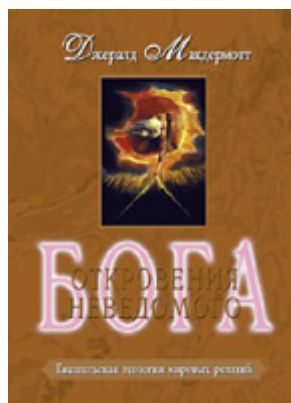


Джеральд Макдермотт



# ОТКРОВЕНИЯ НЕИЗВЕСТНОГО БОГА

## Евангельская теология мировых религий

Перевод с английского

CAN EVANGELICALS LEARN FROM  
WORLD RELIGIONS?

Gerald R. McDermott

На страницах данной книги представлено актуальное исследование, положившее начало евангельской теологии мировых религий. Автор показывает, что Бог свидетельствовал о Себе не только христианам, и призывает евангельских христиан быть внимательнее к другим религиозным традициям, так как это может помочь им лучше понять откровение Бога во Христе.

© 2000 by Gerald R. McDermott

Translated and printed by permission of InterVarsity Press  
P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA

## ОГЛАВЛЕНИЕ

|  |           |
|--|-----------|
| Благодарность .....  | 5         |
| Введение .....   | 7         |
| <b>Глава 1. Евангельские христиане и мировые религии</b> .....                       | <b>13</b> |
| Исторические вехи .....  | 14        |
| Теологическое определение .....  | 16        |
| Евангельское христианство против фундаментализма .....                               | 18        |
| Протестантская ортодоксия, либерализм и постлиберализм .....                         | 20        |
| Евангельские христиане о мировых религиях .....                                      | 21        |
| <b>Глава 2. Что такое откровение?</b> .....  | <b>24</b> |
| Определение .....  | 24        |
| Как передается откровение? .....   | 25        |
| Откровение в природе .....   | 25        |
| Сущность истинного откровения .....  | 28        |
| Аспекты откровения .....   | 31        |
| Толкование откровения .....  | 32        |
| <b>Глава 3. Библейские предположения</b> .....                                       | <b>36</b> |
| Бог хочет, чтобы язычники знали Его .....  | 36        |
| Знание Бога вне иудео-христианской традиции .....                                    | 37        |
| Народ Божий черпает знание о Боге вне иудейской и христианской Церквей .....         | 39        |
| <b>Глава 4. Теологические рассуждения</b> .....                                      | <b>44</b> |
| Заветы и религии .....   | 46        |
| Концепция прообразов и их воплощения .....   | 49        |
| Барт: притчи о Царстве Небесном .....  | 51        |
| Еще раз об откровении в религиях .....   | 52        |
| Зачем Бог открывает нам эти прообразы? .....   | 54        |
| <b>Глава 5. По старому образцу: христианские теологи, «обобравшие египтян»</b> ..... | <b>57</b> |
| Бл. Августин .....   | 57        |
| Фома Аквинский .....   | 58        |
| Жан Кальвин .....  | 60        |
| <b>Глава 6. Буддийское безличие и безмыслие</b> .....                                | <b>63</b> |
| Разные воззрения .....   | 63        |
| Бог – выше мыслей и слов .....   | 64        |
| Зависимость мира и личности .....  | 66        |
| Тайна обыкновенного .....  | 67        |
| Неодолимая привязанность «ветхого человека» .....                                    | 70        |
| На кресте .....  | 71        |
| Нахождение истинного «Я» .....   | 72        |
| И еще два замечания .....  | 73        |

|   |     |
|---|-----|
| <b>Глава 7. Даосская теология сокрытия</b> .....            | 74  |
| Скрытый Бог .....   | 75  |
| Пути божественных парадоксов .....                          | 77  |
| <b>Глава 8. Конфуцианская преданность добродетели</b> ..... | 80  |
| Китайский категорический императив .....                    | 81  |
| Жэнь и Шу .....   | 83  |
| Итоговые замечания .....                                    | 84  |
| <b>Глава 9. Мухаммад и знамения Господа</b> .....           | 86  |
| Несколько сюрпризов .....                                   | 87  |
| Различия .....  | 89  |
| Удивительные уроки .....                                    | 90  |
| <b>Глава 10. Заключение: Возражения и замечания</b> .....   | 96  |
| Приложение. Бог и местоимения мужского рода .....           | 103 |
| Список имен .....   | 106 |

*Посвящается моему другу Ави  
Закаю, который вдохновил меня  
на написание этой книги*

## **БЛАГОДАРНОСТЬ**

Все авторы исследований благодарны тем, кто помог им в работе, и я признателен многим людям за помощь в написании этой книги. Колледж Роанок предоставил мне на лето исследовательский грант, позволивший закончить некоторые ее главы. Билл и Конни Финтел сдали мне на неделю свой домик у озера, где я отредактировал три первые главы. Роберт Бенни постоянно ободрял меня профессионально. Он и Нед Вишневски задавали тон на нашем отделении философии и религии, что сделало преподавание и написание книги настоящим удовольствием. Джордж Хансингер объяснил мне, что значит быть христианским теологом.

Критические замечания коллег были очень важны для меня. Если я не ответил на некоторые из них, прошу меня извинить. Я благодарен всем, а особенно Алану Пьератту, Валери Хоффман, Полу Гриффитсу, Гансу Зорну, Brentу Сэнди и Брюсу Рейхенбаху. Также я признателен Уинфриду Кордуан и неизвестному читателю, написавшему в издательство InterVarsity Press. Их советы оказались очень полезными для меня.

И, наконец, больше всего я благодарен Джин и трем моим мальчикам за счастье, которым они наполняют мой дом.



## ВВЕДЕНИЕ

Лин Ютанг рос в семье христианского пастора в Китае начала XX века. В те годы китайские христиане рассматривали конфуцианство как опасную языческую чужую, поэтому отец Лина никогда не рассказывал сыну о богатом наследии их древней культуры. В своей духовной биографии «От язычества к христианству». Лин объясняет, что когда он стал учиться в колледже и понял, что страх, внушенный фундаменталистами, не позволил ему разглядеть лучшее в родной культуре, он просто расщербился. «Меня обманывали, рассказывая о наследии моей культуры. Вот что может сделать хорошее пуританское воспитание с китайским мальчиком. И я решил окупиться в великий поток национального сознания».

Как сирота, наконец-то нашедший своих давно потерянных родителей, Лин с упоением изучал китайскую философию и фольклор и отошел от христианской веры, в которой вырос. Он был упорен и стал одним из крупнейших китайских литераторов XX столетия. Он написал множество книг, восхвалявших достижения восточной мысли и культуры и обвинявших христианство в культурной нечувствительности.

На закате жизни Лин Ютанг вернулся к религии своего детства – христианству. Его новая вера, смягченная и просвещенная контактами с буддизмом, конфуцианством и даосизмом, была глубже и мудрее, чем прежде.

Евангельское христианство в Америке сегодня гораздо более мудро, чем фундаментализм юности Лина. Оно гораздо более чувствительно к национальным особенностям верующих и играет большую роль в генерировании культуры. Но позиция некоторых американских приверженцев евангельской веры, надменно-презрительная по отношению к другим религиям, напоминает китайский вариант фундаментализма. Этими евангельскими верующими, как и их дальними азиатскими родственниками, на нехристианские религии наложено табу: им кажется, что все они основаны на поклонении демонам или состоят сплошь из глупостей и чепухи. Изредка евангельские христиане проявляют некоторое уважение к этим религиям там, где их нравственные требования сходятся с христианскими, но почти всегда они рассматривают другие религии как нечто, не заслуживающее внимания. В результате христиане гораздо менее глубоко, чем это возможно, понимают свое собственное откровение. Более того, в проповеди христианства как последнего откровения христианами воздвигнуто непреодолимое препятствие между ними и язычниками<sup>1</sup>. Сколько нехристиан перестало слушать христианских проповедников только из-за того, что те не выказывали никакого интереса к истинам, содержащимся в других религиях?

Возможно, главной проблемой Церкви в следующем тысячелетии будет проблема избранности<sup>2</sup>. Чаще, чем раньше, христианам придется объяснять, почему они следуют за Христом, а не за Буддой, Конфуцием, Кришной или Мухаммадом. Но если во время живого общения между верами христиане будут сравнивать нехристианские религии с первозданной тьмой преисподней, послание их Церкви будут связывать не с избранностью, а с надменным обскурантизмом.

Кошике Кояма рассказывает о супружеской паре миссионеров, которые прибыли в Бангкок и сказали людям, радушно их принявшим, что вся тайская вера (в основном тхеравады) была служением демонам (30 миллионов человек и 700 лет традиции были сметены в один момент, замечает Кояма) и что все 800 миллионов жителей Китайской Народной Республики, согласно мнению миссионеров, – атеисты, а следовательно, падшие люди, делающие страну врагом Евангелия. К счастью, большинство миссионеров, которых я знаю,

<sup>1</sup> В этой книге термин «язычники», согласно библейской традиции, употребляется для обозначения людей, чья вера не принадлежит ни к иудаизму, ни к христианству. Уничижительного оттенка в нем нет.

<sup>2</sup> Проблема избранности состоит в том, что Бог являл Себя в некоторых землях и в некоторые времена в основном посредством евреев и Иисуса, а не каждому человеку в равной мере.



обладает значительной культурной чувствительностью. Все равно подобный подход некоторых последователей евангельского христианства, невежественно представляющих, что нехристианские религии не имеют знаний о Боге, а потому – бесполезны и пагубны, может принести имени Христа больше вреда, чем пользы. Он говорит нехристианам, что христиане не хотят узнать их ближе и не имеют уважения к их культуре. Но тогда справедливо утверждение, что христиан интересует в человеке не его неповторимая индивидуальность, а система взглядов, которые он исповедует. На языке Мартина Бубера, мы относимся к другому человеку не как к Другому, достойному уважения, а как к Нечто, принимаемому лишь условно.

Современный евангельский подход к восприятию других религий воздвигнут преимущественно на основах, заложенных Дж. Н. Д. Андерсоном и Стивеном Нейлом. Андерсон и Нейл открыли «языческие» миры для евангельского Запада, показав, что многие нехристиане тоже ищут спасения и имеют личные отношения со своими богами. В последнее десятилетие Кларк Пиннок и Джон Сандерс настаивали на инклюзивистском (включительном) понимании спасения, а Харольд Нетланд пролил новый свет на проблему истины в религиях. И все же до конца 90-х годов евангельские христиане не сосредотачивались – как это делали не разделяющие евангельскую веру Кейт Уорд, Диана Эк и Пол Книтер – на ценности присутствующей в нехристианских религиях истины, открывшейся в откровении. Андерсон и Нейл показали, что существует определенное сходство между христианской и нехристианской традициями, а Пиннок доказал, что христиане могут находить зерна истины в других религиях. Но, насколько мне известно, никто из евангельских исследователей не рассматривал религии так, как это делали Пол Книтер и Джон Хик, пытаясь понять, чему могут научиться христиане вне идеи искупительной жертвы и боговоплощенности Иисуса Христа. Эта книга – начало евангельской теологии нехристианских религий. Она рассматривает не вопросы спасения, а проблему истины и откровения и серьезно изучает нормы и требования различных религий мира. Она исследует библейские изречения о том, что Иисус – свет истинный, Который просвещает всякого человека (см. Ин. 1:9), и что Бог свидетельствовал о Себе не только христианам (см. Деян. 14:17). Она доказывает, что если бл. Августин учился у неоплатоников, чтобы лучше понимать Евангелие; если Фома Аквинский изучал Аристотеля, чтобы лучше понимать Писание; и если Жан Кальвин учился у гуманистов Возрождения, – вполне возможно, что евангельские верующие смогут воспринять, например, от Будды нечто, что поможет им лучше понять откровение Господа во Христе. Эта книга – вступительное слово, призыв к диалогу, который, я надеюсь, будет воспринят и подхвачен в евангельских церквях.

Первые пять глав книги – теоретические, они доказывают, что евангельские христиане могут черпать новые знания из различных религий мира. В первых двух главах содержатся предварительные рассуждения. Сначала я определяю свое понимание евангельского христианства; затем следует краткий обзор того, как евангельские исследователи относились к нехристианским религиям до конца 1990-х годов. Далее я раскрываю содержание понятия «откровение» и пытаюсь показать, как понимает откровение евангельское христианство. В третьей главе я доказываю, что Бог не раз свидетельствовал о Себе вне Израиля и что христианская Церковь иногда обращалась к языческой мудрости. В четвертой главе я теологически обосновываю существование откровения в нехристианских религиях, используя (среди прочих аргументов) понятие завета и концепцию прообразов и их воплощения Джонатана Эдвардса. Я утверждаю, что в нехристианских религиях – по крайней мере в некоторых из них – существует подобие откровения и что это не частичное и не окончательное откровение, но «протооткровение». В пятой главе я показываю, что три крупнейших христианских теолога черпали вне Церкви идеи, которые помогали им понять откровение во Христе.

В следующих четырех главах приведены конкретные примеры, где я применяю свои теоретические умозаключения к некоторым религиозным традициям. В главах с шестой по девятую я анализирую четыре главные нехристианские религии (буддизм, даосизм, конфуцианство и ислам) и рассматриваю те их идеи и элементы, которые могут оказаться поучи-

тельными для евангельской веры. Предложенный список из четырех религий вовсе не исчерпывающий. Я не рассматриваю ни индуизм, ни сикхизм, ни анимизм, ни прочие религии мира. И конечно, есть еще много поучительного в тех четырех религиях, что проанализированы в этой книге. Я рассмотрел именно эти традиции, чтобы предложить образец и дать стимул для изучения их другими евангельскими учеными, которые могли бы начать с того места, где я остановился.

В последней, десятой главе содержатся критические замечания к моему исследованию и ответы на каждое из них. Читая главы с шестой по девятую, некоторые читатели могут заметить, что в действительности я не изучаю нехристианские религии, потому что большинство представлений, рассматриваемых в этих религиях, удивительно похоже на христианские доктрины. Но если мы пересмотрим эти концепции с точки зрения основы вероучений, я думаю, нам станет ясно, что эта книга предлагает заглянуть в самое «ядро учения». И если читатели будут внимательно следить за аргументацией этих глав, они увидят, что аналогичные идеи различных религий все же содержательно отличаются друг от друга.

Позвольте пояснить, что я называю «ядром учения». Мне кажется, что концепция «ядра учения» позволяет не делать открытий, а увидеть старые вещи в новом свете. С точек зрения религиозной и теологической новое вероучение – это скорее новое понимание знакомых концепций, нежели принятие абсолютно новой веры. Например, мы растем в нашем понимании Христа, приобретая более глубокое и живое понимание Его святости и любви или находя новые пути, связывающие Его святость с Его любовью. Элементы вероучений, рассматриваемые старые доктрины, гораздо более распространены, чем те из них, что оперируют совершенно новыми концепциями. Например, впервые изучается учение о Троице. «Ядро учения» о Троице позволяет воспринять его не как новую концепцию, а как попытку углубить наше понимание Бога, осознав значение Троицы. Другими словами, чаще всего христиане учатся, обозревая знакомые концепции с новых точек зрения.

Думается, что то же самое можно сказать о «ядре» христианского учения. Оно призвано выявить суть и разъяснить значение откровения Господа во Христе. Конечно, здесь были прозрения новых идей, поясняющих откровение, таких как идея искупления, но гораздо чаще понимание новых концепций происходило медленно и постепенно. Понимание этого многое проясняет, но я бы отметил три типичных пути, которыми приходит озарение или понимание: это смещение акцента на какую-либо часть откровения во Христе, так что откровение в целом видится в новом свете; рассмотрение старой концепции, ранее помогавшей нам понимать Христа, с новой точки зрения; дальнейшее развитие идей – поиск нового значения, нового применения, новых связей.

Смещение акцента – первый способ рассмотрения старой идеи в новом свете. Вот что писал Эдмунд Морган, гарвардский историк:

Изменение в христианском мышлении, даже такое радикальное, как Реформация, есть, как правило, смещение акцента, придание определенным идеям большего веса, чем это было принято ранее, или же доведение какой-либо одной идеи до логического завершения за счет другой идеи. Таким образом, проходят века, и переворот в умах может произойти за счет идей, которые принимались и выражались всеми и всегда.

Так, Мартин Лютер изменил богословскую парадигму христианского мира, предложив не новую концепцию оправдания, а поставив новые акценты на некоторых направлениях учения бл. Августина. Идея оправдания благодатью Божьей по вере была известна христианам и до Лютера, но когда он возвеличил эту идею и поставил ее в центр христианства, все откровение оказалось обновленным. И Лютер, и Кальвин известны как «основатели» проповедничества только потому, что они поставили новые акценты на традиции, которая уже существовала в христианской Церкви, но не была основной. И я буду также стоять на том, что исламский акцент на подчинении Богу может помочь евангельскому христианству пере-

смотреть его чрезмерный акцент на самоопределении. И конфуцианское традиционное отношение к предопределению – делай, что должно, несмотря на обстоятельства, – может помочь наладить христианское наставничество» в евангельских церквях. В обоих случаях действительно есть чему поучиться.

Джон Генри Ньюмен говорил, что великие идеи имеют много аспектов. Он имел в виду, что великие идеи всегда имеют много измерений в истории; богатство этих идей в том, что один подход, одна точка зрения никогда не исчерпывает всей идеи. Это второй способ учиться – рассматривать знакомую идею с новой точки зрения.

Разумеется, Христос – величайшая историческая идея<sup>3</sup>. Не преувеличивая можно сказать, что идея Христа бесконечно богата в том смысле, в каком сказано о Христе, что «все Им стоит» и что в Нем сокрыты «все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 1:17; 2:3). Это значит, что, по крайней мере, весь реальный мир следует воспринимать во Христе и посредством Христа. А отсюда следует, что существует бесконечное множество аспектов и способов рассмотрения идеи Христа и каждый из этих уникальных взглядов привносит нечто новое, объясняющее воплощение Господа во Христе. Это также означает, что мы, Церковь, только начали свой путь к пониманию Христа – и, может быть, мы еще узнаем о Христе гораздо больше и из Писания, и из христианской традиции, а возможно, и из других религий с помощью Святого Духа.

Довольно часто мы обретаем новое понимание Христа, взглянув на Его учение сквозь призму нехристианской религии. Например, в пятой главе я буду рассматривать, как Фома Аквинский получал новые озарения о значении Христа, изучая Его в соответствии с учением Аристотеля. В шестой главе я выскажу предположение, что буддийский анализ желаний как непреодолимого свойства эго помогает нам осознать, что имел в виду Павел, говоря о «падении», и что понимал Лютер под личностью *curvatus in se* (замкнутой на самое себя).

И третий путь развития концепции – вычленение ее следствий или соотнесение ее с другими концепциями. Ньюмен писал, что откровение – не система, а, скорее, объединение разрозненных и неполных истин, принадлежащих огромной системе, в истории никогда не открывавшейся полностью. В вечности все христианские доктрины сольются, но сейчас, в историческом времени, многие связи остаются мистическими. История теологии – это история постепенного нахождения новых и новых связей. Например, одним из ранних этапов этой истории было развитие тринитарной доктрины, проходившее в течение нескольких веков после завершения канона Нового Завета. После нескольких веков борьбы Церковь в конце концов сопрягла единство Бога с тремя Его ипостасями, открывшимися в Писании таким образом, что это имело и теологический, и доктринальный смысл. Идея, скрытая в свидетельстве Писания, была преобразована в выраженную доктрину. Это прояснение началось еще в рамках библейской истории откровения. Когда Осия и другие пророки провозгласили, что Бог ищет не жертвы, а милосердия, они явно выразили то, что было скрыто в Пятикнижии. Кажется, что Павел, Петр и Иоанн, вдохновляемые Святым Духом, получили львиную долю своих откровений, открывая то, чему в неявной форме учил Иисус в притчах, похвалах и порицаниях, а также творя чудеса.

Во второй половине книги я исследую, какие модели поведения было бы полезно воспринять из других религий. Например, открытая храбрость мусульман может помочь евангельским христианам понять доселе невиданную связь между верой и действием. Точно так же, как Фома Аквинский использовал учение Аристотеля, развивая концепцию аналогий, которая в неявной форме заложена в Писании, евангельские христиане, изучая даосское *wu wei*, могут больше узнать о скрытых в Библии указаниях на ожидание Господа. Другие традиции могут помочь нам сделать явным то, что лишь латентно заложено в нашем современном понимании Христа. Такой путь изучения помогает увидеть не новые (хотя и это теоретически возможно), а именно старые доктрины и концепции в новом свете.

<sup>3</sup> Я имею в виду идею, а не личность Христа, Который бесконечно больше любой идеи.

Одно предупреждение изучающему идеи нехристианских религий: мы никогда не сможем увидеть их так, как их видят исповедующие эти религии. Каждая идея по-своему оформлена и помещена в подходящую «рамку», и вся картина встает перед взором как набор привязанностей и отвержений, или аффектаций, как их называл Джонатан Эдвардс. Каждая идея видна только в масштабе «рамки», в которую она вписана, но мы никогда не сможем увидеть эту «рамку», если не разделяем аффектаций тех верующих, которые любят эту «рамку», и мы никогда не увидим идею или ее аспект так, как это видят они. И я никогда не смогу понять *ву вей* так, как его понимают даосы. Оно полностью доступно пониманию тех, кто воспринимает Дао как окончательную реальность – убеждение, которое я не разделяю и не могу разделять. И все же я могу почерпнуть достаточно много из концепции *ву вей*, как бы несовершенно я ни понимал ее, что поможет мне увидеть новое в откровении Господа во Христе.

Более того, когда евангельские исследователи используют идеи нехристианских религий для более полной интерпретации учения Христа, они неизбежно изменяют форму этих идей, чтобы те лучше вписались в рамки христианства. Такова природа человеческого восприятия: увиденное в собственной перспективе частично приобретает форму и цвет данной перспективы. Поэтому, когда евангельское христианство воспринимает что-либо из других традиций, возникающее толкование имеет отчетливый христианский (евангельский) контур. Когда я изучаю даосское *ву вей*, моя интерпретация вписывается в рамку христианского понимания, и работаю я над некоторым изменением моей христианской рамки тоже по-христиански. Но все же факт остается фактом: познакомившись с даосским *ву вей*, я кое-чему научился. Мое понимание *ву вей* ограничено моими христианскими аффектациями и перспективами, пользоваться им я буду только по-христиански, и все же я могу сказать, что теперь я по-другому понимаю мой союз с Христом, потому что я познакомился с *ву вей* и кое-чему научился. Итак, я согласен с бл. Августином в том, что нельзя полностью понять религию, не будучи верующим: *crede ut intelligas* (верь, чтобы мог понять). Как я предположил, это сужает наши пути. С одной стороны, я не обладаю глубинным, «внутренним» знанием ислама, или буддизма, или другой нехристианской веры, которую я рассматриваю и, наверное, что-то (может быть, многое) упускаю в понимании ее внутренней динамики. С другой стороны, мое исповедание христианской веры дает мне возможность пользоваться частицей разума Христова при изучении других вер, и я, возможно, увижу то, что приверженцы этих религий могут и не увидеть. (Я говорю «возможно», ибо, будучи уверен, что христианское откровение наделяет возможностью прозрения истины, я не могу судить, до какой степени я сам наделен этим прозрением.) В то время как мои собственные убеждения не позволяют мне увидеть большую часть внутренней динамики другой веры, я могу понять некоторые аспекты этой веры, которые не замечают ее приверженцы.

Я приступаю к этому исследованию с достаточным, я надеюсь, смирением. Это значит, что я признаю, что не читал нехристианские священные тексты в оригинале, а все мы знаем, как много теряется при переводе. Не слишком много я путешествовал, чтобы лично наблюдать жизнь других народов и составить подробные описания их религий и культур, как это сделал Геерц. Но я в течение нескольких лет изучал эти традиции и Писания, читал связанные с ними курсы, ездил на Ближний Восток изучать ислам, обсуждал многие вопросы с друзьями – приверженцами тех религий, о которых идет речь в этой книге.

При изучении нехристианских религий мы сталкиваемся с несколькими опасностями. Христианские студенты подвергаются искушению пойти на компромисс, слегка «разбавляя» христианскую истину в попытке стать ближе к тем, кто не разделяет их убеждений. Они могут начать флиртовать с другой верой до такой степени, что придут к печальному выводу, что не исповедуют ни Иисуса, ни новую религию – из-за ошибочного впечатления, что можно временно отстраниться от собственного вероисповедания, чтобы лучше понять другое. Они не понимают, что нет и не может быть личности без вероисповедания. Как только мы отступаем от нашего вероисповедания, мы неизбежно принимаем другое (возможно, свежее-

испеченное нами самими). Предположение просветителей о том, что при изучении религий мы можем быть нейтральными наблюдателями, – одно из величайших заблуждений. Те, кто отваживается понять религию, не исповедуя ее, не отдает себе отчета в том, что исповедание – это путь к более глубокому пониманию. И все же, хотя вера в Иисуса препятствует приверженности другим религиям, она не исключает возможности восприятия истин, которые они могут содержать. Вера в Иисуса также помогает увидеть то, что пытаются оценить другие культуры.

