....	163
----------------------------------------	-----

Хронологическая таблица .....	164
-------------------------------	-----

1. Изменение жизненного мира и формы жизни .....	166
2. Опасный Аристотель .....	172
3. Теология как рациональная университетская наука .....	178
4. Осознание силы разума .....	180
5. Две «Суммы» — один принцип построения .....	183
6. Новая теология, первоначально воспринятая в штыки .....	186
7. Неоднозначная зависимость от Августина .....	190
8. Античная картина мира и Фома. ....	192

9. Придворная теология. Оправдание папизма .....	198
10. Диалог с исламом и иудаизмом? .....	202
11. Тайнственное прекращение работы над «Суммой теологии» .....	204

**МАРТИН ЛЮТЕР**

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ЕВАНГЕЛИЮ КАК КЛАССИЧЕСКИЙ СЛУЧАЙ СМЕНЫ ПАРАДИГМ .....	209
Хронологическая таблица .....	210
1. Причины лютеровской Реформации .....	212
2. Основной вопрос: как оправдаться перед Богом? .....	215
3. Католический Лютер .....	217
4. Искра Реформации .....	218
5. Реформаторская программа .....	229
6. Главным побудительный мотив Реформации .....	232
7. Реформаторская парадигма .....	237
8. Критерий теологии .....	242
9. В чем следует признать правоту Лютера .....	244
10. Неоднозначные результаты лютеровской Реформации .....	248
11. Раскол Реформации .....	251
12. Свобода церкви? .....	255

**ФРИДРИХ ШЛЕЙЕРМАХЕР**

ТЕОЛОГИЯ В СУМЕРКАХ МОДЕРНА .....	259
Хронологическая таблица .....	260
1. По ту сторону пиеизма и рационализма .....	262
2. Человек модерна .....	269
3. Во что верили в новые времена .....	272
4. Совместимы ли верность духу времени и религиозность? .....	276
5. Что такое религия? .....	278
6. Значение «позитивных религий» .....	281
7. Сущность христианства .....	285
8. Учение о вере в парадигме модерна .....	287
9. Христос — истинный человек .....	294
10. Христос — также и истинный Бог? .....	296
11. Контрвопросы .....	302
12. И все же: создатель теологической парадигмы модерна .....	305

**КАРЛ БАРТ**

ТЕОЛОГИЯ НА ПУТИ К ПОСТМОДЕРНУ .....	309
Хронологическая таблица .....	310
1. Воинственный протестант во Всемирном Совете Церквей ..	312
2. Критика римского католицизма .....	314
3. Католические попытки понять Барта .....	317
4. Экуменическое согласие .....	322
5. II Ватиканский собор .....	326
6. Почему парадигма модерна заслуживает критики? .....	330
7. Вдохновитель теологической парадигмы постмодерна .....	334
8. Незавершенность парадигмы постмодерна .....	338
9. Вызов «естественной теологии» по-прежнему актуален .....	342
10. Вызов Рудольфа Бультмана по-прежнему актуален .....	348
11. Благожелательно-критический пересмотр бартианства в свете постмодерна .....	353

**ЭПИЛОГ**

КОНТУРЫ ТЕОЛОГИИ, СООТВЕТСТВУЮЩЕЙ ДУХУ ВРЕМЕНИ .....	357
---------------------------------------------------------	-----

**ПРИЛОЖЕНИЕ**

Г. КЮНГ. ТЕОЛОГИЯ НА ПУТИ К НОВОЙ ПАРАДИГМЕ .....	363
Прощание с неосхоластикой .....	364
Средневековая контрреформаторская неосхоластическая парадигма .....	366
Спекулятивные пути разрешения кризиса? .....	370
Теология кризиса .....	373
Реформаторско-протестантская парадигма .....	375
Историко-критическая экзегетика как предпосылка историко-критической догматики .....	378
Христианская весть как основополагающая норма теологии .....	383
Современный мир познания как горизонт теологии .....	386
Просветительская парадигма модерна .....	387
Основополагающее доверие и основополагающее недоверие .....	391
Этика и стиль критической экуменической теологии .....	396
Смена парадигм в истории теологии и церкви (попытка периодизации) .....	400



## Содержание

ЛИТЕРАТУРА .....	402
Апостол Павел .....	402
Ориген .....	404
Блаженный Августин .....	405
Фома Аквинский .....	407
Мартин Лютер .....	408
Фридрих Шлейермахер .....	410
Карл Барт .....	412
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ .....	414

**Директор издательства:**

*О. Л. Абышко*

**Главный редактор:**

*И. А. Савкин*

**Научный редактор перевода:**

канд. филос. наук

*Е. В. Антонова*

**Художественный редактор:**

*Н. И. Пашковская*

**Корректоры:**

*Л. А. Абышко,*

*Н. М. Баталова*

**Оригинал-макет:**

*Е. И. Шилenkova*

ИЛ № 064366 от 26.12.1995 г.

**Издательство «Алетейя»:**

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2258

E-mail: [aletheia@spb.cityline.ru](mailto:aletheia@spb.cityline.ru)

Сдано в набор 10.01.1999 г. Подписано в печать 20.06.1999 г.

Формат 70×100/32. 14 л. л. Тираж 1500 экз. Заказ № 3658

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в Академической типографии «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

**Printed in Russia**

рия Лихачева «Историческая поэтика русской литературы», а также возвращение из небытия книги знаменитого русского мыслителя Алексея Лосева «Имя», собранной на основе материалов, переданных его семье из архивов ФСБ, авторскую версию «Основ средневековой религиозности» Л. П. Карсавина, сборник исторических свидетельств «Суд над Сократом», сочинения в двух томах основателя русской социологии М. М. Ковалевского («Социология», «Современные социологи»), книги серии «Античное христианство» с параллельными текстами и многие другие издания.

Издательство приглашает к сотрудничеству  
авторов, переводчиков, редакторов.

*Телефон редакции:* (812) 567-2239,

*fax:* (812) 567-2253

*E-mail:* aletheia@spb.cityline.ru

Пишите нам по адресу: Санкт-Петербург,  
пр. Обуховской обороны, 13,  
издательство «Алетейя»