Еще одна опасность подстерегает очень юных и неопытных в вере, пытающихся исследовать другие традиции в глубинах, где их знания о собственной вере неглубоки. Результатом может быть душевное смятение, при котором ничего не ясно и все кажется истиной. Посмотрите на иммигранта, прибывшего в Америку и старающегося выучить английский и еще два языка одновременно. Для него было бы гораздо лучше сосредоточиться на изучении английского и добиться успехов в нем, а потом уж заняться изучением других языков. Я бы посоветовал новообращенным изучить откровение Христа в Писании, перед тем как отправиться в путешествие по лабиринтам экзотических религий. Но для того, кто уже утвердился во Христе и начинает задумываться о том, как учение Христа соотносится с другими религиями, это может быть хорошим началом.

Наконец, об именах Господа, употребляемых мною. В конце книги, в приложении, я объясняю, почему, говоря о Боге, я использую местоимения мужского рода и пишу их с прописных букв. Читатели, у которых возникают по этому поводу вопросы, могут обратиться к приложению перед чтением книги.

## ГЛАВА 1

**ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ХРИСТИАНЕ  
И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ**

Благодаря распространению теологического постмодернизма, в дискуссии между евангельскими и неевангельскими учеными произошел перелом. Неевангельские ученые не могут больше утверждать, что в то время как их исследования выполнены с холодной объективностью, исследования евангельских ученых отличаются пристрастностью аргументации<sup>4</sup>. Если постмодернисты и научили нас чему-то, так это тому, что все исследователи «пристрастны», то есть «заинтересованы» в марксистском смысле этого слова. Каждый ученый, а в известном смысле и просто каждый человек, смотрит на мир сквозь свою призму и видит его в соответствии со своей историей и ситуацией. Ученый, утверждающий, что он свободен от всех предрассудков и традиций, или наивен, или нечестен. Нет ученого, чьи предположения не влияли бы на методы его исследования и в конце концов на сам результат. Если есть универсальная норма доказательства, то человек не знает, как к ней подойти.

Следовательно, утверждение тех, кто до сих пор оперирует понятием эпохи Просвещения «объективное знание», в наше время кажется просто глупым (ибо они решительно отделяют веру от исследования, в то время как другие – в особенности евангельские христиане – чрезвычайно субъективны, потому что позволяют вере влиять на свои труды). Вспоминается наблюдение, сделанное философом Полом Фейрабендом: «Разница между членами первобытного племени, защищающими свои законы потому, что это законы их богов... и рационалистом, требующим объективных стандартов, только в том, что первые знают, что делают, а второй – нет». Выражаясь философским языком, рамки рационализма не универсальны, а привязаны к месту и времени.

Моя книга сможет претендовать на объективность<sup>5</sup>, если я скажу, что буду рассматривать вопрос откровения в религиях с евангельской точки зрения. Это значит, что мои толкования и заключения, возможно, будут отличаться от толкований и заключений исследователя, рассматривающего вопрос с неевангельской или нехристианской точки зрения. Но это не значит, что мои аргументы будут менее честными или более перспективными.

Утверждения, высказанные выше, рождают дальнейшие вопросы. Что я имею в виду под словом «евангельский»? Как и слова «любовь» и «религия», оно с трудом поддается определению. Кажется, что определений столько же, сколько и людей, пользующихся этим словом. Только несколько примеров: Дэн Ратер (он не последователь евангельского христианства, но, как и многие, сводит воедино понятия «евангельский» и «фундаменталистский») понимает это не так, как Джерри Фалвелл или Джимми Картер, которые оба называют себя последователями евангельской веры, но понимают это слово весьма по-разному.

Частью проблемы является то, что в евангельском христианстве существует много течений. Например, есть очень консервативные евангельские христиане, которые ревностно охраняют версию о буквальной непогрешимости Библии и склонны к сепаратизму (то есть готовы полностью размежеваться с либералами и другими последователями евангельского христианства); их трудно отличить от тех, кого я далее в этой главе определяю как фундаменталистов. Другие сторонники непогрешимости Писания, например большинство членов Евангельского теологического общества, все же вовлечены в творческое исследование и

<sup>4</sup> Действительно, далеко не все неевангельские ученые видят, что евангельские ученые не менее, чем они, стремятся к объективности, но ученое сообщество начинает постепенно следовать дискурсу, который требует от них Подобного подхода.

<sup>5</sup> Конечно, я не претендую на полную объективность, которой просто не существует. Но можно быть более или менее объективным в своих предположениях, обращаясь с фактами с большей или меньшей честностью.

диалог с другими евангельскими верующими. Еще есть те, кого Габриэль Факр называет «старыми евангельскими христианами», – для них приоритетным является религиозный опыт. Например, они подчеркивают важность опыта духовного возрождения. Существуют и последователи «неоевангельского» христианства, для которых наиболее важен социальный подтекст и апологетическая убедительность Евангелия. Другие группы включают евангельских христиан «мира и справедливости», противостоящих религиозным правым (в основном политически консервативным последователям евангельской веры) и поддерживающих «радикальную политическую платформу, связанную с анабаптистскими корнями XVI века», и «харизматических евангельских христиан», которые считают, что свидетельством освящения служит дар Святого Духа – глоссолалия<sup>6</sup>, исцеление при помощи экстатической молитвы. «Экуменические евангельские христиане» обычно существуют в рамках основных деноминаций и действуют сообща с неевангельским сообществом тех церквей, которые нацелены на социальную работу и имеют исторические символы веры и литургию. И это еще не все – есть немало эклектических комбинаций несоизмеримых элементов из вышеупомянутых шести групп. После обзора широкой панорамы верующих, называющих себя евангельскими христианами, становится очевидным, что евангельское движение – это не определенное количество, а скорее бесконечное множество групп с широким спектром позиций, расходящихся по многим вопросам.

И как же теперь понять смысл словосочетания «евангельское христианство»? Ясно, что я не могу говорить от лица всех евангельских христиан, да я и не хочу этого. Но я могу и буду защищать позицию, которая, как мне видится, и исторически, и теологически укоренилась в основных евангельских течениях. Она также вытекает из христианских первоисточников, существовавших до и вне такого сравнительно недавнего исторического явления, как евангельское христианство, но большинство ее принципов выразили мыслители, которых характеризуют как евангельских христиан.

Я продолжаю рассуждать исторически и теологически. Это значит, что я пробую дать историческое определение понятия «евангельское христианство», рассмотрев самые яркие события трехвековой истории этого движения. Затем я постараюсь подойти к теологическому определению понятия, выделив в обозначаемом им явлении все, что мне кажется самым лучшим в евангельской традиции. Без сомнения, кто-нибудь сразу начнет спорить со мной по поводу того, что является самым лучшим, и возможно, эти люди знают вопрос так же основательно, как и я, а то и еще глубже. Я просто подчеркиваю, что мой способ определения понятия основан на евангельских принципах. Это не единственное определение понятия «евангельское христианство», обоснованное и исторически, и теологически, но именно это определение я имею в виду, употребляя в своей книге термин «евангельский».

Проанализировав мое определение понятия «евангельское христианство», читатели смогут также оценить, являюсь ли я истинным евангельским христианином. Закончив чтение этой книги, некоторые из них, возможно, будут удивлены тем, как далеко мои предположения выходят за рамки того, что в прошлом говорили о мировых религиях многие последователи евангельской веры. Придерживаясь моего понимания этого термина, читатели также смогут оценить, соответствуют ли предположения, сделанные в книге, определению, данному в этой главе.

## Исторические вехи

Слово «евангельский» образовано от греческого существительного *euangelion*, что означает «радостное преодоление», «хорошая новость» или «благая весть» и соответствует английскому слову *gospel*, восходящему к староанглийскому слову со значением «Бог говорит». Три раза в Новом Завете человека, провозглашающего благую весть о Христе, умершем за

<sup>6</sup> Глоссолалия – состояние, в котором человек начинает говорить на незнакомом ему языке. Последователи харизматического движения считают, что глоссолалия – первый признак крещения Святым Духом. – Примеч. пер.

наши грехи, называют *euangelistes* (см. Деян. 21:8; Еф. 4:11; 2 Тим. 4:5). Признаки того, что можно было бы назвать духом евангельского христианства<sup>7</sup>, прослеживаются во всей церковной истории начиная с ранней Церкви и ее отцов, через Августина, Амвросия Медиоланского, Бернара Клервоского, Фому Аквинского и Блеза Паскаля до предшественников Реформации Джона Уиклифа, Яна Гуса и Джироламо Савонаролы. Но само понятие было впервые использовано в начале XVI века католическими писателями, пытавшимися вернуться к вере и практикам более библейским, чем существовавшие в церквях позднего средневековья. В эпоху Реформации так стали называть лютеран, которые сосредоточились на доктрине оправдания благодатью по вере и пытались обновить Церковь на основании того, что ими было выделено в Писании.

Важную веху этого движения, более близкую нам по времени, мы найдем в его идейном становлении по ту сторону Атлантики в 1730-1740-х годах. Его возглавили Джонатан Эдвардс, Джон Уэсли и Джордж Уайтфилд, подчеркивавшие авторитет Писания, роль Христа в спасении и воскресении. Это движение сформировалось под влиянием пуританской традиции проповеди и обращения; особое внимание в нем уделялось ощущению уверенности в спасении. Частично оно оформилось под влиянием пиетизма, который подчеркивал теплоту чувства, иногда в ущерб доктрине, и идей эпохи Просвещения, апеллировавших к философии Джона Локка и его методу проверки предположений посредством опыта.

Это влияние эпохи Просвещения было усилено широко распространенной в XIX веке философией здравого смысла, утверждавшей ценность и безошибочность интуиции. В то время как Эдвардс настаивал на том, что падший разум не может познать величия Бога, Чарлз Ходж предположил, что познать слова Писания – значит познать те реальности, на которые указывают эти слова. Тогда же Ходж выделил рациональные принципы, которые можно извлечь из Писания, умалив значение библейских историй, и тем самым создал схему, которую Ганс Фрай определил как характерную для евангельской ментальности.

Евангельская вера наших дней проявляется как осознанный ответ фундаментализму, возникшему вскоре после 1910 года в виде серии памфлетов с резонными аргументами против протестантского либерализма, но скоро выродившемся в реакционную оппозицию, потерявшую связь с историческими верованиями Церкви и склонную игнорировать социальный подтекст Евангелия. Как сказал один ученый, фундаментализм был слишком «оторванным от мира сего», «анти-интеллектуальным», законническим, морализаторским и антиэкуменическим.

Обдуманное использование в этом веке термина «евангельский» относится к 1942 году, когда была образована Национальная ассоциация евангельских церквей, что стало осторожной попыткой отделить евангельское христианство от фундаментализма. Новые последователи евангельского вероучения (их возглавили Дж. Карнелл, Харольд Окенга, Карл Генри и Билли Грэм) противопоставили фундаменталистской отделенности от современной культуры взаимодействие с ней, попытку преобразить ее под воздействием Евангелия.

Полвека спустя евангельские христиане стали заметно влиять на американскую общественную жизнь. Они, приобретя известную силу, завоевали часть политического пространства. Недавние исследования показали, что «евангельские христиане являются сейчас самой значительной и политически активной составляющей религиозной жизни Америки». Исследование 1992 года определило 25,7 процента населения как «белых евангельских христиан», еще 7,8 процента как «черных протестантов», большинство которых можно отнести к последователям евангельского христианства. К сожалению, многие евангельские христиане сосредоточились на периферических проблемах (как, например, взятие живых на небо и другие эсхатологические детали) и приравнивали логико-догматические заключения к самой догме (частные формулировки безошибочности Библии, двойное предопределение, второе благословение и тысячелетнее Царствование Христа на земле).

<sup>7</sup> Я имею в виду следующие признаки – признание авторитета Писания, проповеди Евангелия, креста Христова и обращения.



## Теологическое определение

Хотя Карл Барт и не является евангельским христианином в американском или британском смысле слова, его определение этого понятия наиболее полным образом суммирует лучшие на сегодняшний день исследования евангельской теологии: «*Евангельский* – это значит получивший знание от Евангелия Иисуса Христа, заново услышанного в эпоху Реформации XVI века благодаря прямому возвращению к Священному Писанию». Многие ученые пытались более детально обрисовать предмет евангельской теологии, но шесть «фундаментальных убеждений» Алистера Макграта, кажется, исчерпывающе описывают его важнейшие отличительные черты.

1. *Величие Иисуса Христа как воплощения Бога и Господа нашего и как Спасителя грешного человечества.* Евангельская теология полностью христоцентрична, что подразумевает три идеи. Во-первых, мы знаем Бога только благодаря Христу. Как говорил апостол Иоанн, «благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:17–18). Существует знание Бога Творца (полезное выражение Кальвина) в творении, но все это знание искажено до тех пор, пока перспектива не проясняется знанием о Боге Искупителе (Христе).

Во-вторых, мы спасаемся жизнью Христа, его смертью и воскресением. Помимо креста спасения нет, а это значит, что вся теология должна начинаться с креста. Следовательно, в центре христианской веры стоит действие Бога во Христе, Который «избрал нас в Нем прежде создания мира...» (Еф. 1:4), еще до того, как мы начали думать о Его избрании. Поэтому я полагаю, что «реформистское» крыло евангельской теологии заблуждается, заявляя, что «постоянной сущностью христианства является действие Бога в жизни человека, называемое по-разному – обращением, возрождением или перерождением». Это опасно, ибо антропоцентрично, особенно если учесть дальнейшее утверждение реформистов, что «доктрина не может быть важнее личного опыта встречи с Богом». Последнее может означать, что нас спасает не только наша теология, но также то, что наш духовный опыт более значим, чем сотворенное Богом во Христе. Вдобавок это может привести к опасному субъективизму того типа, который привел Шлейермахера к заключению, что вера скорее происходит от опыта, чем от библейского откровения во Христе. Отсюда видно, что евангельская теология должна изучать и идеи реформаторов с их акцентом на приоритете Писания и оправдании благодарью по вере, и тринитарный и христологический консенсус ранней Церкви<sup>8</sup>.

В-третьих, вера в главенство идеи креста означает, что крест нужен нам вследствие нашего падения. Евангельские христиане верят в то, что вся человеческая жизнь поражена грехом. Грех – это не просто врожденная слабость или невежество, но сознательный бунт против Божьего закона; это моральная и духовная пустота и зависимость от сил, находящихся вне нашего контроля. Признаки греха – гордыня, жажда власти, чувственность, эгоизм, страх и презрение к духовности. Склонность к греху проявляется от рождения, его власть невозможно разрушить человеческим усилием, а конечным результатом будет отпадение от Бога.

2. *Господство Святого Духа, необходимое для свидетельства присутствия и действия Христа.* Как и многие другие христиане, последователи евангельского христианства склонны принижать значение третьей ипостаси Троицы, не смотря на то, что значение Духа подчеркивали Кальвин и Эдвардс и пуритане настаивали на участии Святого Духа в возрождении. Лишь недавно евангельские теологи начали придавать большее значение третьей ипостаси Троицы.

3. *Верховный авторитет Писания.* Под этим постулатом евангельские христиане подразумевают, что библейский канон следует рассматривать как самый авторитетный источник знаний о Боге и как путеводитель в христианской жизни. Их круг чтения не ограничивается

<sup>8</sup> Возможно, кто-нибудь заметит, что во второй части книги я слишком глубоко погрузился в субъективизм, поскольку фокусируюсь на опыте других религий. Но в этих главах я продолжаю настаивать, что нашей конечной целью толкования этого опыта является доктрина Христа, открытая в Писании и Символе веры.

Библией, она не единственный источник знаний, но она – центр притяжения для евангельских христиан. Признание авторитета Библии не сужает круг источников наших знаний и опыта, скорее наоборот – освобождает нас от рабского следования какому-либо культурному направлению и создает основу для оценки этого и других направлений. Признать авторитет Библии – значит признать, что Бог решил открыться нам в Писании, поэтому подчиниться этому авторитету – значит принять Бога таким, каким Он решил открыться нам, а не таким, каким нам хотелось бы Его видеть.

Лучшие евангельские теологи верят в то, что язык Писания обусловлен культурой, и все же передает вечное, абсолютное Слово. Переводить Писание следует используя лучшие достижения ученых. Также необходимо уделять внимание жанру библейского произведения. Например, поэзия должна читаться как поэзия, а не как ряд научных предположений. И, наконец, Библию мы должны читать не сами, а для себя. Лютер и Кальвин никогда не имели в виду, что частное толкование Писания может преобладать над консенсусом христианского сообщества, который включает в себя исторические верования и великие теологические доктрины последних двух тысяч лет.

Это не поклонение Библии. Христианство – обращенная к человеку религия, а не религия книжная. Лютер сказал, что Писание – это лишь ясли и пеленки, в которых лежал Христос, и что вся Библия указывает на Христа. Это значит, что любое толкование Писания, которое не соответствует пониманию Бога как Бога, открывшегося во Христе, ущебно. Это также значит, что любой разговор о Боге, не сведенный в конце концов к разговору о Христе, не является христианским<sup>9</sup>.

Поскольку в сердце Писания находится Христос и подготовка людей к встрече с Ним, теологи должны обращать внимание преимущественно на рассказы о Христе и Его окружении. К сожалению, некоторые евангельские теологи после Джонатана Эдвардса (например, Б. Б. Уорфилд, Чарлз Ходж и Карл Генри) отвели рассказам Писания второстепенную роль и были склонны представлять его в виде ряда принципов и концепций. И все же с недавних пор евангельские теологи переориентировали свою теологию, начав уделять больше внимания библейским историям, и эта переориентация естественно вытекает из признания того, что Бог Писания – исторический Бог, рассказ об истории Которого помещен в Священном Писании.

4. *Необходимость обращения.* Благодаря пуританскому и пиетистскому наследию, которое восприняли Эдвардс, Уайтфилд и Уэсли, евангельские христиане делают больший акцент на обращении, нежели большинство других христиан. Это не требует эмоционального опыта или воспоминаний о своем первоначальном обращении к Христу. Некоторые христиане не могут вспомнить времени, когда они не верили в Христа. Требуется только покаяние и вера в личность и служение Иисуса Христа, а не интеллектуальное принятие христианской доктрины<sup>10</sup>.

5. *Приоритетное значение евангельского христианства для отдельных личностей и для Церкви в целом.* Благородное желание поделиться Благой вестью о спасении с остальными, говорил Макграт, является основным побуждением проповедников Евангелия. Евангельская вера – это не наше послание, а послание Христа Своему миру о том, что Он – его Творец, Искупитель и Властелин.

6. *Важность христианской общины для духовного совершенствования, товарищества и роста.* Евангельские христиане всегда были склонны к индивидуализму, игнорируя значение общины, когда это было удобно. Но в евангельской традиции, особенно в ее реформаторских корнях XVIII века, настоятельно подчеркивается необходимость общины для ду-

<sup>9</sup> Естественно, не каждый отрывок Ветхого Завета содержит явное или скрытое указание на Мессию, но понимание всего Ветхого Завета может быть достигнуто осознанием того, что он указывает на Христа.

<sup>10</sup> Некоторые могут возразить: это же то, что Роджер Олсон имел в виду, утверждая, что опыт важнее доктрины. Но опасность утверждения Олсона – особенно извлеченного из контекста – в том, что опыт приобретает таким образом толковательный приоритет над доктриной. Это подчиняет наше понимание служения Христа падшему эго, а не объективному откровению Господа в Иисусе.

ховной полноты жизни. Как я указал выше, это важно при толковании Писания. Святой Дух действует в Церкви с самого ее начала, постепенно открывая истину Слова, поэтому для правильного прочтения Писания необходимо прислушиваться к тому, что Дух подсказывает Церкви на протяжении веков. Как сказал Дж. Пакер, «понимать принцип авторитетности Библии как запрет на чтение и изучение книг по истории Церкви – ошибка не евангельских христиан, а анабаптистов». Традиция – это история следования, означающая, что мы растем духовно, только когда мы в сообществе верующих прислушиваемся к другим, и это продолжается веками. Будучи приверженцами евангельского христианства, мы принимаем лютеранскую доктрину всеобщего священства, самостоятельного чтения и толкования Библии. Но горе нам, если мы проигнорируем мудрость традиции, предохраняющей нас от ошибочного и поверхностного понимания Библии, прочтенной самостоятельно.

Большинство христиан признает все шесть вышеупомянутых постулатов. Но именно для последователей евангельской веры характерен акцент именно на этих шести постулатах и их следствии. Например, все христиане в той или иной степени отмечают важность евангельского послания, но не все подчеркивают с такой же силой, как евангельские верующие, христовцентричность Евангелия. Некоторым кажется, что евангельское христианство – это социальное служение, а другие не считают необходимым персональное обращение к вере во Христа. Не все относятся к евангельскому христианству с одинаковым вниманием. Во время первого крестового похода Билли Грэма на Нью-Йорк некоторые протестантские лидеры высмеивали его усилия – не только потому, что он не акцентировал необходимость структурной социальной реформы, но и потому, что они полагали евангельское христианство теологически необоснованным. Теперь некоторые из тех церквей считают необходимым дело распространения евангельского христианства по всему миру, но посылают на служение меньше миссионеров, чем их евангельские коллеги, и меньше внимания уделяют обучению членов своей общины делу проповеди Евангелия.

Приверженцы евангельского христианства, уделяющие большое внимание шести названным постулатам, все же терпимо относятся к расхождениям там, где они не затрагивают эти основные постулаты. Среди евангельских христиан существует множество разных воззрений на авторитет Библии, роль женщины, спасительную роль Церкви, таинства, богослужение, стиль молитвы и дары Духа. Но, как сказал Ричард Бакстер, «в главном – единство, во второстепенном – свобода, во всем – любовь».

Наконец, шесть постулатов помогут нам определиться с различиями между евангельской теологией и ее наиболее выдающимися протестантскими альтернативами сегодняшнего дня – фундаментализмом, ортодоксией, либерализмом и постлиберализмом. Предлагая этот список, я не имею в виду, что католики не могут стать последователями евангельского христианства. Многие католики принимают шесть вышеуказанных утверждений, но все же эти утверждения больше подходят для протестантов, потому что официальная католическая доктрина отвергает верховный авторитет Писания, предлагая равенство авторитетов Писания и католической традиции. И хотя существует множество точек соприкосновения между последователями евангельского христианства и большинством католиков, католическая теология отличается от евангельской по многим пунктам.

### **Евангельское христианство против фундаментализма**

Евангельское христианство часто путают с фундаментализмом, поэтому сначала я определю точки, по которым эти два течения расходятся. Сперва стоит заметить, что для всех обобщений существует множество исключений из «правил», и то, о чем здесь говорится, не более чем тенденции или направления, по которым движутся члены этих двух сообществ. Мы рассматриваем скорее идеальные типы, имеющие не столько историческую (может быть, мы вовсе не найдем человека, идеально соответствующего одному из типов) ценность, сколько умозрительный смысл. Проанализировав все аспекты обеих идеологий, мы приблизимся к описанию обоих типов ментальности.

*Толкование Писания.* Фундаменталисты склонны к буквальному прочтению Писания, а евангельские верующие более внимательно относятся к жанру, литературному стилю и историческому контексту<sup>11</sup>. Другими словами, фундаменталисты склонны считать, что для понимания Писания достаточно его простого прочтения, а евангельские христиане стремятся рассматривать разные уровни смысла. Например, для большинства фундаменталистов в первых трех главах Книги Бытия среди прочего содержится научная концепция начала вселенной, а евангельские верующие сосредотачиваются в основном на теологическом значении этих рассказов – на том, что автор, он же редактор, скорее всего, хотел сказать, что у Земли был Творец, нежели детально показать, как была создана Земля.

*Культура.* Фундаменталисты сомневаются в ценности человеческой культуры, не созданной христианами и не имеющей отношения к Библии, в то время как евангельские христиане видят общую Божью благодать на всей человеческой культуре. Для них Моцарт – не ортодоксальный и скорее плохой, нежели хороший, христианин, но композитор, чья музыка – бесценный дар от Бога. Культура заражена грехом, как и все, к чему причастен человек, но тем не менее она способна отражать Божью славу.

*Общественная деятельность.* Было время, когда фундаменталисты считали усилия по оказанию помощи бедным признаком теологического либерализма, потому что в ходе модернистской полемики 1920-х годов сторонниками «социального евангелия» были либеральные теологи. До недавних пор многие фундаменталисты ограничивали свое участие в общественной деятельности борьбой за свободу совести и против аборт. Голос евангельских христиан громче звучит в заявлениях о том, что Евангелие призывает нас бороться против расизма, дискриминации по признаку пола и нищеты<sup>12</sup>.

*Сепаратизм.* В течение нескольких десятилетий этого века фундаменталисты проповедовали размежевание толерантных христиан с либеральными христианами (некоторые имели в виду евангельских верующих) и даже с консерваторами, которые сохраняли связь с либералами. Вот поэтому многие фундаменталисты не поддержали Билли Грэма: он просил помощи у главных протестантских и католических церквей и посылал своих новообращенных в эти церкви. Евангельская теология подчеркивает необходимость своего взаимодействия с культурой с целью ее преобразования и совместной с другими христианами работы по достижению общих религиозных и социальных целей.

*Диалог с либералами.* В прошлом фундаменталисты были склонны полагать, что либеральные христиане (те, кто отрицает воскресение Иисуса, грешную природу человека, ответственность искупления или фундаменталистские взгляды на непогрешимость Библии) являются христианами только по названию, что у них нечему учиться и что попытки выстроить с ними диалог бесполезны, так как они отказываются принять фундаменталистское понимание Нового Завета. Евангельский подход заключается в необходимости диалога с верующими, имеющими более либеральные убеждения, с целью переубедить их или даже поучиться у них.

*Сущность христианства.* Хотя большинство фундаменталистов проповедует спасение по благодати, они склонны так сильно сосредотачиваться на правилах и ограничениях, что члены их церквей могут подумать, что сердцем христианства является свод законов, контролирующих внешнее поведение. Подобная опасность есть и в евангельских церквях, но евангельская теология более сосредоточена на личности и служении Христа – истинном сердце христианской веры.

<sup>11</sup> Когда речь идет о фундаментализме и его буквальном понимании Писания, часто возникают недоразумения. Неправда, что фундаменталисты понимают каждое слово Библии дословно; например, мне неизвестен ни один из них, кто таким образом понимал бы слова о том, что Бог – это скала (см. Пс. 17:3) или что Иисус – это дверь (см. Ин. 10:7). Но даже самые либеральные христиане понимают Библию буквально, когда она утверждает, что Бог един (см. Втор. 6:4).

<sup>12</sup> Все же я должен сказать, что многие фундаменталистские церкви (и межцерковные организации, такие как Армия спасения) уже больше ста лет оказывают бедным материальную и духовную поддержку.

*Раздробленность.* Многие евангельские группы дробились из-за вопросов, которые последующим поколениям евангельских верующих казались совсем несущественными. Но среди фундаменталистов ситуация еще серьезнее, потому что для них даже небольшие различия в доктринах считаются настолько важными, что могут привести к созданию новой церковной общины или даже деноминации. Поскольку евангельская теология отчетливо различает предметы сущностно важные и второстепенные, приверженцы евангельского христианства желают придерживаться основной протестантской доктрины.

### **Протестантская ортодоксия, либерализм и постлиберализм**

Евангельское христианство отличается от классической протестантской ортодоксии не столько своими доктринами, которые весьма схожи с ней, сколько своими методами. Евангельское христианство подчеркивает приоритет Писания радикальнее, чем те протестантские деноминации, из которых он вырос. То есть он придерживается великих церковных доктрин не потому, что церковные верования формируют доктрину, а потому что доктрина имеет библейские обоснования. Он прислушивается к великим отцам Церкви (и не только начиная с эпохи Реформации) и с предельным уважением учится у разных исторических конфессий, но все же хочет воспринимать их критически. Евангельское христианство хочет быть открытым свету, изливаемому Словом, которое может изменить или переформулировать наши исторические представления. Лучшие евангельские теологи никогда не станут отрицать базовые доктрины – тринитарную, христологическую и учение о спасении, вытекающие из исторических верований, но всегда будут открыты новому свету от Духа, указывающего на их новое применение. Изменение отношения Церкви к рабству и угнетению женщин, существовавшим веками, – вот два примера просветления Духом, приведшего к новому пониманию библейского откровения. Эти два изменения выглядят бесспорными, но евангельское христианство ценит веру в Иисуса Христа выше поклонения Символу веры и догмам. В этом его отличие от скучной ортодоксии, где не хватает теплоты веры.

Приверженцы евангельского христианства не разделяют веру либералов в человеческий опыт как окончательную норму истины и морали. В противовес уравнивающим тенденциям либеральной теологии, утверждающей, что фундамент религиозности одинаков для последователей всех вер, евангельская теология подчеркивает особенность христианского откровения и уникальность христианской духовности. Либералы считают приоритетом личную свободу и призывают к внутренним нормам (совесть и духовный опыт), а евангельские верующие подчеркивают ответственность человека перед Богом, Который в Писании дал нам Свои нормы в личности Иисуса Христа.

Многое почерпнули евангельские христиане из недавних «исследовательских программ», называемых постлиберализмом, вдохновленных Карлом Бартом, Гансом Фраем и Джорджем Линдбеком. Согласно Уильяму Плэчеру, выдающемуся постлибералу, этот теологический метод выявляет приоритет в Писании повествовательной и толковательной категорий, утверждает герменевтический приоритет мира, созданного библейскими рассказами, над миром человеческого опыта и заявляет приоритете Слова над опытом. Евангельские христиане разделяют с постлибералами принципы избранности христианства, авторитета Писания как высшего источника идей и ценностей, боговоплощенности Иисуса Христа и значимости христианской общины.

Но приверженцев евангельского христианства тревожит склонность постлибералов сводить отношение к истине к проблеме внутреннего мира личности. Постлибералам очень трудно ответить на вопрос, почему быть христианином «лучше», чем буддистом. Им легче отрицать существование точек соприкосновения между христианской и нехристианскими верами, чем рассуждать о двух взглядах, один из которых ближе к истине, чем другой. Но евангельские христиане настаивают на том, что Библия распознает точки соприкосновения различных вер с помощью опыта, разума и культуры. Павел говорил, что знание Бога Твор-

ца может открыться и вне Христа, «через рассматривание творений» (см. Рим. 1:18–20). Лука повествует, что Бог не оставил людей без свидетельства о Себе (см. Деян. 14). Евангельские христиане согласны с постлибералами в том, что только действие Святого Духа может привести человека к вере, но евангельские христиане также верят в то, что Дух для передачи дара веры может использовать разум и опыт верующих.

Постлибералы не совсем четко представляют себе сущность откровения. Они отрицают, что Библия – это объективное откровение Бога, утверждая, что она может содержать Слово, когда это инспирировано Святым Духом. В результате они не могут ясно представить, являются ли библейские рассказы вымышленными или реальными историями. Евангельские же верующие настаивают на объективности библейского откровения. Вместе с постлибералами они подчеркивают необходимость просвещения Духом для правильного понимания личности, описанной в библейском рассказе, но они утверждают, что библейский текст написан под влиянием Духа, даже если кем-то он так не воспринимается. Евангелия – это не просто рассказы, помогающие нам представить себе жизнь Христа, Который был (а может, и не был) Иисусом из Назарета; нет, они рассказывают нам о жизни истинного Иисуса, бывшего Христом.

### Евангельские христиане о мировых религиях

При рассмотрении нехристианских религий евангельские христиане сосредоточены в первую очередь на вопросах истины (все ли религии учат одинаково ценным истинам? являются ли их истины заявленными или невысказанными?) и спасения (могут ли спастись нехристиане?), а не на вопросах откровения (существует ли божественное откровение в других религиях?). Вопрос об откровении интересует евангельских христиан только тогда, когда затронут вопрос спасения. Они задаются только одним вопросом – могут ли спастись нехристиане благодаря общему откровению, или может ли истина, содержащаяся в других религиях, – если только она в них содержится, – спасти их. Ни один из известных мне евангельских ученых не занимался серьезными исследованиями на тему, открывал ли Бог истину в нехристианских религиях.

Евангельская дискуссия по этой проблеме еще недавно велась почти исключительно вокруг понимания спасения в рамках и терминах рестриктивистско-плюралистско-инклюзивистской типологии. Это три категории ответа на важнейший вопрос: спасутся ли нехристиане?

Рестриктивисты (от лат. *restrictio* – ограничение) говорят, что все необращенные приговорены к аду, ибо человек, желающий спастись, явно должен обратиться в этой жизни к Иисусу. Спасение ожидает только обращенных христиан. Выдающиеся выразители этой точки зрения – бл. Августин, Жан Кальвин, Р. Спраул и Роналд Нэш.

Плюралисты (от лат. *pluralis* – множественный) говорят, что существует много путей, ведущих к спасению, много путей на небеса и к единению с Богом. Иисус – лишь один из них. Можно быть буддистом или мусульманином и найти Бога без Иисуса. Поэтому Иисус – Спаситель некоторых, но не всех. Других спасают другие спасители. Известными сторонниками этого подхода являются Джон Хик, Пол Книтер, Уилфред Кантвелл Смит и Алоизиус Пиерис.

Инклюзивисты (от фр. *inclusif* – включающий в себя) говорят, что Иисус необходим для спасения онтологически, но не эпистемологически. Это значит, что никто не спасается вне Иисуса, Его воли и личности, но человеку необязательно знать Иисуса в этой жизни для того, чтобы быть спасенным Им. Поэтому спасение возможно для исповедующих нехристианские религии, но только из-за сокрытого в них Христа. Если китайский крестьянин, никогда в жизни не слышавший об Иисусе, благодаря природе и своей совести все-таки знает о существовании Бога, чей закон он носит в своем сердце, а также понимает, что его судят по этому закону, и полагается на Божье милосердие, он реально подчиняет себя Христу, Который и есть Божье милосердие. Иисус спасает его не потому, что этот крестьянин – добрый человек, но потому,

что он оказался среди тех, кого Он избрал для спасения Своей жизнью, смертью и воскресением. Вера и покаяние – благодатные дары, данные человеку Иисусом. Не все инклюзивисты формулируют свои взгляды в точности так, но вот сторонники версии, близкой к только что обрисованной: Климент Александрийский, Иустин Мученик, Иринея, Джон Уэсли, Клайв Льюис, Кларк Пиннок, Джон Сандерс, Дж. Н. Д. Андерсон и Миллард Эриксон.

В этой книге я не буду выступать на той или другой стороне; я сосредоточен не на вопросах спасения, а на проблеме откровения в религиях. Достаточно сказать, что все знакомые мне евангельские мыслители отрицают плюрализм, потому что в текстах Ин. 14:6 и Деян. 4:12 есть совершенно ясные свидетельства того, что Иисус – единственный Спаситель и путь к Богу. Евангельские христиане делятся на рестриктивистов и инклюзивистов, но начиная с эпохи Реформации в публикациях евангельских мыслителей инклюзивистские идеи постепенно завоевывают все больше симпатий и начинают доминировать над рестриктивистскими.

Здесь необходимо заметить, что среди неевангельских христиан эта классификация с недавних пор не поддерживается, а вопрос о спасении принимает новый оборот. Евангельские христиане не замедлили с анализом развития вопроса. Джозеф ДиНойя был первым выдающимся ученым, оповестившим об этом новом дискурсе, а С. Марк Хейм осветил проблему полностью. Они указали на непоследовательность инклюзивизма, поскольку различные религии имеют различные конечные цели. Инклюзивизм предполагает, что другие религии в конечном итоге стремятся к тому же, что и христианство, – к единению с предвечным, личным Богом<sup>13</sup>. А какой смысл в этом для буддистов тхеравады, не верующих в такого Бога и не ставящих таких целей?

С точки зрения множественности религиозных целей проблематичен не только инклюзивизм. При ближайшем рассмотрении выясняется (замечают ДиНойя и Хейм), что все религии заявляют о своей исключительности, по сути дела – о своем рестриктивизме. Это значит, что, рассмотрев подробнейшие исторические и научные описания религий, мы обнаружим, что все они проповедуют возможность достижения своих религиозных целей исключительно благодаря пребыванию в рамках своей религии (в рестриктивистском смысле – сознательно применяя эти методы в течение жизни). Следовательно, каждая религия «единственна и неповторима», она одна – уникальный путь к тому, что ею понимается под спасением. Инклюзивизм оказывается несостоятельным, потому что предполагает, что все религии стремятся к единому пути спасения, в то время как в действительности этих путей множество.

Плюрализм также непоследователен, ибо является скрытым инклюзивизмом. Он заявляет, что верит в множество целей, но в действительности принимает только одну – для Хика это приоритет реальности, для Книтера – традиционная борьба за свободу от социального угнетения, для Уилфреда Кантвелла Смита – вселенский здравый смысл и всеобъемлющий характер веры. Все эти цели весьма отличны от целей, провозглашаемых людьми, практикующими различные религии. Верующие по-разному говорят о божественном и о путях достижения божественного состояния, а плюралисты настаивают на том, что все люди имеют в виду одно и то же. Из этого следует, что плюралисты отрицают реальный плюрализм. Вместе с инклюзивистами они настаивают на том, что цель для всех едина.

ДиНойя и Хейм доказывают, что в различных религиях не только существуют разные учения о спасении, но что действительно существуют различные способы спасения. Эти различные пути предназначены не для одного человека, а для разных людей или для одного человека в разные периоды его жизни. Более того, они говорят, что существование различных целей «провиденциально» предусмотрено Богом. Другими словами, буддисты тхеравады действительно окажутся в нирване, а мусульмане действительно найдут свой рай. Итак, существуют три варианта самореализации в вере: сознательный отказ от спасения; неполная

<sup>13</sup> Конечно, большинство ученых-инклюзивистов не так наивны, чтобы считать теистическими системы, подобные Адвайте Веданте. Точка зрения ДиНойя и Хейма состоит в том, что цели различных религий радикально отличаются друг от друга и просто невозможно представить себе, что от таких различных корней можно прийти к единой цели.

самореализация в вере посредством выбора нехристианской религии; единение с триединым Богом, обеспечиваемое только христианской верой.

ДиНойя и Хейм приводят философские и теологические аргументы, подтверждающие это мнение, апеллируя к неоплатонической великой цепи бытия и концепции полноты, а также к христианской доктрине Троицы как «символу разнообразия»<sup>14</sup>. Вспоминают небеса Дантова рая, на которых каждая душа получает самое желанное. Евангельские ученые отмечают удивительное отсутствие попыток привлечь библейские аргументы, подтверждающие этот сценарий.

Возможно, евангельские христиане тоже будут пересматривать старую классификацию, и некоторые захотят проверить, существуют ли библейские свидетельства множественности путей спасения. Несмотря на то что Библия поддерживает мнение о существовании откровения в других религиях<sup>15</sup> и что ортодоксальными католическими учеными в последние десятилетия выполнено большое количество исследований этого вопроса, евангельские христиане едва затронули эту проблему. Джон Г. Стэкхаус Мл. и Кларк Пиннок сформулировали проблему, а Пиннок сделал кое-какие предварительные исследования, но не более того. Пора следовать дальше.

---

<sup>14</sup> Имеется в виду неоплатоническая концепция полноты Единого, отождествляемого с Благом; в процессе его эманации актуализируются три главных субстанции бытия: ум, содержащий идеи; мировая душа, содержащая в себе все индивидуальные души; телесный мир – космос, материя. Христианская Троица отличается от классической Триады тем, что является единством, соединением трех в одном и одного в трех, символом единства в разнообразии. – Примеч. пер.

<sup>15</sup> См. третью главу.



## ГЛАВА 2

## ЧТО ТАКОЕ ОТКРОВЕНИЕ?

Поскольку речь идет о возможности откровения в других религиях, сначала необходимо определиться – что мы понимаем под откровением? Этот термин стал в теологии общепринятым начиная с эпохи Просвещения, когда английские деисты подвергли критике учение о том, что Бог свидетельствовал о Себе вне природы и разума<sup>16</sup>. Деисты доказывали, что Бог, открывшийся только иудеям и христианам, – деспот, в которого не может верить разумный человек, потому что Бог справедливый дал бы знать о Себе всем людям, а не только попавшим в Его поле зрения приверженцам иудео-христианской традиции. Поэтому начиная с эпохи Просвещения стало традиционным обращение к двум источникам знаний о Боге: во-первых, к природе и разуму, данным всем, и, во-вторых, откровению, полученному в Библии.

**Определение**

Этимологически английское слово *revelation* происходит от латинского *revelo* и восходит к еврейскому *gala* и греческому *apokalipto* – оба эти слова означают снятие завесы с того, что было скрыто и теперь может быть увидено. Смысл этого понятия передал автор Послания к Ефессянам: «...[Тайна Христова] не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым...» (Еф. 3:5).

Таким образом, для авторов Писания откровение – снятие завесы с ранее сокрытой тайны. Еще важнее то, что тайну открывает Сам Бог. Бог решил открыть Свой замысел, Свой образ и самое Свое существование Своим созданиям, людям. Бог показал Себя и Свои пути избранным, а они, в свою очередь, донесли до нас то, что видели, слышали и испытали:

О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, – ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, – о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами, а наше общение – с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом (1 Ин. 1:1–3).

Как видно из этого отрывка, для библейских авторов откровение – не плод человеческого воображения, а божественный дар созданиям, которые искаженно понимали идею божественного: были «мертвы по грехам нашим» и «помрачены» в понимании Бога, когда Бог решил открыть нам зрение и слух для восприятия Божьей сущности и замысла искупления (см. Еф. 2:1; 4:18; ср. Мф. 11:25-27; 16:17; 2 Кор. 4:6). Вне откровения наши рассуждения о Боге – просто «глупость» и фактическое противоречие истинному знанию Бога (см. Рим. 1:21–26; 1 Кор. 2:14). Если бы даже грех не стоял барьером на пути к пониманию божественного, существует бездонная онтологическая пропасть между нами и трансцендентной сферой. Бог по Своей сути так далек от человечества, что люди не способны увидеть Его (см. Ин. 1:18; 1 Тим. 6:16; ср. Исх. 33:20), или искать и найти Его (см. Иов. 11:7; 23:3–9), или прочитать Его мысли (см. Ис. 55:8-9). Как сказал Серен Кьеркегор, «между Богом и человеком существует бесконечное качественное различие». Именно поэтому Паскаль говорил, что один только Бог может правильно рассказать о Боге.

Слово «откровение» относится не только к процессу раскрытия Божьего замысла и существования, но также к знанию о Боге, следующему из этого раскрытия. Это знание открывает значение всей сущности божественного. Как сказал Томас Оден, получение и понима-

<sup>16</sup> Когда различают, с одной стороны, откровение, а с другой – природу и разум, речь идет в первом случае об «особом» откровении – вести о спасении, полученной благодаря Библии, а во втором – об «общем» откровении. Я остановлюсь на этом подробнее в данной главе.

ние Божьего откровения – это опыт, посредством которого мы воспринимаем весь остальной опыт. Лесли Ньюбигин сравнил это с открытием третьего закона Кеплера. Кеплер писал: «Наконец, мне стало все ясно, и я увидел истину, когда уже потерял надежду. <...> Само безупречное Солнце осветило мои размышления». Ньюбигин добавляет, что Кеплер заявлял: «Солнце осветило», а библейские пророки свидетельствовали: «Бог говорил со мною». Откровение получено из разных источников, а результаты схожи: некое событие делает понятными все другие события и факты.

Таким было откровение для израильтян и первых христиан. Человеческий опыт, рассмотренный сквозь призму снимающих завесу тайны событий, отображенных в Писании, приобретает космическое значение. Автор Книги Исход говорит своим читателям: «И когда после спросит тебя сын твой, говоря: "что это?" то скажи ему: "рукою крепкою вывел нас Господь из Египта, из дома рабства..."» (Исх. 13:14). Когда первые христиане страдали за свою веру или видели примеры чудесных исцелений, эти события объясняли смерть и воскресение Христа (см. Деян. 1–5). Другими словами, предметом откровения был Сам Бог, сущность и природа Которого первоначально открылись в рассказе о Его замысле искупления, зародившемся в вечности и продолжающемся до эсхатологического установления царствования Его Сына. В этом повествовании, которое начинается с историй Адама, Авраама и евреев, а завершается рассказом о воплощении, всей вселенной открывается Божья святость, праведность и всемогущество. В нем показано, что триединый Бог – это синтез любви, а Иисус – последнее откровение человечеству, ибо Он был образом Божиим, в котором отразилась вся божественная полнота (см. 2 Кор. 4:4; Кол. 1:15; Евр. 1:3).

Знания, содержащиеся в откровении, не просто информация, дающая новое прозрение. Божественное откровение требует сердечной веры в то, что открывается; оно вдохновляет веру, за которой следует послушание (см. Рим. 1:5; 16:26). Получившие откровение должны не только принять его разумом, но открыться ему всей душой и преобразиться.

### Как передается откровение?

Какими способами передается откровение? Согласно библейским свидетельствам, их много и они разнообразны. Бог являл себя через жребий (см. 1 Цар. 10; Деян. 1:24–26), видения (см. 1 Цар. 22:17–23), внятный голос (см. 1 Цар. 3:1–14), сны (см. Быт. 28:10–17), толкования снов (см. Быт. 40–41), ангелов (см. Суд. 13:15–20), вдохновленные пророчества (см. Иер. 1), мудрость (см. Притч.), исторические события (такие, как Исход), метафоры (см. Пс. 17:2), притчи (см. Мф. 13:1–50) и рассказы (евангельские истории о жизни Христа, Его страданиях и вознесении).

Иногда библейский текст просто повествует, что Бог открылся, Иакову (см. Быт. 35:7,9) и Самуилу (см. 1 Цар. 3:21). Бог явился в человеческом облике Аврааму (см. Быт. 18:1–33), а Иаков боролся с Богом (см. Быт. 32:24–30). Моисей видел Его сзади (см. Исх. 33:21–23), но, согласно библейскому свидетельству, видел Его и лицом к лицу (см. Числ. 12:8; Втор. 34:10).

В Новом Завете говорится, что Иисус открывает Отца тем, кого Он для этого избирает (см. Мф. 11:27). Он говорил притчами и для того, чтобы открыть Царство Божие Своим ученикам, и чтобы сокрыть его тайну от людей, которые не готовы или не способны услышать ее (см. Мф. 13:11–15). Но именно в Его личности Бог открылся наиболее полно (см. Ин. 1:1). Когда «Слово стало плотью» (человеком) (см. Ин. 1:14), знание Иисуса стало знанием Бога (см. Ин. 14:9). Бог свидетельствовал о Себе многократно в ветхозаветные времена, но кульминация откровения – в Самом Иисусе (см. Евр. 1:1–2). Для продолжения откровения Сына был ниспослан Святой Дух, вдохновивший апостольские писания (см. Ин. 14:25–26; 16:12–15; 1Ин. 2:20, 27).

### Откровение в природе

В теологии XX века дискуссии о том, открывается ли Бог в природе (иногда это называют «природным» откровением), инициировал Карл Барт<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> В истории теологии это не было чем-то новым, но Барт полагал, что это особенно актуально именно в XX веке.

Существует библейское свидетельство о том, что в природе растворено знание о Боге, хотя оно недоступно людям до тех пор, пока они не возродятся духовно. Псалмопевец заявляет, что «небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18:2). Лука приводит слова Павла, сказанные в Листре, о том, что Господь «не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные...» (см. Деян. 14:17). Затем в Афинах Павел провозгласил, что Бог обустроил Землю так, чтобы люди «искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли...» (Деян. 17:26–27). В Послании к Римлянам Павел писал о противниках истины: «...Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим. 1:19-20).

На основании этих и подобных библейских отрывков Жан Кальвин и Джонатан Эдвардс доказывали, что Бог предметно открывается в природе. Кальвин сказал, что Бог Создатель (не Бог Искупитель, Который открывается только в Христе) отражается в творении, которое служит зеркалом или театром для представления Божьего присутствия, сущности и знаков Его бытия в мире. Кальвин верил и в то, что присутствие Бога отражается в историческом процессе. Он указывал на библейские пророчества, где Исайя и Аввакум, например, раскрывают промысел Божий на примере Ассирии и халдеев (см. Ис. 10:5–6; Авв. 1:5–6). Эдвардс использовал природное откровение как обоснование космологического (основанного на том, что каждая вещь в мире имеет причину своего существования) и телеологического (логически доказывающего существование Творца, ответственного за целесообразное устройство вселенной) доказательства бытия Божьего.

И Кальвин, и Эдвардс ссылаются на 2-ю главу Послания Павла к Римлянам, в котором он говорит, что совесть, данная человеку Богом, свидетельствует о существовании Божьего нравственного закона: «...Дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их...» (Рим. 2:15).

Для Кальвина это явилось частью обоснования того, что он назвал *sensus divinitatis* – присутствующим в каждом человеке ощущением божественного, указывающим человеку на существование Бога. И Эдвардс писал о врожденном, неосознанном ощущении Бога, побуждающем к вере в Него, к которой по своей природе склонна человеческая душа: «Это тайное указание и нечто вроде духовного свидетельства, которое люди носят в себе, подтверждают бытие Бога». Для этого теолога XVIII века природа была полна свидетельств о Боге: «Бог открывается в нас, в наших телах и душах, мы видим Его везде, куда ни бросим взгляд, – в небесах, на земле, в воздухе и на море».

Эдвардс соглашался с Кальвином в том, что природа указывает только на Бога Творца, но не на Бога Искупителя, и что знания одного Творца недостаточно для спасения. Американский теолог утверждал, что знание Бога Творца открывает человечеству, как угодить Богу, но не показывает, как согрешившим найти Его. Природа открывает Бога и Его нравственные требования, но не указывает грешникам, как вернуться к Богу тем, кто не смог выполнить этих требований. Он писал, что природа открывает Бога, но никто еще не пришел к Богу только благодаря Его присутствию в природе. Даже если человек нашел в природе Бога, он не знает, спасет его Бог или нет. Эдвардс также утверждал, что хотя природа и может открыть нам некоторые Божьи истины, она не свидетельствует о Божьей сущности. Я объясню это вкратце при обсуждении толкования откровения. Ни для Кальвина, ни для Эдвардса откровение в природе не было основой построения теологии откровения – она могла появиться только благодаря особому откровению о Христе, качественно отличному от природного откровения. Возможность природного откровения не означает, что человек способен найти Бога помимо Его благодати.

Только при посредничестве Святого Духа человеку может открыться Бог истинный – без этого посредничества человек в своих грехах мертв.

Чтобы прояснить этот вопрос, необходимо дифференцировать общее и особое откровение. Общее откровение дано всем людям через природу и совесть (см. Рим. 1:18-20; 2:14–15), в то время как особое откровение пришло через Израиль и Иисуса Христа и поэтому дос-

тупно только исповедующим библейские религии. Общее откровение открывает существование Бога, Его могущество и нравственные требования, но только особое откровение показывает, как облегчить страдания, следующие за неизбежным провалом попыток следовать этим требованиям. Есть глубокий смысл и в этом различии, и в языке его описания.

Мы видим, что, несмотря на то что многие не получили полного откровения о пути спасения, частица знания Бога доступна всем. Из этого следует, что мы можем обнаружить крупницы истины Божьей в мире, не охваченном особым откровением. Язык, описывающий и общее, и особое откровение, показывает, что нехристианское знание о Боге также открыто Богом. Может быть, его недостаточно для спасения, но тем не менее это истинное знание о Боге, данное Самим Богом.

Различение общего и особого откровения, проясняя проблему откровения в других религиях, вызывает вопросы. Иногда откровение не подпадает ни под одну категорию из двух названных. Например, истина, способствующая нашему пониманию Писания, может открыться только в одной или нескольких религиях. Она не доступна всем без исключения людям, поэтому ее нельзя назвать общим откровением. Не подпадает она и под понятие особого откровения, повествующего об обретении спасения от греха и смерти. Например, даосская концепция *wu wei* предлагает путь к подчинению божеству, известному немногим, но не раскрывает, как получить прощение божества в случае отказа подчиниться ему<sup>18</sup>. Следовательно, даосский путь не может быть отнесен ни к общему, ни к особому откровению. В четвертой главе я буду доказывать, что существует промежуточная категория откровения, описывающая этот феномен.

Карл Барт протестовал против неправильного толкования отрывков из Библии, которые обычно используют для подтверждения существования природного откровения: несколько поколений читателей Библии начиная с эпохи Просвещения трактовали их ошибочно. Фактически, утверждал он, Бог Ветхого Завета открывается как Бог Израиля (для других народов природа – лишь предмет идолопоклонства), и Павел указывает, что знания о Боге, полученные только в природном откровении, не спасают. В известной полемике Карла Барта с Эмилем Брукнером об откровении в природе Барт обвинил Брукнера в ошибке *analogia entis*, когда (согласно Барту) мы ищем знания Бога, доводя до совершенства человеческие качества. По Барту, библейский путь – это *analogia relationis*, когда мы познаем себя в своем отношении к Богу, воплощенному в Иисусе Христе. Следовательно, свидетельства о Боге в природе не являются откровением, поскольку их постоянно неправильно истолковывают. Они скорее искажают, чем проясняют картину. Мы можем познать Бога только в лице Иисуса Христа (2 Кор. 4:6).

По-моему, Барт был прав, настаивая на том, что познание Бога, приводящее к спасению, – это не просто объективное откровение, но и субъективное осознание этого откровения. Но он был слишком категоричен, когда защищал христианское откровение от немецкого христианства<sup>19</sup>, «основанного на крови и грязи» (он отождествляет с ним «естественное богословие» Бруннера). Например, он настаивает на том, что небеса бессловесны, потому что в тексте 18-го псалма сказано, что не слышно голоса их. Но псалмопевец, видимо, говорил о слышимом голосе, потому что он пишет: «Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их» (Пс. 18:4). Здесь, по-видимому, говорится об откровении, данном тем, кто не слышал о Господе Израиля, то есть не только израильтянам, как предполагал Барт. Павел поясняет, что Божий закон открыт каждому человеческому сердцу (см. Рим. 2:14). Барт точно замечает, что многие библейские авторы утверждали: голос небес почти невозможно истолковать правильно. И все же и в этом, и в других текстах указано на подлинное откровение

<sup>18</sup> Даосский путь *wu wei* – это нечто вроде подчинения сущности и духу вселенной. Даосские философы не всегда трактуют это как подчинение божеству, они не верят в бога, который может прощать или не прощать, но я описываю *wu wei* в этих терминах, чтобы показать христианам, используя понятный им язык, что даосская концепция *wu wei* ничего не сообщает о спасении (я продолжу эту тему в седьмой главе)

<sup>19</sup> В оригинале «German Christian religion». Необходимо отметить, что Барт писал в период нацизма в Германии, где в тот момент существовала профашистская Немецкая христианская церковь. – Примеч. пер.

Бога, данное посредством вселенной и человеческой личности, – даже если это откровение не увидено и не понято многими людьми. В результате этого откровения некоторые люди были осуждены (см. Рим. 1:20), но Писание также дает нам понять, что Дух использует это откровение вместе с другими для того, чтобы привести некоторых людей к Господу (см. Деян. 17:27; Рим. 2:15). По словам Берковера, толкование Барта напоминает особое ходатайство: «Экзегеза Барта скорее происходит от априорного взгляда на откровение, чем от непредвзятого прочтения самого текста».

### Сущность истинного откровения

Дебаты проводились не только по вопросу о существовании в природе божественного откровения. Ученые и другие толкователи спорили о природе откровения, переданного в Писании. Их аргументы, точнее серии аргументов, затронули три вопроса. Во-первых, является ли откровение событием или словесным заявлением? Во-вторых, можно ли создать концепцию откровения или оно невыразимо? В-третьих, как соотносятся откровение и Писание?

Первый вопрос: как точнее описать откровение – как историческое событие, изложенное человеческим языком, или же как Божье обращение к людям в словесной форме? Сторонники первой точки зрения доказывают, что главная истина Писания – жизнь Христа, свидетельство Господа о Себе в личности Иисуса. Отсюда понимание истины как цепи событий. Истина – это не свод изречений, а исторические события, такие, например, как Исход или жизненный путь исторической личности Иисуса из Назарета. Пользуясь кальвинистской терминологией, приверженцы такого толкования говорят, что Бог снизошел до наших способностей, открывшись в этих исторических событиях. Таким образом, откровение является главным образом историческим событием. По Барту, откровение требует исторического свидетельства.

Эта точка зрения легко подтверждается Писанием. В Писании Бог свидетельствует людям о Себе разными способами – многие из них могут быть представлены как исторические события. Он открывался Аврааму, Исааку и Иакову, Моисею, Павлу и многим другим (см. Быт. 35:7; Исх. 6:3; Числ. 12:6–8; Гал. 1:15–16). Богоявления происходили у пылающего куста, на горе Синай и на реке Ховаре (см. Исх. 3:2 – 4:18; 19:11–20; Иез. 1). Ангел Господень, похоже, был явлением Самого Яхве (см. Быт. 16:10; Исх. 3:2–4:18; Суд. 13:9–23).

Иоанн сказал: «И Слово стало плотью, и обитало с нами...» (Ин. 1:14). Нет сомнения в том, что Иисус в Писании – высшее откровение Господа. Все эти богоявления больше похожи на события, нежели на послания.

Однако столь же ясно, что для библейских авторов истины откровения – не только нечто свершившееся, но и нечто сказанное. В Писании Бог свидетельствует о Себе, сообщая о Своих целях Своему народу. Это божественное послание было историческим, поскольку было передано реальным людям, в определенное время и в определенном месте. Оно было получено и многократно повторено человеческими словами – в этом смысле оно явилось историческим событием, но само откровение правильнее характеризовать как послание Бога, чем как историческое событие.

Вспомним, например, частые заявления Бога о Своих целях – этим Он раскрывает Свою сущность, замыслы и требования. Он говорил с Ноем, Авраамом и Моисеем не только о Своих намерениях на их счет, но и о Своих намерениях относительно Своего народа и всего остального человечества (см. Быт. 6:13–21; 12:1–18; 15:13–21; 17:15–21; 18:17–33; Исх. 3:7–22). Затем Он объявил Израилю Свои законы и пообещал заключить завет; это описано в Книгах Исход (20–23) и Второзаконие (6:13–25; 28), а также в Псалтири (77:5–8; 147:8). Он сказал Амосу, что ничего не сделает, «не открыв Своей тайны» пророкам (см. Ам. 3:7). Христос рассказал Своим ученикам все, что Он знал от Отца, и обещал послать Духа для завершения откровения (см. Ин. 15:15; 16:12–15). Павел говорил, что Бог открыл ему «тайну Своей воли» во Христе (см. Еф. 1:9–14; 3:3–11), а Иоанн свидетельствовал, что Иисус открыл ему то, чему надлежит быть вскоре (см. Откр. 1:1).

Таким образом, Библия свидетельствует, что различие откровения как события и откровения как слова – неправомерно.

Обе формы откровения присутствуют в Писании и взаимно дополняют одна другую. Слово – это изложение события, а событие – это исполнение словесного пророчества. В Книге Исход освобождение Израиля описано словами, напоминающими о милосердии Бога и стремлении исполнить заповеди завета. Пророчества об обещанном Мессии и Новом Завете исполнены в Иисусе.

Второй вопрос – насколько ясна истина откровения? Можно ли передать ее словами, или же она невыразима? В начале XX века Рудольф Отто опубликовал ставший классическим труд «Идея Святого» («Das Heilige»), в котором доказывал, что нерациональное (в противоположность иррациональному) измерение в религии столь же важно, как и рациональное. Но он также заявил, что потусторонность божества, его «сверхъестественность» «полностью исключает возможность описания [его] в концептуальных терминах». Его можно почувствовать только интуитивно, язык не в силах дать ясного его описания.

Последующая версия так называемого тезиса о невыразимости изложена швейцарским теологом Эмилем Бруннером. Он утверждал, что откровение нельзя истолковывать как передачу информации о Боге, что откровение следует понимать как динамическую, диалектическую картину взаимоотношений Бога с людьми. Следовательно, истина откровения не позитивна, а экзистенциальна и может выражаться только в терминах встречи человеческого «Я» с Богом («Другим») в Иисусе Христе.

Недавно гарвардский историк религии Уилфред Кантвелл Смит подчеркнул различие между внешней «кумулятивной традицией» религиозного сообщества и внутренней верой приверженца той или иной религии. Он заявил, что только внутренняя вера содержит религиозную истину, поэтому мы должны понимать религиозную истину не как позитивные утверждения о Боге, Его Личности и Слове, но как личную цельность, искренность, верность и успешное следование определенным религиозным правилам жизни и поведения. Вывод, сделанный всеми тремя мыслителями, состоит в том, что существует некий высший уровень религиозной истины, к которому неприменим принцип непротиворечивости. На этом уровне нельзя истолковать Бога в рациональных терминах.

Эта позиция не бесспорна. Первый вопрос – библейские данные свидетельствуют о том, что Бог часто говорит о Своих целях, замыслах и требованиях к Своему народу. Он обращается к нему простыми словами, или, по крайней мере, Его послания впоследствии могли быть изложены людям простыми словами. И хотя из Писания следует, что большая часть откровения нерациональна, ясно, что частично его можно изложить в позитивных терминах.

Харольд Нетланд также указал на философские проблемы, следующие из позиции о частичной невозможности выражения откровения в позитивных терминах. Утверждение о том, что Бог абсолютно непознаваем, внутренне противоречиво. Самоутверждение содержит истину, которая известна. Негативное знание о Боге предполагает наличие позитивного знания. Например, если Бог бестелесен, тогда мы не можем сказать, высокий Он или невысокий и вообще есть ли у Него физическая природа.

Более того, попытка понять взаимоотношения различных религий при обращении к высшей (невыразимой) религиозной истине, которая не ограничена принципом непротиворечивости, эпистемологически неверна, поскольку любая попытка сформулировать понятия высшего и низшего сталкивается с необходимостью обратиться к принципу непротиворечивости. Высший уровень или существует, или нет. Нельзя утверждать, что он существует и не существует одновременно. Следовательно, нельзя сказать, что высший уровень неопределим и не подчинен принципам логики.

Некоторая часть религиозной истины действительно невыразима. По словам Павла, любовь Христа «превосходит разумение» (Еф. 3:19) и большая часть божественного недоступна человеческому познанию. Но сама концепция откровения предполагает, что Бог открывает нам Свои пути и некоторые аспекты Своего бытия. Следовательно, мы можем узнать кое-что о Боге *ad nos* (применительно к нам самим). Фома Аквинский доказывал, что наше зна-

ние о Боге не является ни однозначным, ни двусмысленным; оно может быть осмыслено только через аналогии. Наше знание о Боге, полученное в откровении, не тождественно источнику откровения, но и не бессмысленно – оно содержит и сходство, и расхождение с источником. Когда мы говорим, что нечетко видим сквозь тусклое стекло, это означает, что мы все-таки видим нечто.

Другими словами, можно сказать, что Писание и теология предлагают нам модели понимания Бога. Модель нельзя отождествлять с предметом, который она описывает. Но, приняв модель, разум улавливает часть описываемой ею реальности. Например, евангельские рассказы об Иисусе не показывают нам всей сущности Христа, но все они дают представление о Его личности, характере и проповеди.

Поэтому, приняв слова и образы откровения, мы можем частично понять сущность Самого Бога. Это относится не только к словам и символам Писания, но и к изложенным в нем историческим событиям. Библейский текст не дает точной реконструкции исторических событий, в его описании всегда присутствует толкование. И все же описание исторических событий вдохновлено Святым Духом, поэтому что в них отражены сущность и цели Бога. Встреча читателя с божественным происходит в момент освещения Святым Духом (это будет рассмотрено далее) объективного содержания Писания.

Поэтому, доказывая Гавин Д'Коста, мы можем знать о Боге и говорить о Нем рациональным языком. Троице внутренне присуща целесообразность. Троица, открывающаяся нам в искуплении, и есть сущность триединого Бога. Знание о Боге, полученное в откровении, – не просто человеческое измышление (хотя наше понимание и изложение откровения всегда обусловлены нашей ограниченностью и грехопадением). Наше знание о Боге искажено, и мы ничего не знаем о том, Кто есть Бог и каков Он.

Вопрос о том, является ли Библия откровением или просто свидетельствует об откровении, имеет отношение к вопросу о том, является ли откровение словом или событием. Те, кто, следуя Барту, говорит, что откровение – это всегда событие, говорит также, опять-таки следуя Барту, что Библия – это не откровение, а свидетельство об откровении. Этот взгляд на Библию основан на предметном видении Барта, который всегда старался думать и говорить скорее языком событий и отношений, чем языком предметов и сущностей. Барт учил, что бытие Божье всегда проявляется в действии. Также, как наши отношения с Богом не установлены раз и навсегда, а постоянно обновляются действием благодати, так и откровение – это всегда событие или явление, но ни в коем случае не вещь. Поэтому Библию, являющуюся вещью, нельзя отождествлять со Словом Божьим, постоянно обновляющимся по воле Божьей. Ее часто использует Дух для передачи динамичного живого слова человеку, читающему или слушающему Библию, но вне просветления от Духа Библию нельзя рассматривать как Слово или откровение Бога.

Взгляд Барта на связь между откровением и Писанием противоречит свидетельству Писания о себе самом. Авторы Нового Завета полагают, что цитаты из Ветхого Завета – это утверждения Бога (см. Мф. 19:4–5; Деян. 4:25–26; Евр. 1:5–14; 3:7–11). Вопрос: «Вычитали...?» идентичен вопросу: «Знаете ли Вы, что Бог сказал...?» (см. Мф. 12:3; 21:16; 22:31; Мк. 2:25; 12:10, 26; Лк. 6:3). Аффрза «сказано в Писании» подтверждает абсолютный божественный авторитет сказанного. Иногда слова «Бог» и «Писание» взаимозаменяемы (см. Рим. 9:17; ср. Исх. 9:16; Гал. 3:8; ср. Быт. 12:3; Мф. 19:4–5; ср. Быт. 2:24).

В то время как в Писании сказано, что оно как письменный вариант откровения вдохновлено Святым Духом (см. 2 Тим. 3:16; 2 Пет. 1:20–21; 3:2, 15–16; 1 Тим. 5:18), Барт связывает вдохновение только с состоянием души верующего. Джеффри Бромилей, известный переводчик «Очерка догматики» Барта, заключает, что для Барта руководство Святого Духа обеспечивается Его постоянным участием в создании Писания. Эдвардс, в противоположность Барту, предлагает более сбалансированный (с библейской точки зрения) подход, включающий и признание объективности Писания, и необходимость посреднического, субъективного освещения Библии.

## Аспекты откровения

Итак, описывая откровение, я применял антонимические термины (событие или утверждение, рациональное или невыразимое, объективное или субъективное) и предположил, что все эти пары являются ложными дихотомиями. Откровение включает в себя и событие, и истолкование этого события, в некоторых частях оно невыразимо, а в других поддается рациональному описанию, оно содержит и объективное знание о Боге, и возможность его субъективного восприятия от Святого Духа. Но и это далеко не все. Остановиться на этом – значило бы дать узкий и неоправданно ограниченный взгляд на откровение. Правильнее признать, что у откровения множество различных аспектов.

Католический теолог Авери Даллес выделил пять моделей откровения, что оказалось полезным при анализе разнообразных путей, которыми Бог открывается Своим созданиям. Эти модели не являются взаимоисключающими, скорее, они дополняют друг друга, подобно теории света, рассматривающей его одновременно как волны и как поток частиц. Все теологические модели – это несовершенные представления некоторых аспектов таинства веры, и они неравноценны. Но комбинация всех пяти моделей представляет более полное и тонкое описание откровения, присутствующего в Писании, чем полярные точки зрения, обсуждавшиеся выше.

1. *Откровение как доктрина.* С точки зрения приверженцев этого взгляда на Писание, откровение содержит ясные, позитивные утверждения, из которых логически вытекают церковные доктрины. События Писания могут быть истолкованы только словами Писания. Этот подход подчеркивает не вдохновенность откровения, а его позитивное содержание, и утверждает, что вера не слепа, а является разумным актом, следующим из анализа внутренних и внешних обоснований Библии.

2. *Откровение как история.* Приверженцы этой точки зрения призывают возвратиться к конкретной истории семитов, для чего надо отвлечься от доминирующей над ней греческой метафизикой. Откровение, заявляют они, не собрание доктрин, а история. Они совершенно справедливо подчеркивают важность в Писании повествования, но нельзя же принижать значение неповествовательной части Писания (например, Книг Премудрости<sup>20</sup>). Даллес предлагает пути сближения этих двух точек зрения, предположив, что исторические события Писания являются материальным элементом откровения, а слово, истолковывающее откровение, – его формальным элементом. Откровение многомерно, и следующие три модели дополняют его описание.

3. *Откровение как внутренний опыт.* Сторонники этого взгляда полагают, что откровение – это внутренний опыт благодати или единения с Богом, опыт непосредственного духовного восприятия Бога. Некоторые из них говорят, что этот опыт не обязательно связан с Христом, а другие стоят на том, что откровение просто возвышает нас над рутинным опытом морали и религиозной жизни. Я утверждаю, что христианское откровение должно осуществляться при участии Христа и что существует фундаментальный разрыв между естественным опытом и сверхъестественным откровением. Итак, в то время как точки зрения некоторых сторонников взгляда на откровение как на внутренний опыт противоречат позиции приверженцев евангельского христианства, мы все-таки можем извлечь пользу из этой дискуссии: она напоминает нам о том, что откровение имеет не только объективный смысл (первая и вторая модель), но и субъективный – объективное содержание откровения должно быть персонально воспринято верующим благодаря содействию Святого Духа.

4. *Откровение как диалектическое присутствие.* Приверженцы этой точки зрения полагают, что Бог непознаваем ни в природе, ни в истории, ни путем прямого восприятия, ни с помощью позитивной проповеди. Бог полностью трансцендентен. Он открывается человеку в Слове, и лишь верующий распознает Его. Слово Бога одновременно открывает и скрывает Его. Как Иисус не был признан современниками Богом, так и Слово Бога по сути своей не может быть воспринято без участия Божьей благодати. Эта точка зрения неоправданно су-

<sup>20</sup> Имеются в виду ветхозаветные Книга Иова, Притчи Соломона и Книга Екклесиаста. – Примеч. пер



жает сферу объективного откровения, но в ней есть предупреждение евангельским христианам: неотъемлемая часть откровения – освещение Слова; если мы забываем об этом, появляется искушение «приручения божества».

5. *Откровение как новое сознание.* Сторонники этого взгляда считают, что в четырех предыдущих точках зрения слишком много индивидуализма и отстраненности. Они утверждают, что откровение – это пробуждение сознания и сдвиг перспективы, призывающий всех объединиться в борьбе за социальное освобождение. Откровение описывает события, пробуждающие воображение и призывающие пересмотреть наш опыт. Спасительная истина призывает к действию и не имеет конкретного содержания. Приверженцы евангельской веры настаивают на том, что откровение имеет содержание, но готовы согласиться: освещение Святым Духом письменного откровения Писания пробуждает новое сознание. Новое сознание призывает позаботиться не только о собственном спасении, но и о материальном и социальном благополучии других людей.

Зачем я привел здесь пять даллесовских моделей откровения? Можно спорить об их противоречивости – некоторые описывают откровение как завершенное знание, другие – как процесс познания. Адепты первой точки зрения настаивают на том, что откровение – это позитивное знание, сторонники другой заявляют, что откровение хотя и включает в себя позитивное знание, но превосходит его. Моя точка зрения – откровение многомерно. Оно должно быть таковым, если это манифест триединого Бога, нескончаемого источника всего бытия и всей красоты. Бог объемлет всю сущность, и разумно предположить, что Его свидетельство о Себе включает все измерения реального мира.

Хотя каждая из этих моделей в отдельности несовершенна, все вместе они вносят вклад в понимание многомерного феномена, описываемого словом «откровение». Как и любое знание о Боге, откровение искажается, если его рассматривают только в одной перспективе. Откровение Бога не может иметь меньше измерений, чем великие исторические события, которые мы наблюдаем в пространстве и времени. А как они сложны и многомерны! Даже те идеи, которые мы тщательно выбрали из всех пяти моделей откровения, далеки от исчерпывающего описания значения Божьего откровения. Они лишь приоткрывают нам множество значений слова «откровение». Стало понятно, что при изучении других религий мы должны быть готовы к тому, что откровение можно найти различными путями.

### **Толкование откровения**

Если откровение и сущность истины откровения так трудно поддаются определению, следует полагать, что толкование откровения также непросто. Сначала я кратко опишу источники и метод толкования. Я уже высказал предположение, что Писание является основным свидетельством истинной сущности триединого Бога, но наш разум и наши традиции – неотъемлемые компоненты процесса толкования Писания. Габриэль Факр предложил нам удобный способ соотнесения этих методов толкования. Писание, заявил он, должно быть главным авторитетом, церковная традиция и проповедь – воспроизводиться в пасторских обязанностях, а общечеловеческий опыт (который невозможно отделить от здравого смысла) – служить контекстом толкования откровения. Другими словами, по Факру, Христос – центр веры, Евангелие – сущность, а традиция – путь к их истолкованию. В таком случае, по его словам, верующий видит мир, освещенный присутствием Духа.

Можно долго говорить об этом методе, но я буду обсуждать только два момента.

Во-первых, к рассмотрению великого вопроса о божественном откровении нужно подходить со смирением. Столетия тому назад Псевдодионисий сказал, что человеческая речь отрывочна и слаба. Своими косноязычными словами мы пытаемся описать то, что в принципе неопишимо. Мы можем говорить об истине, используя рациональные слова, но мы должны признать, что все, сказанное нами о Боге, носит неполный и искаженный характер, ибо мы пытаемся использовать ограниченный язык для описания бесконечной сущности. Поэтому, по словам Кьеркегора, наш разговор о Боге имеет комический характер и мы, получившие от Него частицу благодати, должны это признать. Довольно нелепо, учитывая

наше несовершенство, излагать абсолютные монументальные истины, касающиеся Бога, ибо «Он не просто бесконечно превосходит все сотворенное, но Он руководит всем сущим; Он – основа и источник всего сущего и всей красоты; все исходит прямо от Него и от Него же абсолютно зависит; от Него, и через Него, и к Нему стремится все сущее и совершенное; Его сущность и красота – вершина и источник всего сущего и прекрасного в большей степени, чем солнце – основа и источник света в ясный день». Конечно, одним из величайших благодатных чудес стало то, что Он удостоил нас откровением о Себе. Но даже после того как мы благодарно приняли это изумительное чудо, в дальнейшем мы должны со смирением осознать, что наше толкование откровения непременно будет искажено из-за нашей греховности и ограниченности.

Во-вторых, мы рассмотрим сформулированный в период Реформации принцип, согласно которому Писание само себя истолковывает. Или, другими словами, Писание – это единое целое, данное Церкви Духом Божиим, а не учеными, которые дискутируют, используя историко-критический метод, в то время как мы с замиранием сердца прислушиваемся к их дискуссии, пытаясь понять, во что же нам верить. Я вовсе не хочу доказать, что ученые ничего не могут сказать о Библии, но мы должны прислушиваться к их замечаниям критически, понимая, что их суждения о Библии, выдаваемые за объективные критические замечания, зачастую оказываются такими же предрассудками, как и самые пристрастные комментарии фундаменталистов. Поэтому сочтем за благо следовать совету английских реформаторов, которые предостерегали: «Не следует толковать отрывки из Писания так, чтобы они вступали в противоречие друг с другом». Письменное откровение Бога – это, несомненно, единое целое, мы не можем изъять из него часть, не рискуя нарушить гармонию целого.

Но толкование откровения – это нечто гораздо большее, чем просто чтение, осознание и соотнесение между собой отдельных частей Писания. Необходимо владеть тем, что я называю просветлением от Духа Святого. Это божественное влияние на разум и сердце принявшего благодать, подтверждающее реальность сверхъестественного. Это то, что помогло Петру признать в Иисусе Христа: «...Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах...» (Мф. 16:17). Это то, что открыло истину и реальность Евангелия Павлу: «...Я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (Гал. 1:12). Он молился за ефесян, «чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых...» (Еф. 1:17–18). Многие не просвещенные Святым Духом не понимают Евангелия: бездуховный человек «не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. <...> ...Для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого» (1 Кор. 2:14; 2 Кор. 4:4). Это божественное влияние – источник веры для верующих: «...Потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор. 4:6).

Об этом божественном озарении Кальвин говорил: «скреплено печатью Святого Духа»; это необходимо каждому стремящемуся разглядеть истину Писания. И Жан Кальвин, и Джонатан Эдвардс утверждали, что, не возродившись, руководствуясь лишь аргументами разума, человек не может воспринять Библию как Слово Божье. Они соглашались друг с другом в том, что сама Библия – это лучшее доказательство божественного происхождения Писания, но сила ее «самоутверждения» открывается только благодаря действию Святого Духа. Согласно Эдвардсу,

Непросвещенный человек действительно может поверить разумом тем рас-  
сказам Писания, которые выглядят правдоподобно. Но вера, посредством кото-  
рой человек убеждается в истинности Слова Бога, возникает, когда он видит  
скрытые в Писании божественные знаки. Он видит всемогущество Бога, и образ

Бога в Писании подталкивает разум и заставляет подчиниться Богу и принять Его как Бога истинного. Знаки божественного величия видны в Слове, и знаки божественной мудрости и божественной святости, очевидные признаки божественной благодати, указывают на то, что Слово Божие происходит от божественного величия, и мудрости, и святости, и благодати.

Если просветление Духом необходимо для того, чтобы показать, что Библия – это Слово Божие, то оно столь же необходимо для правильного толкования откровения. Основная часть толкования – это попытка открыть глаза верующим на потустороннюю реальность, на которую указывает Писание.

Таким образом, простого чтения явно недостаточно, даже если человек верит в то, что Библия – это божественное откровение. Эдвардс говорил, что слова сами по себе не открывают божественной реальности. Они лишь доносят до разума идеи, содержащиеся в Слове, но проводником того, что Эдвардс назвал «чувством сердца», может быть только Дух. Только Дух может пролить свет на божественную реальность.

Недостаточно понять и принять разумом истину искупления Христова. Нужно увидеть красоту Бога во Христе, что для Эдвардса означало субъективное понимание и признание Божьей любви, проявившейся в страданиях и воплощении Его Сына. «Бог – это Бог, Он отличается от всего сотворенного Им и все превосходит Своей божественной красотой, которая бесконечно отлична от всякой другой красоты» – такое признание возможно только благодаря просветлению от Духа Святого.

Это прозрение божественной красоты открывает истину и реальность божественной сущности. Для Эдвардса оно подобно разнице между «мне известно» и «я знаю это». Нам известен Уильям Джефферсон Клинтон по многочисленным статьям в газетах и журналах и по телевизионным программам. Прочитав статьи и посмотрев телевизионные программы, мы можем сказать, что нам известно кое-что о Клинтоне, и мы верим, что это так. Но если мы действительно встретимся с Клинтоном и проведем несколько часов в обществе этого человека, мы сможем сказать: «Мы лично знаем этого человека». Это приблизительное определение различия, выявленного Эдвардсом между верой в божественное и убежденностью в его реальности. Сам Эдвардс использовал такую аналогию: как узнать, что мед сладок? Пока мы не пробовали мед, мы просто верим в то, что он сладок, потому что нам это известно. Но когда мы впервые пробуем мед, мы убеждаемся в том, что мед сладок и это реально.

Эдвардс настаивал на том, что без прозрения этой божественной красоты, приходящего благодаря просветлению Духом Святым, мы не можем получить истинного откровения: «Пока мы не видим этого, мы не видим ничего. <...> Это красота Божества... без которой Господь (если бы это было возможно) был бы бесконечным злом; без которой нам лучше было бы не родиться на свет; без которой лучше бы не быть творению».

Если Эдвардс прав (а я думаю, что это именно так), то под вопросом не только достаточность природного откровения, но также и откровения письменного. Ни то, ни другое не является полным откровением, необходимым для того, чтобы мы могли убедиться в реальности триединого Бога. Письменное откровение дает нам рациональное знание, а духовное откровение наделяет это рациональное знание всей полнотой смысла красоты Бога во Христе. Вот поэтому, говорил Эдвардс, дьявол, зная о существовании Христа, все-таки ведет себя по-дьявольски. Поэтому, заключал он, человек может не получить благодати, несмотря на то, что он знает о Боге, Троице и спасении в Иисусе Христе. Без просветления от Духа знание о Христе, полученное благодаря откровению, не гарантирует спасения.

Вот поэтому я считаю, что у Эдвардса лучше, чем у Барта, сбалансированы субъективный и объективный аспекты откровения. Барт справедливо подчеркивал важность субъективного аспекта, протестуя против сухой, стерильной ортодоксии, для которой достаточно разумного принятия христианской доктрины. Швейцарский теолог совершенно правильно обращал внимание на постоянное действие Святого Духа: благодать дается скорее при по-

средничестве Духа, чем при чтении Книги и изучении канона, завершено около двух тысячелетий назад. Но Барт придавал второстепенное значение богодуховности Писания и недооценивал значение присутствия Духа при написании Библии и формировании библейского канона. А Эдвардсу удалось высветить и деятельность Духа по созданию авторитетного Писания, и действие Духа в Церкви: Дух открывает пастве глаза на реальность описанного в Библии духовного мира и приглашает всех принять участие в духовной работе.

Поскольку оба аспекта откровения одинаково важны, сохраняется возможность его ошибочного толкования – особенно теми, кто, получив объективное откровение, не получил просветления от Духа Святого. Теологически это означает, что Бог свободен как открыться, так и скрыть Себя даже в откровении. Откровение не попирает ни человеческой, ни божественной свободы.

Мысль о том, что Бог может остаться сокрытым даже в откровении, основана на библейских свидетельствах. Бог не показывается даже получающим откровение и сохраняет некоторые вещи в тайне, срывая завесу с других (см. Ис. 45:15; Втор. 29:29). Тысячи людей увидели Иисуса в человеческом образе, убедились в Его божественном могуществе во время Его короткого пребывания в этом мире, но Его истинная сущность осталась сокрытой от большинства (см. Мф. 11:25–27). И даже глаза его учеников «были удержаны» по дороге в Еммаус (см. Лк. 24:16). Эта божественная свобода согласуется с библейским акцентом на всевластии Бога, что означает Его полное господство во всей истории, включая Его свидетельство о Себе человеческим созданиям (см. Еф. 1:11; 2 Кор. 6:18). За этим скрыт подтекст, который мы будем обсуждать в четвертой главе, – откровение может существовать в религии в частично явном или даже полностью неявном виде. Христиане могут увидеть подобное истолкование откровения в тех случаях, когда представления верующих были искажены полностью, что противоречило целям Духа Святого, через которого было получено это откровение. Примером могут служить толкования ранней Церковью пророчеств Торы, которые ясно указывают на Иисуса как Мессию. Большинство иудеев, читающих эти отрывки, либо верят в то, что пророчества указывают не на Иисуса, а на кого-то другого (если они признают эти пророчества мессианскими, а это не всегда так), либо считают, что в них говорится обо всем народе Израиля.

И наконец, самым важным критерием толкования является критерий христологический. Как указал Кларк Пиннок, то, что сказано Духом, не может противоречить сказанному Христом, потому что мы знаем, что роль Духа – прославить Христа и показать нам Бога во Христе (см. Ин. 14:26; 16:13–14; 1 Ин. 4:2–3).

Д'Коста добавляет, что, поскольку Троица имманентно целесообразна, мы не можем открыть ничего противоречащего нашим знаниям, полученным благодаря Сыну – второй ипостаси Троицы. Поэтому мы можем быть уверены, что в Боге мы не найдем четвертую или пятую ипостась. Аллах или Брахман, например, должен вписаться в концепцию триединого Бога. Мы можем получить намек на то, что в самой Троице кроется много неизведанного, но это прозрение раскроет тайну, уже существующую в данном нам откровении, то есть это не будет новым откровением, полученным помимо Израиля и Иисуса. Это не означает, что Бог непознаваем вне Христа, однако откровение Бога во Христе является определяющим для человеческого знания о Боге.

Следовательно, Иисус Христос стирает в нашей памяти все прежние представления о Боге. Бог полностью открылся во Христе, но наше понимание откровения далеко не полно. Возможно, когда-нибудь мы поймем его гораздо полнее, поскольку «все, что имеет Отец», принадлежит Иисусу (см. Ин. 16:15), сфера действия Святого Духа по прояснению откровения – вся вселенная. И все же откровение – окончательное свидетельство Бога о Себе, и поэтому оно – великий стандарт, мерило, которым следует измерять все другие учения о Боге.

## ГЛАВА 3

**БИБЛЕЙСКИЕ ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ**

Теперь, когда мы в основном ответили на вопрос, что такое откровение, мы подробно рассмотрим в этой главе библейские свидетельства о существовании откровения вне иудео-христианской традиции. Мы увидим, что в Библии содержатся намеки и предположения о том, что Бог свидетельствовал о Себе язычникам. Вначале необходимо сделать три замечания. Во-первых, откровение (это обсуждалось в предыдущей главе) может выглядеть не только как доктрина или историческое событие, но и как внутренний опыт или новое сознание<sup>21</sup>.

Во-вторых, свидетельство не является доказательством: так же, как многие христианские учения до сих пор обсуждаются Церковью, например предопределение, роль женщин, церковное управление, дары Святого Духа, так и в Писании содержатся примеры и комментарии, весьма неявно указывающие на определенные доктрины. По всем этим спорным вопросам существуют по меньшей мере два различных мнения, которых придерживаются христианские мыслители, с большей или меньшей убедительностью подтверждающие свою позицию библейскими свидетельствами. Я думаю, что при таком подходе в Писании достаточно намек или предположения, чтобы исследователь мог сказать, что он нашел библейские свидетельства существования откровения Бога в неиудейских религиях и вне христианской Церкви. Это не вполне ясное и вовсе не исчерпывающее доказательство, но его достаточно для того, чтобы заявить: присутствие откровения в других религиях Библия считает правдоподобным.

В-третьих, говоря о том, что язычники знают Бога, я не имею в виду спасительное знание. Вопрос о спасении приверженцев других религий не рассматривается в этой книге. Я просто имею в виду, что в Писании есть свидетельства того, что Бог открыл некоторые аспекты Своей сущности и действий людям, которые не были ни иудеями, ни христианами. Это знание могло привести, а могло и не привести к спасению. Традиционное различие общего и особого откровения показало, что многие люди могут, зная о Боге, не получить спасения. В Писании также есть указания на случаи, когда народ Божий получает знание о Боге от язычников.

**Бог хочет, чтобы язычники знали Его**

В Ветхом Завете постоянно повторяется, что Яхве хочет, чтобы весь мир узнал, что Он – Господь. Эта тема доминирует в истории Исхода, когда Яхве, выводя Свой народ из Земли Египетской, показывает Свою славу всем – в особенности египтянам. Другими словами, Он намеревался открыться в виде Спасителя не только евреям, но и их угнетателям: «...Я ожесточу сердце фараона, и он погонится за ними, и покажу славу Мою на фараоне и всем войске его; и познают Египтяне, что я Господь» (Исх. 14:4; ср. со ст. 18). Следовательно, величайшим актом спасения людей дохристианской веры Бог хотел не только спасти евреев, но и открыть язычникам Свою сущность.

Эта тема вновь и вновь звучит в пророчествах, особенно в Книгах Исайи и Иезекииля. В 37-й главе Книги Исайи царь Езекия молит Яхве спасти Иудею от захвата ассирийским царем Сеннахиримом: «И ныне, Господи, Боже наш, спаси нас от руки его; и узнают все царства земли, что Ты, Господи, Бог один» (Ис. 37:20). Езекия предполагает желание Бога, чтобы все царства земли узнали о Нем или по крайней мере признали Его всевластие, и надеется, что в ответ на его молитву Бог исполнит Свою волю. Далее Исаяя пророчествует о наступлении времени, когда все народы увидят Господа во славе и Отрок Господень принесет справедливость и станет «светом народов» (см. Ис. 40:5; 42:1; 49:6). Господь накажет притеснителей Божьего народа, и «вся плоть» узнает, что Господь, Сильный Иаковлев, – Спаситель и Искупитель (см.

<sup>21</sup> Разумеется, внутренний опыт или новое сознание рано или поздно формулируется как доктрина.

Ис. 49:26). И Исайя, и Иеремия провозглашают, что все народы придут к свету Иерусалима и соберутся пред Престолом Господа (см. Ис. 60:3; 66:18-19; Иер. 1:5; 3:17).

Иезекииль говорил подробнее об отношении Господа к другим народам. Вообще, заявлял он, Бог не хочет, чтобы имя Его «хулилось перед народами»; Он хочет провозгласить Свою святость пред народами, чтобы «вся плоть» знала, что Он – Господь (см. Иез. 20:9, 14, 22, 41; 21:5). Более того, Он прямо заявляет, что через наказание Его народы узнают, что Он – один Господь, и Он называет эти народы: аммонитяне, моавиты, филистимляне, население Тира и Сидона и египтяне (см. Иез. 25:5, 11, 17; 26:6; 28:23; 29:6, 8, 16; 30:19, 26; 32:15). Бог говорит Гогу, князю и полководцу земли Магог, что Он использует его для нападения на Израиль, «чтобы народы узнали Меня, когда Я над тобою, Гог, явлю святость Мою пред глазами их» (Иез. 38:16). В той же главе Бог добавляет, что Он намерен истребить и Гога: «...И покажу мое величие и святость Мою, и явлю Себя пред глазами многих народов, и узнают, что Я Господь» (Иез. 38:23).

Эти отрывки из Ветхого Завета указывают на то, что история искупления в Ветхом Завете – это не просто рассказ о том, как Бог наставлял Свой народ в Израиле. Конечно, он повествует и об этом, но это наставление происходит не без участия народов, живущих вокруг Израиля. Бог открывается и этим людям. В своей книге я не рассматриваю вопрос, зачем Он это делает, какое отношение это имеет к спасению Израиля и означает ли это откровение возможность спасения для народов, живших за пределами Израиля. И все же совершенно ясно, что Бог не только покровительствует и спасает еврейский народ, но хочет, чтобы Его сущность и славу знали язычники, живущие на древнем Ближнем Востоке. Это означает, что по крайней мере некоторые язычники вне Израиля узнали кое-что об истинном Боге благодаря тому, что Он сделал в -Израиле, и через Израиль.

В Новом Завете содержатся намеки на то, что Бог свидетельствует о Себе мужчинам и женщинам вне сферы христианского откровения. В предыдущей главе я отмечал, что в Послании к Римлянам (1-2) и других библейских текстах имеются указания на существование общего откровения в природе и человеческом сознании. В Деяниях (14:17) утверждается, что Бог свидетельствует о Себе даруемой благодатью: «...Не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищу и веселием сердца наши». Бог в Писании открывает Себя не только путями, связанными с историей Израиля или Христа.

Он выбирает разные пути сообщения откровения, берущие начало в Его желании открыться людям, которые даже не слышали об откровении в Израиле или о Христе.

### **Знание Бога вне иудео-христианской традиции**

Если в Писании сказано, что Бог желает, чтобы все народы знали Его, это означает, что люди, не принадлежащие к иудейской и христианской Церквам<sup>22</sup>, действительно знали Его – по крайней мере некоторые аспекты Его Личности и характера. Например, в ранних библейских рассказах есть замечательная история о Мелхиседеке, ханаанском царе и священнике, который знал истинного Бога, не получив откровения, данного Аврааму (см. Быт. 14:17–24). Мелхиседек, которого в Книге Бытие называют царем Салимским (в псалме 75:3 Салим отождествляется с Иерусалимом), вынес хлеб и вино Аврааму, возвращавшемуся после победы над Кедорлаомером и его союзниками. Мелхиседек, сказано в тексте, был священником Эль Элиона (буквально переводится как Бог Всевышний), ханаанского божества, которое в данном контексте отождествляется с Богом Авраама.

Мелхиседек благословил Авраама от Эль Элиона – Владыки неба и земли (см. Быт. 14:19). Затем Мелхиседек восславил Эль Элиона и сказал, что именно он предал врагов Авраама в руки его (ст. 20). Вслед за тем Авраам отдал Мелхиседеку десятину. Когда другой

<sup>22</sup> Следуя обычаю, сложившемуся в традиции Реформации, я рассматриваю древний Израиль как Божью Церковь. Кальвин и его последователи учили, что Бог заключил один союз со Своими людьми, начавшийся с Израиля и продолжившийся в христианстве.

герой этой истории, царь Содомский, предложил Аврааму взять имущество побежденной армии, Авраам удивительным образом отказался, сказав, что он поклялся Господу (Яхве), Богу Всевышнему (Эль Элиону), Владыке неба и земли, что «даже нитки и ремня от обуви не возьму из всего твоего, чтобы ты не сказал: я обогатил Аврама» (см. ст. 21–23).

Заметьте, в этих словах Авраам два раза отождествил Яхве с Эль Элионом. Он соединил два имени, указывая на одного Бога, и применил к Яхве Мелхиседеково описание Эль Элиона – Владыка неба и земли. Клаус Вестерманн доказывает, что и принятие Авраамом Мелхиседекова благословения, и десятина, выплаченная им ханаанскому священнику, означают, что Авраам признал законность Мелхиседекова служения и священства.

Таким образом, Мелхиседек молился Богу истинному, называя Его именем ханаанского божества. Другими словами, Мелхиседек знал Бога истинного, несмотря на то, что не получил откровения, данного евреям. Это не означает, что вера Мелхиседека в Бога тождественна вере Авраамовой, и, разумеется, не означает, что вся ханаанская вера в Эль Элиона – это вера в Бога истинного. Но все-таки в тексте присутствует мысль о том, что Мелхиседек знал о Боге, свидетельствовавшем о Себе как о Святом Боге Израиля. Это означает, что истинное знание о Боге Мелхиседек получил, не имея доступа к откровению, данному племени Авраама.

Ветхий Завет полон упоминаний о язычниках, кое-что знавших о Боге истинном. Например, после нашествия мошек (третьей казни египетской) волхвы фараона сказали ему: «...Это перст Божий» (Исх. 8:19). Это не означает, что они знали о Боге Спасителе, но текст ясно указывает на то, что они понимали, что именно Он, а не кто-либо другой насылет на Египет казни. Хотя Новый Завет обличает ошибки Валаама (см. 2 Пет. 2:15; Иуд. 11), Ветхий Завет свидетельствует, что Валаам делал точные пророчества о будущем Израиля – возможно, он был вдохновлен Святым Духом (см. Числ. 24). Раав, ханаанская блудница, признала, что Бог израильтян – Бог истинный, и стала примером веры для еврейских христиан новозаветных времен (см. Иис. Н. 2:10–11; Евр. 11:31). Хирам, царь Тирский, в письме, присланном Соломону, пишет: «...Благословен Господь, Бог Израилев, создавший небо и землю...» (2 Пар. 2:12). Упоминаются и другие люди, которые, не будучи иудеями, знали и иногда «общались» с Богом истинным – это Авель, Енох, Ной, Иов, Авимелех, Иофор, Руфь, Нееман и царица Савская.

В Ветхом Завете красной нитью проходит тема признания иностранными властителями всемогущества Бога Израиля. Например, фараон неоднократно признает, что он согрешил против Яхве (см. Исх. 9:27; 10:16). После исцеления Нееман также вынужден признать, что «на всей земле нет Бога, как только у Израиля...» (4 Цар. 5:15). Подобное признание сделал Навуходоносор после того, как Даниил истолковал его сновидение, и еще раз после того, как Седрах, Мисах и Авденаго вышли невредимыми из раскаленной печи. И снова признал он всемогущество Бога Израиля, когда к нему после умопомешательства возвратился разум (см. Дан. 2:46–47; 3:28–29; 4:34–37). Когда Даниил спасся от львов, Дарий написал «всем народам, племенам и языкам, живущим по всей земле», чтобы они трепетали пред Богом Данииловым, «потому что Он есть Бог живой и присносуший, и царство Его несокруσιμο, и владычество Его бесконечно. Он избавляет и спасает, и совершает чудеса и знамения на небе и на земле; Он избавил Даниила от силы львов» (Дан. 6:25–37).

Можно сказать, что частично это знание Бога пришло к язычникам благодаря их встрече с Яхве, Богом Израиля, поэтому мы не можем сказать, что это знание получено вне иудейской религии. Но, как и в общем откровении, мы видим, что получение знания о Боге истинном возможно и помимо особого откровения. Многие из этих людей – фараоновы волхвы, Валаам – так никогда и не пришли к пониманию Яхве как Спасителя, и все же кое-что о Боге истинном они знали. Их знание не было получено ни в общем откровении, поскольку оно не было дано всем, ни в особом откровении, поскольку, как правило, оно не указывало путь к спасению<sup>23</sup>. Но это истинное знание истинного Бога было передано Богом непосредственно или через демонстрацию Божьей воли.

<sup>23</sup> Хотя для Раав, например, это знание могло быть спасительным.

Новый Завет содержит одно загадочное замечание. Иоанн говорит, что второе лицо Троицы дает знание о Боге язычникам и нехристианам: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1:4). Если Христос дал свет всем «человекам», тогда, разумеется, этот свет – знание Бога, которым они обладают. Далее Иоанн провозглашает, что истинное просвещение, доступное всем, включая язычников, идет от Христа: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9).

Это означает, что Христос дал истинное знание Бога Эпимениду и Арату, поэтам, жившим в VI и III веках до нашей эры. Этих поэтов одобрительно цитировал Павел, выступая в Афинах: «...Ибо мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: „мы Его и род"» (Деян. 17:28). Отсюда ясно, что для Павла и Луки эти мирские поэты были носителями частицы религиозной истины. Они знали кое-что об истинном Боге, и, согласно Иоанну, это знание было передано Эпимениду и Арату Христом.

### **Народ Божий черпает знание о Боге вне иудейской и христианской Церкви**

Мы видели, что Бог хочет, чтобы Его знали язычники и нехристиане, и действительно, некоторым из них кое-что известно о Его сущности и характере. Некоторые получили это знание независимо от Израиля и Церкви, в то время как другие увидели Бога в Его действиях, связанных с Израилем. Два греческих поэта обладали частицей знания о Боге истинном, но нет и намека на то, что они были близки к иудейской традиции. Возможно, эти отдельные личности и не знали о Боге как о Спасителе, но их знание было истинным (до некоторой степени) – они знали крупицу истины о сущности Яхве. В последнем разделе этой главы я попытаюсь доказать, что некоторые представители народа Божьего, по свидетельству Библии, учились у язычников, и это помогало им лучше понять откровение Господа, данное иудейской и христианской Церквям.

Религия патриархов принималась всеми жителями древнего Ближнего Востока. Фактически «в мировоззрении патриархов и их родов не было ничего такого, что разделяло бы их с культурой древнего Ближнего Востока того времени». Само по себе это не является доказательством заимствования патриархами религиозных идей у своих языческих соседей, но есть свидетельства того, что Бог использовал языческое окружение в качестве фона, на котором Он учил Свой народ истинной вере.

Например, в громоздких политеистических системах мироздания античного мира высшие божества, которых почитали и которым молились отдельные народы и целые государства, тем не менее «почти не имели контакта с простыми людьми». В начале II тысячелетия до нашей эры в Месопотамии простые люди стали обращаться к низшим божествам, которые считались «личными богами», заботящимися об отдельных личностях и семьях. Никто не молился исключительно «личным богам», но большая часть семейной или личной молитвы была обращена непосредственно к ним. Некоторые ученые полагают, что обращение Авраама к Яхве произошло именно в этом контексте – «Авраам, возможно, полагал, что Яхве – его личное божество, пожелавшее стать его небесным покровителем». Я не утверждаю, что Яхве принял все свойства «личного бога», но настаиваю: религиозный менталитет Авраама помог ему понять Яхве, и Яхве, в свою очередь, смог адаптироваться к этому пониманию, чтобы передавать Аврааму истинные знания о Себе.

Дымящаяся печь и огонь из 15-й главы Книги Бытие и практика обрезания – другие примеры из патриархального периода. Уже в месопотамских ритуалах использовались священные факелы и курильницы при обрядах инициации и очищения; факелы и печи символизировали божеств. Широко практиковалось обрезание на древнем Ближнем Востоке в обрядах, посвященных инициации, плодородию и заключению брака. И опять Бог пользуется существующей религиозной практикой для того, чтобы преподать людям новые религиозные знания о Себе и Своих отношениях со Своим народом. В языческих верованиях и практиках были символы, которые Бог использовал для обучения людей новым истинам, трансформируя старые верования и практики. И все же факт остается фактом – Божий народ по-



лучал знания об истинном Боге от народов, которым не было дано наиболее полное (на то время) откровение об этом Боге.

Даже имена Божьи в Библии свидетельствуют о влиянии язычников на формирование представлений об истинном Боге. Иудеи, называя Бога, использовали семитское слово Эль, заимствованное, вероятно, от хананеян, а авторы Нового Завета использовали греческий термин *theos*. Согласно Санхониатону Беритскому, автору истории Финикии (VI в. до н. э.), Эль – это свирепое воинственное божество, в основном не похожее на Яхве, но, как и Яхве, являющееся богом сражений. Эллинистический *theos* часто представлялся в различных мифах как единое божество под многими именами или безликий Единый вне всей мифологии. Новозаветный *theos*, обладающий многими атрибутами, в противоположность своему эллинистическому тезке, еще и Личность, но в Нем также видят основу и силу, существующую вне всего сотворенного. Я настаиваю на том, что, заимствуя слово и наделяя его новым значением, мы не можем совершенно освободиться от его значения в прежнем контексте. Для христианина, верящего в то, что создание Писания происходило при участии Святого Духа, это неудивительно и согласуется с теологической доктриной. Это просто означает, что Бог использует все средства, доступные библейским авторам, чтобы открыть разные стороны Своего бытия и Своих замыслов.

Теперь должно быть понятно, что библейские авторы не всегда были озабочены религиозными воззрениями и моральным обликом тех, у кого они учились. Валаам произносил правдивые пророчества о будущем Израиля, несмотря на то что оставался символом алчности и идолопоклонства. Нехао, царь египетский, также не был образцом нравственности и религиозной добродетели. И все же, свидетельствует Библия, Бог говорил устами Нехао и был недоволен, когда Иосия не стал слушать Слово Господа, посланное с языческим царем (см. 2 Пар. 35:20-27).

Существует предположение, что в 103-м псалме автор использовал текст египетского гимна Аменхотепа IV (Эхнато-на, начало XIV в. до н. э.), хотя этому и нет прямого доказательства. Этот гимн возносит хвалу богу Атону, изображаемому в виде солнечного диска, – замечательный пример монотеистического восхваления; то, что он существует в рамках многовековой традиции египетского политеизма, делает его еще более замечательным. Возможно, поэтому после смерти создателя гимна его перестали упоминать. Но вернемся к заметным параллелям со 103-м псалмом. И в том и в другом текстах говорится о Боге, посылающем дождь на высохшую землю, заботящемся о зверях в поле и птицах в небе, о многообразии Божьего промысла, о кораблях и рыбах, плавающих в океане, о людях, получающих от Бога пищу, и обо всей он творенной Им жизни, зависящей от Божьего промысла.

Ученые дискутируют о связи между гимном Атону и 103-м псалмом. Некоторые доказывают, что различия между ними гораздо более существенны, чем сходство. Например, в гимне Атону ночь и львы враждебны людям, а псалмопевец видит в них созданий, зависящих, подобно человеку, от Божьего промысла. Тожественные образы двух стихотворений расположены в различном порядке, а самые живые образы (забота Атона о младенце во чреве матери и о цыпленке в яйце) отсутствуют в иудейском псалме. Другие исследователи доказывают, что оба стихотворения имеют общую основу, и отмечают сходство псалма с другими египетскими гимнами Солнцу и месопотамским гимном Шамашу. Многие полагают, что между этими текстами существует хронологический и культурный мост, то есть что гимн Атону был известен в Израиле в ханаанских, особенно финикийских, переводах и переложениях.

Можно сделать два предположения: либо эти идеи были распространены на древнем Ближнем Востоке и псалмопевец, вдохновленный Святым Духом, использовал их для описания Яхве как Промыслителя, либо это прямое заимствование из египетского гимна. В обоих случаях мы видим, что неиудейские источники повлияли на иудейского автора, красноречиво описывающего Божью заботу о Своих созданиях. В откровении очевидно присутствует этот аспект – Бог использует неиудейские и нехристианские источники, чтобы свидетельствовать о Себе библейским авторам. Как выразился К. Льюис, «возможно, идеи, содержащиеся в рели-

гиозной системе Эхнатона, явились частью египетской "премудрости", которой обучался Моисей. Все истинное, содержащееся в верованиях Эхнатона, пришло к нему, как приходит все истинное ко всем людям, – от Бога. И почему бы Богу не использовать традиции, восходящие к Эхнатону, в качестве средства передачи Моисею знания о Себе?»

Многие ученые полагают, что стихи 22:17–24:22 из ветхозаветной Книги Притчей могут являться другим примером влияния неиудейской традиции. Согласно Джеймсу Д. Данну, «общеизвестно», что этот текст, «вероятнее всего, заимствован» из раннего египетского учения, называемого «учение Аменемопа». Существует «поразительное сходство» и структуры, и самого содержания этих текстов. Они оба состоят из тридцати наставлений и проповедей. Отрывок из вступительной части Книги Притчей появляется в измененной форме в заключительной части «поучения Аменемопа». В проповедях неоднократно используются тождественные образы. Например, Книга Притчей («Не заботься о том, чтобы нажить богатство; оставь такие мысли твои. Устремишь глаза твои на него, и – его уже нет; потому что оно сделает себе крылья и, как орел, улетит к небу») (23:4–5)) содержит параллели с частью 7-й главы «поучения Аменемопа» («Не устремляй свое сердце в погоню за богатствами. <...> Вырастут у богатств твоих крылья, как у гуся, улетят они и скроются в небе»). Р. Б. Скотт говорит, что доказать прямую литературную зависимость между текстом притчи и ранним египетским текстом практически невозможно, но он считает, что писцы в те времена, вероятно, обучались ремеслу, переписывая различные философские сочинения, и если иудейский писец не имел перед глазами раннего египетского текста и не помнил его наизусть, то вполне вероятно, что он писал, обращаясь к общепринятой международной традиции, существовавшей не только среди евреев.

Подобную схему мы встречаем и в Новом Завете. Несколько раз по разным поводам Иисус хвалит языческую веру и убеждает иудеев брать пример с язычников. Он похвалил двух язычников во время Своего пребывания в Назарете, где жители исполнились ярости, когда Иисус заявил о Себе как о слуге Господнем, о котором говорится в последних главах Книги Исаяи (см. Лк. 4:14-30; Ис. 58:6; 61:1-2). «...Не Иосифов ли это сын?» – скептически спрашивали они и требовали, чтобы Он творил чудеса, как в Капернауме (см. Лк. 4:22, 23). Но Иисус ответил: «...Истинно говорю вам: никакой пророк не принимается в своем отечестве. Поистине говорю вам: много вдов было в Израиле во дни Илии, когда заключено было небо три года и шесть месяцев, так что сделался большой голод по всей земле, и ни к одной из них не был послан Илия, а только ко вдове в Сарепту Сидонскую...» (Лк. 4:24–26).

Сарепта была расположена на финикийском побережье на юге Сидона, в самом сердце культа Ваала (см. 3 Цар. 16:31). У женщины оставалась только горсть муки в кадке и немного масла в кувшине, но когда Илия повелел ей сделать опреснок, она пошла выпекать его, поверив обещанию Илии, что Бог чудесным образом приумножит пищу (см. 3 Цар. 17:1 – 16). Конечно, она была в отчаянии, и ей нечего было терять, поскольку горсть муки не спасла бы от голодной смерти ни ее саму, ни ее сына. Но Иисус все равно похвалил ее, потому что она поверила в слова Илии, а эти слова были словами Господа. У нее было не больше оснований для веры, чем у жителей Назарета, но она понимала то, что слышит слово Господа, и поверила в Него.

В другой раз Иисус привел в пример еще одного язычника, сирийского полководца Неемана, который поверил Божьим словам, переданным устами Елисея, о том, что он излечится от проказы, если омоется в Иордане (см. 2 Цар. 5:1 – 14). Иисус сказал: «...Много также было прокаженных в Израиле при пророке Елисее, и ни один из них не очистился, кроме Неемана Сириянина» (Лк. 4:27). Иисус заключил, что язычник Нееман имел больше веры, чем его иудейские современники, и что его иудейским соседям было бы полезно поучиться у него. Из контекста также вытекает, что Иисус противопоставляет смирение Неемана (он сделал то, что сперва показалось ему нелепым) гордыне назаретян. Упоминанием о «слепых» и «измученных» (см. Лк. 4:18) Иисус указал на то, что Его слушатели должны признать свои грехи и просить о помощи. Но в ярости своей они не смирились и выгнали Иисуса из города (см. Лк. 4:28-29).

Читателям Нового Завета известен фрагмент, повествующий о римском сотнике, просившем об исцелении своего слуги (см. Лк. 7:1 – 10). Когда Иисус уже подходил к его дому, римский солдат послал своих друзей сказать Иисусу, чтобы Он не трудился приходить к нему, поскольку он уверен в том, что слово, произнесенное Иисусом, способно исцелить его слугу на расстоянии. Иисус «удивился» такой силе веры и сказал, обращаясь к людям, идущим за Ним: «...Сказываю вам, что и в Израиле не нашел Я такой веры» (Лк. 7:9).

Уже в третий раз Иисус похвалил веру язычника и предложил евреям брать с него пример. Я сделаю следующий шаг: я утверждаю, что авторы Евангелий предложили всем нам, христианам, поучиться у этих язычников.

Не принижая ли я веру римского сотника, называя его язычником, ведь он же уверовал в Иисуса? Да, он признал власть Иисуса. Он, как и Корнилий из Деяний (10:1–2, 22), дружил с богобоязненными евреями, но, как и римский сотник, не был обрезанным иудеем. Сам Иисус поставил его вне иудейского сообщества («...и в Израиле не нашел Я такой веры...»). И все мы знаем из текста, что сотник верил в то, что Иисус может исцелять. Возможно, сотник просто слышал об Иисусе как о чудотворце – на Ближнем Востоке были и другие люди, почитаемые за чудотворцев (см. Деян. 8:9–11). Нет никаких свидетельств того, что сотник знал Иисуса не просто как человека, способного делать удивительные вещи. Мы можем предположить, что, по-видимому, сотник знал об Иисусе немного больше, чем другие язычники из его окружения, – вот поэтому Иисус (а затем и Лука) увещевает нас брать пример с этого неиудея и (пока еще) нехристианина.

По крайней мере три раза Иисус хвалил язычников. Иисус отметил силу веры женщины хананеянки в Евангелии от Матфея (15:21–28)<sup>24</sup>, привел в пример милосердное поведение доброго самарянина и обратил внимание на то, что только один из десяти прокаженных – «иноплеменник» – «возвратился воздать славу Богу» (Лк. 17:18). Во всех трех случаях Иисус похвалил веру людей, не входящих ни в иудейское, ни в христианское сообщество, и предложил Своим слушателям брать пример с этих язычников.

Похоже, что и Петр приобрел некоторый духовный опыт человека, который еще не знаком с Евангелием. Он получил новые и очень существенные знания о Боге, наблюдая действия Бога в доме Корнилия еще до того, как Корнилий услышал об Иисусе. Когда он услышал, что Корнилию явился ангел и приказал послать людей в дом Петра, глаза Петра внезапно раскрылись на отношение Бога к язычникам:

«...Истинно познаю, что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10:34–35).

Подобно римскому сотнику, Корнилий из 7-й главы Евангелия от Луки был одним из тех язычников, о которых Лука говорил несколько раз как о людях, боящихся Бога и молящихся Ему (см. Деян. 13:16, 26; 16:14; 18:7), но не принявших иудаизм. Во всяком случае, до того как Корнилий встретился с ангелом, совершенно по-новому показавшим Петру искупительный промысел Бога, он ничего не слышал об Иисусе. Позже, когда Корнилий услышал проповедь Евангелия и «Дух Святой сошел на всех, слушавших слово», Петр еще глубже понял искупительный промысел Бога (см. Деян. 10:44–48). Но впервые откровение было явлено Корнилию, когда он еще не был христианином (формально он был язычником), а был, в лучшем случае, иудейским прозелитом. Христианин (Петр) учился у человека, еще не получившего Благую весть. И опять, как и в случаях, когда Иисус предлагает брать пример с язычников, представители народа Божьего учатся у последователей других традиций, для того чтобы получить более полное знание собственного откровения. Иисус использовал неиудеев для того, чтобы научить Своих будущих апостолов вере, и Петр узнал в неиудейском мире, от язычников, о миссии Христа.

Свидетельств подобного характера в посланиях Павла гораздо меньше. Теренс Пейдж пишет, что Павел был воспитан в философских традициях своего времени, но был менее, чем другие мыслители (например, Филон), озабочен приведением своих писаний в соответ-

<sup>24</sup> Как и сотник, женщина хананеянка, по-видимому, знала Иисуса только как целителя. Иисус похвалил ее за терпение и смирение в вере.

ствие с современной философией. Он провозгласил, что лишь в Евангелии содержится божественная мудрость (см. 1 Кор. 1:21; 2:6-16; Еф. 1:15–18). Его писания перекликаются с некоторыми стоическими и киническими системами, но совершенно по-другому описывают Божью сущность и человеческую личность. Для стоиков, например, самодостаточность (*autarkes*) личности определяется силой характера, а для Павла основа самодостаточности лежит в уверенности в существовании Бога и Его милосердии. Мужество киников было основано на уверенности в себе и собственной независимости. Павел ничего не боялся, потому что слышал призыв Бога.

С другой стороны, было бы ошибкой предположить, что представления Павла о Боге не были хотя бы частично обусловлены культурной средой, в которой он воспитывался. Бог не мог не использовать культурное окружение и интеллектуальный настрой Павла, чтобы помочь ему осознать вдохновенные озарения. В важном труде «Павел и народные философы» Абрахам Мальхербе доказывал, что учения Павла и Эпиктета в некоторых частях значительно совпадают, потому что оба основаны на общей стоической традиции риторики и доказательства. Фактически Павел воспринял стиль и общие места философии своих современников. Например, он обращается к традиции стоиков и киников, описывая свои сражения с оппонентами в Коринфе.

Сейчас всем понятно, что использование традиционных символов и доказательств в рассуждении о Боге, личности или мире во многом определяет видение Бога, личности и мира. В этом случае трудно усомниться в том, что Бог использует культуру и образование Павла для того, чтобы тот мог осознать Божье откровение. Следовательно, уникальный христианский Павел – *Paulus Christianus* – был в то же время *Paulus hellenisticas* – Павлом эллинистическим. Мальхербе напоминает нам, что, «как и Улисс Теннисона, и эклектические Плутарх и Музоний, мы – лишь часть того, с чем мы когда-то встречались. Таким же был и Павел».

Теперь читатель яснее видит, почему в начале этой главы я говорил, что она содержит лишь свидетельства, но не твердые доказательства. Большинство приведенных мною примеров из Нового Завета заимствовано из речей Иисуса или из проповедей об Иисусе. Эти примеры знаний о Боге взяты из повествований о жизни людей, лишь частично принадлежащих иудео-христианскому сообществу. И все же эти примеры позволяют заключить, что и Иисус, и Павел верили, что христиане могут узнавать о Боге от людей, практически ничего не знающих о Христе.

Некоторые библейские фрагменты свидетельствуют, что мысль о том, что народ Божий может получать от язычников знания, глубже раскрывающие откровение их Бога, не является чужеродной для Библии. В следующей главе я подробно проанализирую эту мысль с теологической точки зрения и в контексте более полного понимания сущности Бога и искупления.

## ГЛАВА 4

## ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ

Существует ли Божье откровение в нехристианских религиях? Простой ответ на этот вопрос отсутствует. Для начала отметим, что прямой непрерывной связи с Христом у этих религий нет. Они не содержат начал и основ, завершением которых является Христос. Возможно, существуют связующие нити между нехристианскими религиями и особым течением в христианстве, сторонники которого полагают, что спасение достигается человеческим усилием, но эту версию христианства отверг сам Христос. Как заметил Лесли Ньюбигин, цели и методы нехристианских религий чужды Христу, поэтому между ними не может существовать прямая непрерывная связь. Они смотрят в разных направлениях, задают разные вопросы и ищут разные пути самореализации в вере. По словам Рудольфа Отто, они вращаются вокруг разных осей. Поэтому человек религиозный не обязательно ближе к Богу, чем человек нерелигиозный. Евангелие – не завершение и не кульминация всех религий в том понимании, что человек может логически продвинуться (в религиозном смысле) от одной из религий ко Христу и Его Церкви.

Между нехристианскими религиями и Христом существует радикальный разрыв: Христос – это Сущий, Который бесконечно качественно отличается от всех других существ и свидетельств Бога. Возможно, в других религиях существуют откровения от Бога, но только в христианстве существует откровение Бога в воплощении Христа из Назарета.

В то же время, настаивает Ньюбигин, объективный наблюдатель должен признать, что реальное свидетельство о Боге существует и в других религиях. Когда Павел оглядывался на свое дохристианское прошлое, он видел, что Бог действовал в его жизни и до его обращения. Новые христиане, обращенные из других религий, чувствуют, что Бог влиял на них и в дни их дохристианских борений. В то время как обращение ко Христу – это действенная и радикальная перемена, обращение (отказ от своего дохристианского прошлого) не зачеркивает участия Бога в этом прошлом. Весь дохристианский духовный опыт новообращенных теперь, когда они знают Христа, осмыслен по-другому, и все же частью этого опыта была подлинная встреча с Богом. Бог не оставлял людей без свидетельства о Себе, когда люди еще не знали Его в откровении в Иисусе Христе.

Некоторые религии также проповедуют путь приближения к Богу, который напоминает то, что христиане называют благодатью. Последователи индуистского движения бхакти и буддизма махаяны верят, что достижение божественного состояния – дар божества. (Кришна – самое популярное индуистское божество, спасающее своей милостью, а Амиитабха Будда – самое известное буддийское божество.) Представление о спасении как о божественном даре очень близко к христианскому пониманию спасения милостью Божьей, но между ними есть и существенные различия. Ни в одной из этих религий с такой ясностью, как в христианстве, не отражена абсолютная святость божественного состояния: дар спасения в буддизме и индуизме дается зачастую необоснованно, в то время как Господь Иисус заплатил за наше спасение бесконечно высокую цену.

Поэтому отношения между дохристианским и христианским духовным опытом неоднозначны (диалектичны, если хотите). Между ними существует и разрыв, и непрерывность. Чтобы выразиться по-другому, скажем, что существует разрыв радикальный, но не абсолютный. Пожалуй, поможет нам понять эти сложные отношения разница между двумя Действиями: представить себе вкус манго – и попробовать манго. До того как я провел год в Техасе, на мексиканской границе в долине Рио Гранде, мне, говорили, что у манго – нежная мякоть и очень сладкий вкус, похожий одновременно на вкус спелого персика и очень спелой сливы. Но когда я действительно попробовал манго, я обнаружил, что его вкус поистине неопишуем, ибо уникален, не похож (абсолютно!) ни на что из того, что я когда-либо пробовал. И все же в

некотором смысле я как бы представлял себе его вкус раньше – по крайней мере он действительно был очень сладким и нежным. Итак, он был одновременно похож и непохож на то, что я представлял себе, – разрыв радикальный, но не абсолютный. Или попробуем привести другой пример (наверное, он будет лучше, потому что в нем действуют люди). Вы знали человека ребенком и узнали его же взрослым. Когда мы знакомимся с ребенком, мы узнаем (кое-что) о его личности. Если мы по какой-то причине не видели этого ребенка тридцать лет и вновь увидели его уже взрослым, мы знакомимся с личностью, совершенно непохожей на ту, которую мы знали тридцать лет назад. Совершенно другой человек и все-таки (почти необъяснимо) тот же самый – разрыв радикальный, но не абсолютный.

Оба этих примера – плохие аналогии, но было бы трудно найти подходящую аналогию для описания того, что не имеет параллели в человеческом опыте: это встреча с живым Богом. Человек, имеющий опыт общения с Богом в различных религиях, понимает условность любых аналогий. И в разговоре о Боге – пока нет однозначного знания Бога – мы обречены говорить только двусмысленным языком. Мы вынуждены прибегать к аналогиям, хотя все наши аналогии несовершенны.

Христианская теология Святого Духа может помочь нам прояснить это несовершенное знание. Любопытно, но в теологии есть вопрос, который веками обсуждался только в секретных дискуссиях профессиональных теологов, – противоречие *filioque*, которое проливает свет на проблему истины в религиях. Это началось, когда Западная Церковь добавила *filioque* («и от Сына») к Никейскому Символу веры (в 589-м, а затем в 1017 году), утверждая, что Дух исходит не только от Отца, но и от Сына. Восточная Церковь протестовала не только потому, что это было демонстрацией политического превосходства (Запад действовал односторонне, игнорируя протесты Востока), но также и потому, что это подчиняло Дух Сыну таким образом, что ограничивало свободу Духа и нарушало гармонию Троицы.

Для *filioque* существуют некоторые библейские основания. Именно Христос излил Святой Дух на Церковь (см. Деян. 2:33), и Христос действительно сказал, что Он пошлет Дух истины (см. Ин. 15:26). Но в этом же стихе сказано, что в то время как Иисус посылает (*peripso*) Дух от Отца, от Отца исходит (*ekporeuetai*) Дух истины. Поэтому и Восток, и Запад могут искать доказательства в библейском тексте, но, как показал Кларк Пиннок, использование понятия *filioque* вызывает вопросы у представителей нехристианских религий. Молящийся может подумать, что «Святой Дух не дарован Отцом Своим созданиям повсеместно, но что это дар, связанный со сферой влияния Сына или даже со сферой влияния Церкви. Может показаться, что Дух присутствует не по всей земле, а только на христианских территориях». Но фактически Дух простирался над творением в самом начале бытия (см. Быт. 1:2), Он дает жизнь всем созданиям (см. Ин. 6:63; Пс. 103:30; Деян. 17:25), витая в воздухе, наполняет мир любовью (см. Иов. 12:10; 33:4) и постоянно присутствует во вселенной (см. Пс. 138:7). Согласно Никейскому Символу веры, Он – «Господь животворящий», что точно выражает присутствие Духа в мире во все времена.

Гавин Д'Коста указывает на то, что учение о Святом Духе позволяет нам осознать значение Христа в истории человечества. Это значит, что мы не можем оторвать наше знание о Боге от истории Иисуса, но понимание этой истории преобразуется в свете того, что мы наблюдаем действие Святого Духа в мировых религиях. Иисус – *totusDeus*, но не *totum Dei*. Он – полностью Бог, но не весь Бог. Отсюда, поскольку Он – норма нашего понимания Бога, все, что мы узнаем о Боге из других источников, должно быть соотнесено с откровением Бога во Христе. Он не является эксклюзивным или абсолютным откровением Бога. Христос – наша норма понимания Бога, но Он – не статичная норма. Норма (нашего понимания Христа) преобразуется и обогащается указующей, открывающей и судящей ролью Святого Духа.

Другими словами, Христос – уникальное откровение Бога, и достигается понимание этого откровения всегда и везде благодаря Святому Духу. Он осуществлял Божий промысел в истории Израиля до Иисуса, открывая Бога, Который должен послать Мессию, и за-

тем помогал понять Самого Мессию. Он продолжает одаривать Церковь озарениями о значении Мессии, и некоторые из этих озарений могут появиться вне народа Израиля и вне христианской Церкви.

К подобным заключениям пришли выдающиеся теологи ранней Церкви. Иустин Мученик писал, что *semina Verbi* (зерна Слова), посаженные во всех человеческих существах, помогли античным языческим авторам «смутно» увидеть духовные реальности. Вследствие этого Христос частично был известен даже Сократу. Климент Александрийский учил, что античные философы испытывали влияние Святого Духа, поэтому лучшие из греков косвенно знали Бога благодаря своему собственному философскому *preparatio euangelii*. Для греков философия была таким же учителем, как Закон для иудеев. Хотя бл. Августин и склонялся к тому, что язычники не попадут в Царство Божие, он все же видел действие Бога везде, где находил истину, даже если она исходила из уст или из-под пера язычников.

Я нашел работу Джонатана Эдвардса, выдающегося американского теолога XVIII века, в которой содержатся идеи, весьма полезные при рассмотрении этого вопроса. Две концепции, подробно разработанные Эдвардсом, имеют отношение к нашему пониманию истины в религиях: это концепция завета и концепция прообразов и их воплощения. Сначала я раскрою понимание Эдвардсом взаимосвязей между двумя библейскими заветами и выявлю эти взаимосвязи, применяя их для рассмотрения других религий. Затем я перейду ко второй концепции.

### Заветы и религии

Жан Кальвин и его последователи отошли от лютеранского биполярного разделения Закона и Евангелия (разделения, которое на поверхностном уровне существует между иудейским Ветхим Заветом и христианским Новым Заветом), предположив, что оба завета – иудейский и христианский – были просто «двумя способами выражения одного и того же Завета». Концепция Эдвардса незначительно отличалась от концепций, разработанных его пуританскими и реформистскими предшественниками, но была одной из наиболее тщательно разработанных им.

Эдвардс продолжил работу Кальвина и его последователей, изображая оба завета (иудейский «Завет дел» и христианский «Завет благодати») как разные, но полностью соотнесенные между собой выражения единого замысла искупления. Он использовал анатомические аналогии, чтобы представить отношение двух заветов. Выявляя различия между «корой» («оболочкой» или «покровной тканью») органа и его «сердцевиной» (центральной частью или «ядром»), он играет на контрастах внешнее–внутреннее, буква–дух. Завет дел – это кора или оболочка, которая покрывает сердцевину – Евангелие или Завет благодати. Первый завет сравним с буквой закона, истинное значение которого выражено косвенно и неявно, а второй можно уподобить духу закона, изъясненному проще и прямее.

Завет дел является внешней оболочкой, содержащей внутреннюю сердцевину благодати, и Бог использует ее, чтобы защитить идею благодати в библейские времена. Эдвардс видел работу той же модели в свое время: подобно тому, как Завет дел был «предложен» Израиллю во «времена невежественности», «точно также в наши дни грешникам предложено признать свои грехи». Грешники сразу вступают в противоречие с требованиями Бога в Завете дел, и лишь пытаясь исполнять эти требования, они осознают свою беспомощность и потребность в благодати. Вследствие этого история заветов в промысле искупления воспроизводится в психологии религиозной личности, приходящей к вере.

Эдвардс верил в то, что эта модель – замысел, а не случайность. Божий путь – использование завесы, охраняющей жемчужины Евангелия от вытаптывания их нечестивыми свиньями. Оболочка из Завета дел – средство для приведения избранных к сердцевине, позволяющее укрыть внутреннюю тайну от праздных мирских людей, которые не заслужили права увидеть ее. Бог использует оболочку, чтобы ослепить умы гордых и предоставить им повод убедиться в их мнимой праведности.

Это один из способов объяснить, почему в Ветхом Завете благая весть открывается редко и несовершенно, а проявляется полностью и прямо в Новом Завете. Народ Божий старой диспенсации<sup>25</sup> «не мог вынести» прямого откровения Завета благодати, потому что не был убежден в своей неспособности установить «собственную» справедливость, точно также, как грешники времен Эдвардса не осознавали своей греховности и не могли принять Завета благодати.

Потому в Завете дел и появились Десять заповедей, чтобы дать понять израильтянам, что они не способны следовать им. И все же заповеди приоткрыли, хотя и косвенно, Завет благодати, поскольку их истинное значение – установление Завета благодати. Согласно Эдвардсу, это очевидно из внутренних указаний. Во-первых, они названы «скрижали завета», что предполагает Божье намерение избрать Израиль. Бог «заключил брак» с Израилем и в одностороннем порядке составил договор, который регулировал эти взаимоотношения. Далее, писал Эдвардс, преамбула означает, что Бог стал истинным Богом израильтян и Искупителем до того, как они продемонстрировали готовность подчиняться. Итак, заповеди – это инструкции о том, как проложить путь к небесному супругу, как верить в Него, это условия, которые необходимо исполнить уже после заключения брака. Эдвардс утверждал, что в древнем мире Бог был не только объектом благоговения и ритуального почитания, но также (и «особенно») объектом веры и источником защиты и спасения.

Кроме того, Эдвардс указал, что Бог в своих Десяти заповедях объявил, что Он творит милость тысячам (во второй заповеди), и приказал, чтобы Декалог хранился в находящейся в пустыне скинии, покрытый золотой крышкой ковчега завета. Наконец, «эти Десять заповедей... были скреплены кровью жертвы, которая была прообразом крови [Христа]». Упоминание о жертве показывает, что отношения Бога с Его народом были основаны не на человеческом послушании, а на божественной благодати.

Истинная основа отношения Бога к человечеству была продемонстрирована, но все же «изложена (израильтянам) исподволь и показана сквозь завесу» из-за духовной незрелости Израиля. Эдвардс использует метафору развития человека, описывая ветхозаветный период как детство народа. Народ Божий («Церковь») при первом завете все еще пребывал в «невежественном и инфантильном состоянии», поэтому Бог с педагогическими целями учил людей приносить жертвы для искупления грехов. Эдвардс объяснил, что эта примитивная идея была использована, чтобы научить людей уважать законы и власть Бога. Если бы им разрешили просто-напросто «перелететь к Божьей благодати» простой демонстрацией покаяния, они стали бы считать гарантированным святое Божье покровительство и презирать его. Но требование за грех жертвы показывало им, что нет прощения без искупления, что за грех полагается страдание и что Бог ненавидит грех и хочет вывести человека из-под его власти. Первый завет учил их истинной вере в Божью благодать и правильному взгляду на Божье величие и ревнительство, «что было предпосылкой к пониманию того, что Христос был распят за наши грехи». Согласно Эдвардсу, в этом случае первый завет давал такие же предпосылки к спасению, что и второй завет.

Другая причина, по которой Божья благодать не открыта прямо, заключается в том, что еще не было полного откровения Христа и Его Царства. Ненависть Бога ко греху еще не была проиллюстрирована страданиями Мессии и Его обещанием вечного наказания злодеям. При отсутствии этих ясных примеров было необходимо сурово и ощутимо наказывать Израиль, чтобы подкреплять «славу божественного величия и могущества и благоговение перед Его безупречной святостью». По этой причине Бог держал Свой народ на расстоянии и применял наглядные и жестокие наказания, описанные в Ветхом Завете,

---

<sup>25</sup> Термин «диспенсация» происходит от лат. *dispensatio* – промысел, замысел. Согласно теории диспенсационализма, разработанной Сайрусом Скоуфилдом, человеческая история делится на диспенсации – «промыслительные», Богом установленные этапы бытия, соответствующие определенному этапу договора Бога с человеком (Адамом, Ноем, Моисеем, Давидом и т. д.). Скоуфилд насчитал всего семь диспенсации (семь – священное число в Библии). Согласно его теории, сейчас мы пребываем в седьмой, последней диспенсации благодати. – Примеч. пер.



а в Новом Завете позволял святым разговаривать с Ним «совершенно свободно и откровенно».

Поэтому Новый и Ветхий Завет предъявляет к верующим различные требования. Поскольку мы находимся в новой диспенсации, на нас лежит больше обязанностей. Поскольку мы получили намного более ясное откровение, мы связаны обязательствами, от которых ветхозаветные святые были свободны. Фактически мы должны любить Бога «безмерно сильнее» и «в невыразимо большей степени», поскольку новые свидетельства Бога были даны Им самим. Но мы также являемся счастливыми свидетелями «высших примеров любви к Богу», нежели Адам и Ева, и «высших степеней духовного наслаждения». Поэтому ветхозаветные святые нам менее понятны. Многие действия, которые были бы совершенно невинными во времена Адама, чрезвычайно греховны для нас. Адама можно назвать «земным человеком, в то время как христианин в той же ситуации был бы назван безнравственным и омерзительным» (во времена Эдвардса).

И все-таки, вопреки этой разнице, оба завета являются различными фазами представления единого завета. Как ранее говорил Эдвардс, «Евангелие было проповедано иудеям сквозь завесу». Процесс обращения иудеев в Ветхом Завете протекал подобно процессу обращения христиан в Новом Завете. Они были «так убеждены в своей греховности, что поверили только в милость Божию». Это также справедливо для всех живших с самого «сотворения мира», и даже количество их обращений было таким же. И тогда жили грешные и благочестивые, и обращения случались так же часто, как и во времена Эдвардса. Христос спасает ветхозаветных святых так же, как Он спасает своих последователей в Новом Завете, и они, ветхозаветные святые, верили во Христа под именем «Ангела Божия» или «Ангела завета». Действительно, Христос являлся перед ветхозаветными иудеями: Его видел Моисей в облаке на горе Синай, и Он предстал перед семьюдесятью старейшинами в человеческом облике (см. Исх. 24:9–11) так же, как Он являлся Осии, Гедвону и Маною. Таким образом, всякий раз, когда сообщается, что к людям обращен голос Божий или любая другая Его осязаемая форма, всегда присутствует вторая ипостась Троицы.

Хотя в двух заветах два главных действующих лица – Адам и Христос, один из них – «путь смерти», а другой – «путь жизни». Строго говоря, их не двое, а только один. У них один Посредник, один путь спасения (включающий призвание, оправдание, сыновство, освящение и славу) и одно бытие, в котором свершается спасение: воплощение, страдание, праведность и заступничество Христа. Тот же Святой Дух обращается за искуплением ко Христу в обеих диспенсациях, и способ получения спасения един – вера и покаяние. Внешние пути к спасению (постижение Божьего Слова и совершение обрядов) совпадают. Не отличаются милости (Дух Божий, посылаемый просто Божьей милостью и божественной личностью – ангелом Божьим или Посланником) и будущее благословение. Для обоих заветов верно одно условие – вера в Сына Божьего как Посланника, выраженная в духе покаяния и смирения. Вот поэтому во всех частях Ветхого Завета есть указания на будущее явление Христа. В общем, вера Церкви Израиля «в основе своей совпадает с верой христианской Церкви».

Нельзя сказать того же о других религиях. Далеко не «совпадающие в основе», их концепции Бога, человеческой личности и спасения зачастую вступают в радикальное противоречие с их параллелями в христианском откровении. И все же размышления Эдвардса о заветах содержат некоторые указания, которые помогут нам рассмотреть вопросы истины в других религиях. Во-первых, предполагается, что откровение, иногда смутное, частичное и косвенное, входит в провиденциальный замысел Бога. Библейская история заветов показывает, что не все люди находятся на одинаковых ступенях духовного развития. Господь – Великий Учитель, который приоткрывает завесу истины на разных уровнях и в разной степени, в зависимости от духовной восприимчивости и зрелости Своих учеников. Точно так же, как Иисус использует притчи для того, чтобы закрывать глаза одним и открывать другим, Бог пользуется покровом, чтобы защитить Свой жемчуг от вытаптывания свиньями. Иногда при поверхностном уровне восприятия текста кажется, что в нем предлагается спасение делами, в то время как он повествует о человеческой беспомощности, из чего вытекает, что необхо-

дим более глубокий уровень понимания текста. Для подтверждения Божьего величия наглядная демонстрация могущества и жестокости Бога может присутствовать в религиях, которые не знают о святости Бога, открывшейся во Христе. Можно вспомнить об исламе, подчеркивающим справедливость Бога и Его трансцендентность и имеющем мало представления о глубокой близости человека к Богу, смоделированной Иисусом. Так же, как принесение жертв в Ветхом Завете было необходимо для того, чтобы приготовить народ к откровению Христа, некоторые религии могут содержать откровение о чертах личности Бога и Его характере, сравнимое с откровениями на определенных этапах ветхозаветного периода. И, возможно, только в будущем откроется, что некоторые религии могут быть частью провиденциального замысла получения полного откровения Бога во Христе людьми будущего. Это не означает существования непрерывной прямой нити от различных религий ко Христу, но это может означать, что, используя различные религии, Бог готовит своих последователей к пониманию и принятию Христа – так же, как практика принесения в жертву животных, введенная Яхве (и скопированная впоследствии почти всеми мировыми религиями), готовила иудеев к возможности понять и принять Христа как Агнца Божьего, Который искупит их грехи.

Из библейских заветов можно также узнать, что Святой Дух проясняет откровение Бога даже там, где имя Христа неизвестно. Ожидание Мессии было смутно знакомо лишь некоторым ветхозаветным святым и совершенно неизвестно никому более. И все же ясно, что они имели определенное знание живого Бога. Вспоминается буддизм махаяны и индуистское бхакти: оба они учат, что человеческих заслуг недостаточно для пребывания в Боге. Здесь нет радикальной идеи о Божьей милости, которой учит христианское откровение, но немного о милостивом характере Бога приоткрыто в тех религиях, которые почти ничего не знают о евангельском Иисусе.

Мы должны, наконец, признать, что если существовало ожидание Мессии у ветхозаветных святых, то нам не следует считать, что нехристианские религии не содержат откровения просто потому, что у них другие требования к своим приверженцам. По сути дела, следует предположить наличие других требований там, где откровение проявилось в меньшей степени.

### **Концепция прообразов и их воплощения**

Вторая теологическая концепция Эдвардса, связанная с предметом нашего обсуждения, – это концепция прообразов и их воплощения (концепция библейской типологии)<sup>26</sup>. Эдвардс имел в виду систему представлений, при помощи которой Бог указывает людям на духовные реальности. Веками христиане находили в Ветхом Завете «прообразы», которые соответствовали их «воплощениям» в Новом Завете. Например, Исход воплощает избавление грешников Христом, а страдания Давида в псалмах соответствуют страстям Христовым. Принимая традиционное прочтение библейских сюжетов, Эдвардс вывел его за пределы традиции, утверждая, что Божья система прообразов простирается на природу и историю – и, добавил бы я, на историю религий.

Эдвардс подтверждает свое понимание системы воплощенных прообразов обращением к Библии. Он настаивает на том, что Ветхий Завет полон свидетельствами веры библейских авторов в то, что Бог наполнил мир прообразами. Поклонение снопов братьев Иосифа снопу Иосифа предвосхитило их буквальное поклонение ему. Сон фараона о тучных и худых коровах правдиво предсказал изобильные и неурожайные годы. Четыре зверя Даниила предсказали подъем четырех языческих империй. Все пророчества древнееврейских пророков исполнились.

<sup>26</sup> Библейская типология разработана Эдвардсом, чтобы доказать, что «в истории действуют одни и те же принципы Завета», что существует некий божественный тип. Возможно, ближе всего к понятию «тип» стоит русское слово «прообраз». Эдвардсовское понятие «антитип» (второе ключевое слово концепции) выражает идею реализации или воплощения «типа» («прообраза»); мы остановимся на его прямом эквиваленте «воплощение». – Примеч. пер.

Павел был еще определеннее. Он недвусмысленно заявил в Послании к Галатам (4:21–31), что история двух сыновей Авраама была аллегорией двух заветов. Павел также говорил в Первом послании к Коринфянам, что ветхозаветное предостережение «не заграждай рта у вола молотящего», «конечно, для нас говорится» (1 Кор. 9:9–10) и что рассказы об идолопоклонстве израильтян в пустыне «были образы [*tipoi*] для нас» (1 Кор. 10:6). Эдвардс использовал эти отрывки для доказательства того, что весь Ветхий Завет предназначен для показа прообразов духовных явлений.

Эдвардс также верил в то, что Писание открывает систему прообразов в природе. Когда Иисус объявляет, что Он – свет истинный, и истинный хлеб, и истинная виноградная лоза, Он имеет в виду, что весь свет, все хлеба и все виноградные лозы указывают на свои воплощения в Иисусе. Павел так же говорил о зернах и о весеннем севе, когда в Первом послании к Коринфянам стоял за воскресение телесное. Если бы Бог не заложил в зерна и сев прообразы духовных реальностей, аргументы Павла были бы бессмысленны: «Если бы зерна и сев не имели отношения к воскресению, не могло бы быть аргументов, на которые ссылается апостол, не было бы аргументов за само воскресение, за его неизбежность, за его возможность и вероятность».

Писание также предполагает, что человеческие отношения могут являться прообразами духовного мира. В 5-й главе Послания к Ефессянам Павел говорит, что институт брака предложен Богом, чтобы утвердить типологические отношения между Христом и Его Церковью. Павел не имел в виду, что отношения Христа и Церкви могут рассказать что-либо о браке или что брак раскроет нам глаза на Христа и Церковь, но что Бог учредил институт брака между людьми с целью обозначения взаимоотношений в духовном мире.

К. Льюис, подобно Эдвардсу, соединил типологическое видение истории и религии. Он использовал принцип вхождения меньшего или низшего в большее или величайшее.

Так, кристаллические тела подтверждают многие теоремы планиметрии, но планиметрия не содержит законов, описывающих кристаллические тела; многие законы неорганической химии применимы к организмам, но законы органической химии не применимы к минералам; Монтень уподоблялся котенку, играя с котенком, но котенок никогда не говорил с ним о философии. Везде великое вмещает малое, возможность это сделать – почти тест на величие.

Возможно, нам ближе пример нашего человеческого строения. Разум управляет нами и организует материю человеческого тела. Высший разум каким-то мистическим образом контролирует и управляет активностью молекул и атомов и в то же время не может быть отделен от этих молекул. Льюис отмечает, что это чудо сравнимо с чудом божественного воплощения. И то, и другое – неразделимый сплав духа (или разума) и материи. Если мы принимаем раннюю тайну, нет причин не принять и позднейшую. Но наиболее близко к нашему обсуждению то, что Льюис назвал заместительностью (*vicariousness*). Он настаивал, что это «наиболее подходящая идиома для описания реальности, которую создал Бог». Высшая реальность присутствует более скрыто и менее вещественно на низших уровнях бытия. В природе мы находим знаки («прообразы», сказал бы Эдвардс) божественного. Высшее присутствует в низшем. Льюис пишет: «Изучая науку, мы лишь читаем примечания к поэме; в христианстве мы находим саму поэму». И Эдвардс, и Льюис добавили бы, что в мировых религиях можно найти примечания к поэме христианства.

Эдвардс верил в то, что Господь утвердил прообразы истинной религии и даже те религиозные системы, которые в конце концов оказались ложными. Он предположил, что Бог одолел дьявола, используя дьявольски обманчивые религии для того, чтобы учить истине. Например, практика человеческого жертвоприношения появилась в результате дьявольского подражания жертвоприношению животных, которое установил Бог после грехопадения.

О необходимости жертвоприношений заявила не природа, это была прямая команда Бога сразу после откровения Завета благодати в Книге Бытие (3:15): «...И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту». Шкуры, которыми Господь прикрыл первых людей (см. Быт. 3:21), были взяты от животных, пожертвованных Богом, который таким об-

разом научил людей тому, что только праведность Христа, явленная в жертве, способна покрыть их грехи.

Эдвардс настаивал на том, что обряд жертвоприношения, типизирующий в Ветхом Завете жертву Христа и существующий во многих языческих культурах, учит необходимости принесения примирительной жертвы для искупления греха. Имитируя этот божественный образ, дьявол учил язычников приносить в жертву людей, даже собственных сыновей. Сатана верил, что он «соблюдает собственный интерес», перехитрив Бога, – но Бог обошел дьявола. Господь допустил этот дьявольский обман, потому что посредством него «дьявол готовил языческий мир к принесению в жертву Иисуса Христа». Точно так же дьявол склонил людей к молению идолам и к мысли о том, что языческие божества связаны со своими изваяниями. Но Бог использовал этот обман в своих целях, для того чтобы приготовить языческий разум к восприятию концепции воплощения, в совершенстве реализованной во Христе: «И такими правдивыми казались языческие доктрины о божествах, связанных со своими изваяниями, языческие мифы о героях, рожденных богами, что требовалась подготовка к восприятию доктрины воплощения, пребывания Божества в человеческом теле и зачатия Сына Божьего в лоне девственницы властью Духа [Божьего]».

Таким образом, дважды в истории религии Бог использовал ложные религии для обучения истине, и в каждом случае божественная мудрость легко побеждала дьявольские козни. Практически те ритуалы, которые христиане и иудеи считали отвратительными – человеческие жертвоприношения и моление идолам, были преобразованы божественной волей в педагогические средства, предназначенные для приготовления языческого мира к восприятию истинной религии. В обоих случаях Бог использовал нехристианские религии для указания на христианские истины.

Совершенно ясно, что подразумевает типологический взгляд на реальность. Если существует прообраз истинной религии в сердцевине ложных учений и если это «зерно» посажено Богом, тогда откровение Бога существует даже в ложной религии.

Откровение может быть скорее туманным, нежели ясным, и скорее неполным, чем полным, но тем не менее оно остается божественным откровением. В этой книге я не затрагиваю вопрос о том, могут ли типологические намеки привести к спасению или даже могут ли язычники понять эти намеки. Фактически в следующем разделе книги я буду утверждать, что непонимание язычниками полного (христианского) значения в религии прообразов резонно с точки зрения теологии. Но в этой главе я хочу отметить, что развитие Эдвардсом концепции прообразов и их воплощения показывает нам путь теологического подтверждения возможности откровения от Бога в религиях вне иудео-христианской традиции.

### **Барт: притчи о Царстве Небесном**

Джонатан Эдвардс никогда не делал далеко идущих выводов из своих размышлений о религиях. Он верил в то, что откровение в них существует благодаря заимствованиям от евреев и традициям, перешедшим к отцам наций от Адама и Ноя и их потомков. Эти откровения показали, что Бог не оставил язычников в невежестве относительно Божьего пребывания в природе. Но Эдвардс никогда не надеялся на спасение язычников и нигде прямо не предполагал, что христиане могут учиться у язычников.

Эдвардс был мыслителем периода Реформации, верившим в откровение Господа вне Церкви Иисуса Христа. Даже Карл Барт, более известный как отрицатель религиозной истины вне христианства, верил, что «вполне реальное откровение существует *extra muros ecclesiae* [вне стен Церкви]». В «Очерке догматики» он писал: «Мы признаем, что тот факт, что Иисус Христос – единственное Слово Господа, не означает, что в Библии, в Церкви и в мире нет других слов, в своем роде замечательных. Существуют другие источники света совершенно чистого и другие откровения, совершенно реальные (курсив мой. – Дж. М.)». Барт добавлял, что эта возможность приобретает теологический смысл, если мы признаем, что весь мир находится под владичеством Бога, который свободен свидетельствовать о Себе

так, как Он того захочет: «Почему бы миру не обладать множеством пророков и апостолов на разных ступенях?»

Барт говорил, что эти маленькие источники света или «проблески» не стоит принимать за единый свет истины, но их следует соотносить с окончательным сиянием Христа. Эти истины «кое-чего стоят», и мы должны «взять их на заметку». Существуют притчи о Царстве Небесном вне Heilsgeschichte (истории спасения), которые можно проверить тремя способами. Во-первых, их послания должны находиться в гармонии со всем контекстом библейского послания; во-вторых, они должны соответствовать догмам и Символам веры той или иной церкви; и, в-третьих, они должны приносить плоды, призывающие их носителей к вере и покаянию.

Впоследствии толкователь Барта объяснил, что Барт не просто признавал ценность «истин», приходящих помимо религиозного опыта, но и пользовался ими в своих целях. Однако чтобы пользоваться этими концепциями, Барту пришлось сначала «разбить их вдребезги», а потом «собрать по кусочкам» в новую форму. Например, Барт взял идею бытия, которое представлялось грекам безжизненной, инертной сущностью, и пересказал ее в терминах «действующего субъекта», вечно живущего и действующего Бога. Барт также взял современную экзистенциальную идею небытия и пересмотрел ее в терминах библейской идеи хаоса. В связи с этим он отрицал статус небытия как первичной реальности и подчеркивал его злое начало, разрушающее благое творение и угрожающее ему. Очевидно, Барт чувствовал, что «в то время, как мы можем учиться у этих концепций, мы не можем доверять им как адекватно описывающим реальность». Барт даже переработал идею «Я и Ты» теолога Мартина Бубера. Все доктрины, приходящие извне библейского откровения, должны быть критически пересмотрены.

### **Еще раз об откровении в религиях**

Существует ли откровение в нехристианских религиях? Ранее я доказывал, что это не простой вопрос, но что на само это предположение намекали или ясно указывали известные ортодоксальные христианские теологи. И для меня в моем повествовании настала пора заявить: по крайней мере в нескольких религиях существует откровение от Бога – протооткровение.

Я поясню, что я называю протооткровением. Во-первых, я должен сказать, что Писание содержит свидетельства (некоторые из которых я обсудил в третьей главе) о том, что Бог открывал Себя вне Израиля и Церкви. Большинство этих откровений теологи называют общими откровениями – это «те божественные откровения всем, всегда и везде, по которым можно понять, что Бог существует и чему Он подобен». Псалмопевец, например, восклицает: «Небеса проповедуют славу Божию...» (Пс. 18:2). Исайя предсказывает, что весь мир увидит славу Господню, когда Господь вернется в Иудею (см Ис. 40:5). Павел свидетельствует, что все человеческие существа знают Бога, даже когда они игнорируют истину, потому что вечное могущество Бога и божественная природа понятны и видны в вещах, которые Бог явил им (см. Рим. 1:20). Павел также объясняет, что дело закона «написано в сердцах» всех сознательных человеческих существ (см. Рим. 2:14–15), и он особо обращается к тем, кто «не имеет закона», кто, как мы скажем, находится вне Израиля и Церкви. Лука предполагает, что в дарах дождя и пищи и простых человеческих радостях есть частица откровения Бога (см. Деян. 14:17).

Поэтому, несмотря на то что некоторыми теологами обсуждается цель общего откровения (вспомните обсуждение идей Барта во второй главе), большинство соглашается с тем, что существует откровение Бога вне Израиля и Церкви. Библейское свидетельство на этот счет совершенно ясно. Более спорным и содержательным является вопрос, пришло ли это откровение хотя бы частично из нехристианских и неиудейских сообществ. Я полагаю, что можно привести следующее библейское свидетельство. Мелхиседек, хананеянский священник, в своей молитве к Богу истинному использовал имя ханаанского божества. Очевидно, что его встреча с Богом состоялась при посредничестве хананеянской религии (хотя бы частично). Когда Мелхиседек обращается к Богу Авраама как к Эль Элиону (имя ханаанского

божества в переводе означает Бог Всевышний), это позволяет предположить, что его понимание трансцендентности Бога получено им или хотя бы оформилось в ханаанитской религиозной традиции.

Встреча Иова с Богом и постижение им Бога происходят в языческой земле Уц. Такими же были встречи с Богом Валаама, который, хотя и был обличаем новозаветными писателями как лжепророк, все же был использован Святым Духом для произнесения истинных пророчеств (форма откровения!) об Израиле. Мы не знаем, были ли Эпименид и Арат, два греческих поэта, которых цитирует Павел, проповедуя в Афинах перед слушателями о Боге истинном (см. Деян. 17:28), членами – как бы мы сказали – религиозного сообщества, но они представляют греческую литературную и философскую традицию, познающую первичную реальность. Еще раз подчеркнем, что возможно посредничество различных традиций при донесении религиозной истины.

Но когда религиозная истина становится откровением? Другими словами, в чем различие между человеческим озарением и откровением от Бога, особенно если озарение значительно отличается от всего, что доступно в рамках культуры и очевидно соответствует истинам Писания? Библия говорит о высшем разуме, данном Богом (см. Иов. 28; Мф. 11:25; 1 Кор. 2:13). И все же, как писал Джеймс Д. Данн, ни Ветхий Завет, ни Христос четко не разграничивают человеческую мудрость и мудрость, данную Богом, особенно когда обе они, как нам кажется, совпадают. И все же, когда вне Израиля и Церкви появляется знание о Боге, соответствующее христианской вере, теологи обычно говорят, что это знание пришло из общего откровения. Это включает такие ни с чем не сопоставимые феномены, как врожденная нравственность, благодарность за изобилие даров природы, признание роли Господа в истории, озарение о праведной жизни, о вдохновенности пророчеств, снов и видений. Если все это может быть откровением, то трудно себе представить, что религиозная истина, созвучная христианской вере и существенно отличающаяся от общепринятых культурных воззрений, может быть просто человеческим прозрением.

Особенно трудно отметить эту истину как просто человеческое прозрение, поскольку разница между человеческим прозрением и истиной, данной Богом, оправдывает, как мне кажется, гносеологического Бога невсеобъемлющего<sup>27</sup>. Кажется, Бог преподает знание о Себе только в необычных ситуациях. В обычной жизни познаваемая сущность Бога проявляется, по этому определению Бога, только в Его самодостаточности, полностью отделенной от благодати.

Вследствие этого создается впечатление, что описываемое нами различие несет в себе ограниченный взгляд на всевластие Бога. Если знание о Боге может быть получено просто человеческим прозрением, то начинает казаться, что Бог здесь вовсе ни при чем. Предполагается, что существует область человеческого знания, в которой человек силой собственного разума делает правильные умозаключения о божественном так, что находит путь к истинному Богу, минуя самого Бога. Кроме того, есть область откровения, в которой картину дополняет Бог, сообщающий о Своей сущности и природе.

Очевидно, что Бог в таком случае не является источником и вседержителем бытия и знания: Он не всевластный Господь в истории, а просто действское божество, случайно вмешавшееся в человеческие дела. Бог тогда – не источник и не основа всего бытия и красоты, не Всеславный, «в котором мы живем и двигаемся, в котором все наше бытие», а случайная движущая сила, которая влияет на нас извне, а мы существуем в собственной автономной среде.

Это представление об истинном знании Бога, полученное в человеческом прозрении, как мне кажется, не соответствует библейскому изображению Бога всевластного. Познание сущности истинного Бога возможно только благодаря Самому Богу, причастности к знанию Бога о Себе Самом.

Но возвратимся к моему предыдущему вопросу: какое откровение открылось нам, когда пред нами предстала часть сущности истинного Бога? Например, в буддизме махаяны и ин-

<sup>27</sup> Бог невсеобъемлющий (God-of-the-Gaps) – термин, введенный К. Коулсоном для описания теологических систем, неполно представляющих действия Бога в мире (таких, например, как деизм). – Примеч. пер.

дуистском бхакти проповедуется вариация на тему благодати – идея о том, что люди принимают божеством скорее по божественной любви, нежели за их собственные заслуги<sup>28</sup>. В предыдущей главе я предположил, что это не особое откровение, потому что оно не заходит настолько далеко, чтобы открыть путь спасения в Иисусе Христе. Это и не общее откровение, потому что это не идея, очевидно доступная всем человеческим созданиям. Так что же это за откровение?

Я бы предположил, что это протооткровение, которое сродни прообразам, найденным Джонатаном Эдвардсом во многих религиях мира, а также «великим историям» и «добрым снам», которые, по наблюдению К. Льюиса, рассеяны в мифах народов мира. Эдвардс предположил, что жертвоприношения животных, существующие почти во всех мировых религиях, были «тенью» или «прообразом» величайшей и окончательной жертвы Иисуса, которая освободила людей от необходимости всех последующих жертвоприношений. Даже в идолопоклонстве и человеческих жертвоприношениях содержится намек на воплощение и принесение в жертву Сына Отцом. Хотя каждая из этих языческих практик отображает божественную реальность в искаженном (иногда чудовищно искаженном) виде, тем не менее в них содержится достаточно истины, правдиво указывающей на триединую сущность Бога. Более того, это не просто человеческие прозрения, но развитие (хотя и искаженное, отрывочное) первичных познаний, дарованных Самим Богом.

Слово «прообраз» применимо и для обозначения прообразов Христа, находимых в иудейском завете. Ветхозаветные прообразы открывают Христа неясно, частично и косвенно (но правдиво) тогда, когда имя Христа еще неизвестно. Они содержат развитие божественных указаний, которые иногда смущают и ужасают, как, например, пророчества Осии об истреблении тех, кого сейчас назвали бы невинными жертвами, – женщин и детей. Итак, если прообразы в нехристианских религиях предлагают только отрывочный и частично искаженный подход к божественным реалиям, они напоминают ветхозаветные прообразы, указывающие (иногда смутно) на истину.

Это не приравнивает христианские писания, содержащие типологические параллели, к другим писаниям, которые могут содержать подобные прообразы. Библия – это иная категория откровения, если сравнивать его с откровениями других религий, поскольку только она связывает сущего триединого Бога с воплощением в Иисусе из Назарета. Но Библия сама предполагает, что «маленькие светильники» в небиблейских религиях помогают высветить реальности, которые совершенно ясно показывает Свет Мира. В самом деле, как доказывал Эдвардс, предполагается, что мир полон прообразами, указывающими на триединого Бога, так же, как традиционная теология заявляет, что весь мир наполнен общим откровением. Мой тезис состоит в том, что среди религий рассеяны обещания Бога во Христе и что эти обещания являются зернами протооткровения, посаженными триединым Богом.

### **Зачем Бог открывает нам эти прообразы?**

Если мы признаем, что Бог открывает Свою природу и Свои замыслы вне христианской и иудейской веры, то перед нами встанет вопрос: с какой целью?

Зачем Бог делает это? Обычно говорят, что с целью спасения. Возможно, Бог использует откровение, хотя и неполное, для спасения тех, кто едва ли слышал об Иисусе. Как я объяснил в этой книге ранее, многие добросовестные теологи обсуждали такую возможность. Даже Джонатан Эдвардс в XVIII веке пришел к заключению, что Бог мог использовать это «вдохновение», как он назвал его, чтобы заинтересовать людей тем, что Он открыл евреям, и лучше приготовить их к восприятию Евангелия, которое в будущем будет проповедано им.

<sup>28</sup> Как показано ранее, представления о благодати, существующие в этих религиозных течениях, отличаются от благодати Господа Иисуса Христа. Иногда люди должны сделать что-нибудь, чтобы заслужить эту благодать; индуистские и буддийские божества не говорят о святости, как это делает Бог Израиля. Следовательно, их благодать менее драгоценна, чем благодать христианской Троицы. Но тем не менее здесь присутствует идея обладания божественной любви над простым исполнением закона.

Это «вдохновение», добавлял он, могло быть использовано как «великое благо» для душ тех, кто получает откровение.

Другие предположили, что иные откровения – это часть великодушного намерения Господа благословить человеческие существа на время их земной жизни, невзирая на их религиозный выбор. Джозеф ДиНоя пишет, что религии поощряют развитие в обществе духа взаимной поддержки, а Кларк Пиннок утверждает, что они помогают сделать человеческую жизнь более достойной и могут рассматриваться как Божьи дары общей благодати. Бог дает всем не только дождь, и солнце, и пищу, но еще покой и дарует ощущение божественного присутствия. Это не означает, что в религиях не бывает демонических и деструктивных элементов, но лишь показывает, что в сердцевине ошибки содержится истина, которая просвещает и дает надежду.

Вероятно, более интересен и близок к нашей дискуссии все же вопрос о том, чем христианам может быть полезно познание этих прообразов. Фрэнсис Клуни свидетельствует, что исследование других вер (некоторых направлений индуизма, в его случае) и обдумывание того, что может оказаться истиной в этих верах, помогло ему более эффективно переформулировать свою собственную христианскую веру. А теолог, которому близко заключение Эдвардса о том, что не существует независимой субстанции, сможет лучше выразить свою теологическую позицию после ознакомления с трудами буддийского мыслителя Нагарджуны, который пришел к тому же заключению.

Некоторые ученые доказали, что, увидев истины других религий, христиане вспомнят о лучшем в их собственной вере и будут размышлять об этом лучшем, углубляя его осознание. Например, апофатический<sup>29</sup> оттенок буддизма тхеравады может напомнить нам, христианам, о нашем собственном уклонении в сторону антропоморфизма. Это значит, что буддисты признают недостаточность человеческого разума для понимания первичных реальностей нашего собственного бытия – то, что добросовестные христианские теологи тоже признают, но о чем им следует иногда напоминать.

Иногда мы видим иллюстрацию христианского принципа в какой-нибудь другой религии. Мартин Лютер Кинг Мл., например, разработал свою философию ненасильственного сопротивления, изучая методы Ганди, на которые, в свою очередь, повлияла Нагорная проповедь. Возможно, Кинг воспринял этот принцип не прямо от Ганди, но Ганди помог ему понять, как этот принцип может быть использован в борьбе за социальные перемены. И для Ганди, и для Кинга ненасилие было не просто стратегией достижения намеченных целей, а воплощением религиозных принципов.

В своей новой концептуальной книге Джордж Линдбек пошел дальше, предположив, что христиане могут черпать из других религий истины, ранее им неизвестные. Он доказывает, что нехристианские религии могут содержать глубинные истины, которые не присутствуют изначально в «высших» религиях (для него это христианство), и таким образом могут обогатить их. Следовательно, другие религии могут содержать реалии и истины, о которых христианство на сегодняшний день не знает ничего и которыми может обогатиться. Другие религии могут учить христиан так же, как геоцентристы учили гелиоцентристов определенным вещам, хотя последние знали, что те не правы в суммарной интерпретации собранных сведений.

Я бы добавил, что христианская доктрина объективного откровения (завершившегося с окончанием формирования библейского канона) положила пределы способам его толкования. Христианские ортодоксы всегда верили в то, что полное и окончательное откровение Бога выражено во Христе так, как это описано в Новом и Ветхом Завете, поэтому «новые истины» должны быть скорее новым пониманием этого откровения, нежели идеями, приходящими извне того, что уже содержится в этом откровении. Следовательно, откровение в нехристианских религиях может дать христианам новые идеи для лучшего понимания

<sup>29</sup> Апофатическая теология стремится выразить сущность абсолютного потустороннего Бога путем отрицания всех относящихся к Нему определений как несоизмеримых с его природой. – Примеч. Пер.



христианского откровения, и может случиться, что эти идеи никогда не обсуждались христианами в течение всей предыдущей истории их Церкви – по крайней мере теми из них, кто оставил письменные свидетельства. Получив откровение бесконечного Бога, мы можем понять его лишь частично. Следует ожидать, что Церковь будет продолжать возрастать в понимании этого откровения, возможно, получаемого помимо традиционного церковного опыта. И все же, если это откровение во Христе – Божье намерение сделать своих людей «подготовленными» (см. 2 Тим. 3:17) – является последним словом Бога в «последние дни сии» (см. Евр. 1:2), то не может быть новых истин, которых бы не содержало (возможно, доселе в скрытом виде) Писание. Поэтому религии могут содержать типологические параллели, которые помогут нам лучше понять христианское откровение, но не откроют нам истин, которые перевернут наше представление о Христе, полученное в Божьем откровении.

Истины, которые христиане находят в других религиях, могут быть не всегда очевидными для исповедующих эти религии. Так же, как христиане увидели в иудаизме больше, чем увидели фарисеи, христиане могут увидеть в других религиях вещи, на которые не обращают внимания последователи этих религий. Д'Коста видит в этом следствие божественной и человеческой свободы. Бог остается скрытым даже в откровении, так же, как Он первоначально был не признан учениками на пути в Еммаус (см. Лк. 24:13-16). Поэтому откровение может существовать в религии в частично или даже в совершенно скрытом виде. Без вмешательства Святого Духа оно может оставаться неочевидным и для исповедующих эту религию, и для людей другой веры.

Это относится и к христианской вере, чья теология постоянно развивается, поскольку Святой Дух в течение веков повышает уровень понимания Церковью откровения. Дух за два последних века открыл Церкви евангельское учение о рабстве и о положении женщины – большинство людей Церкви не замечало этого учения в течение первых восемнадцати веков своей истории. Сейчас мы верим в то, что Дух дал Церкви понимание того, что присутствовало в Евангелии, но веками оставалось сокрытым. Нет причины полагать, что нет новых истин и не может быть большего, нежели сегодняшнее, понимания Христа. Необходимость освещения библейского откровения Духом сохраняется, и, возможно, помогут нам в этом освещении прозрения других религий.

И, наконец, Дух может использовать религии для побуждения к покаянию и возвещения о суде Божьем. Д'Коста и другие авторы, служившие в миссиях, предупреждают, что приверженцы других религий могут показать христианам, открытым для критики, их слабую приверженность вере. Христиане могут также случайно увидеть или услышать в этих религиях и от этих людей Господа: согласно Д'Косте, в миссионерском служении всегда присутствует момент, когда христианин понимает, что люди, которым проповедуется Евангелие, смутно или явно знают Бога и что здесь христианин может поучиться слышать Слово Божье подобно Петру, услышавшему Слово Божье от язычника Корнилия.

Исследовав библейские свидетельства и теологический смысл идеи о том, что христиане могут учиться у приверженцев других религий, в следующей главе я коротко рассмотрю ключевые моменты в истории христианской мысли, когда ведущие христианские мыслители испытывали влияние нехристианской мысли, что помогло им лучше понять христианское откровение. Другими словами, то, что предлагает эта книга, не есть нечто новое, а лишь развитие предложенного нам в самом начале истории.

## ГЛАВА 5

ПО СТАРОМУ ОБРАЗЦУ: ХРИСТИАНСКИЕ  
ТЕОЛОГИ, «ОБОБРАВШИЕ ЕГИПТЯН»<sup>30</sup>

Немного ранее, чем 1600 лет назад, тридцатидвухлетний профессор риторики, который верил в Христа, но не мог обратиться в христианство, ибо был охвачен сексуальным вожделением, сидел в саду города Милана. Когда он, услышав детский голосок, распеваящий песенку (*Tolle lege*, «Возьми и читай»), поднял книгу, открыл ее наугад и прочитал отрывок, на который сразу упал его взгляд, пагубная страсть оставила профессора. Это были слова Павла: «Как днем, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пиროваниям 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» (Рим. 13:13–14). В этот миг родился теологический ум, который оказал величайшее за всю историю Церкви воздействие на христианскую мысль.

**Бл. Августин**

Многие из нас слышали эту историю, но многие ли знают, что получить радостную весть о Христе Августину частично помог язычник Плотин? Я отметил в предыдущих главах, что такие разные мыслители, как псалмопевец и Карл Барт, использовали идеи, извлеченные из небиблейских религий, для рафинирования и наиболее четкого выражения истины Писания. В этой главе я вспомню о нескольких великих церковных теологах, сделавших нечто подобное<sup>31</sup>. Например, «частично языческое прошлое жило в Августине, побуждая его к размышлениям и вызывая его на постоянный внутренний диалог, который продолжался до самой его смерти». Для Августина (354–430 гг. н. э.) язычниками, наиболее близко подошедшими к христианству, были Платон (428 или 427–348 или 347 гг. до н. э.) и ненамного отставший от него его интерпретатор Плотин (205–270 гг. н. э.)<sup>32</sup>. Они научили профессора V века видеть все вещи как смутные образы невидимых реальностей и ставить в зависимость от вечных идей само существование мира. Августин до самой смерти размышлял над словами Платона и даже в Порфирии (232–303 гг. н. э.), платонистском критике христианства, видел «героическую фигуру».

Августин воспринял «изрядную долю неоплатонистской теологии», но кое-что в ней находилось в противоречии с признанным направлением библейской мысли. Читатель может прочесть в «Исповеди», например, что Августин считал тело измененной материей, негативно воздействующей на человеческую душу, а также что неменяющиеся вещи и существа предпочтительнее меняющихся и что Христос находится вне времени и человеческих чувств. Но Августин не просто отождествлял неоплатонизм с христианством. Согласно Ярославу Пеликану, епископ Гиппонский обращался к неоплатонизму за помощью в прояснении тайн веры. Например, неоплатонизм помог Августину прийти к пониманию зла как субстанции, лишеной добра. Это дало ему возможность представить грехопадение как поворот от единства к множественности, от принятия идеи вещей к принятию самих вещей.

<sup>30</sup> «Обобрав египтян» – это библейское выражение. «...Каждая женщина выпросит у соседки своей и у живущей в доме ее вещей серебряных и вещей золотых, и одежд, и вы нарядите ими и сыновей ваших и дочерей ваших, и оберете Египтян» (Исх. 3:22, ср. Исх. 12:36). – Примеч. пер.

<sup>31</sup> «Господь же дал милость народу Своему в глазах Египтян: и они давали Ему, и обобрал он Египтян» (Исх. 12:36).

<sup>32</sup> «Итак, если Платон определил мудрого человека как знающего и любящего Бога, который получает благословение в единении с Ним в Его собственной благодати, к чему обращаться к другим философам? Очевидно, что ближе всех к нашему толкованию подходят платоники» (Augustine City of God, 8.5).

Но неоплатонизм снабдил Августина мощной корректирующей системой тех знаний о Боге, которые были взяты скорее из внебиблейских источников, нежели из канона Писания. Еще будучи манихеем, Августин верил, что индивидуальность полностью погружена в сущность доброго Бога, а неоплатонизм учит, что никакая индивидуальность не может отождествиться с Богом и что Бог абсолютно трансцендентен. Это понимание помогло Августину осмыслить библейский акцент на святости и всемогуществе Бога.

Это также помогло ему сформулировать свои аргументы в споре с донатистами – аргументы, которые с тех пор формируют христианскую теологию Церкви. В начале IV века, во времена преследований Диоклетиана, донатисты проповедовали, что истинная Церковь – чистая Церковь. Они отказывались признавать епископами людей, рукоположенных *traditores* (предателями), теми, кто выдал Библию на сожжение властям, и они учили, что таинства, совершаемые людьми, связанными с *traditores*, неполноценны. Только священники и епископы, свободные от греха, могли верно совершать таинства. Святость и чистота – основные признаки истинной Церкви.

А для сознания Августина, насыщенного неоплатонистской мыслью, этот мир является начальным, иерархией неполностью реализованных форм, качественно зависящих от степени их причастности к разумному миру идеальных форм. Вселенная, таким образом, находится в постоянном динамическом напряжении, при котором несовершенные формы материи стремятся приблизиться к своей статической идеальной структуре, постигаемой лишь умозрительно. Следовательно, чистота пребывает только в невидимом мире вечных форм, а не в этом видимом мире, где мы имеем дело с тенями и несовершенством. Августин признавал в неоплатонистском видении языческий взгляд на то, что библейские авторы называли падшим миром, в котором на каждом человеке тень первородного греха (см. Рим. 3:9-18, 23; 7:14-24; Флп. 3:12; 1 Кор. 13:9-12).

Поэтому если церковные таинства святы (а для Августина они святы), они святы только в силу причастности к объективной святости Христа. Субъективно Церковь не свята, не свята в самой себе и сама по себе, потому что является только искаженной тенью, вечно стремящейся совершить свой союз с Христом. Но грешный служитель Христа все-таки может в таинстве соединять верующего с Христом, поскольку истинным свершителем таинства является Христос – вечная форма, стоящая за человеком-служителем. Следовательно, Церковь – это не группа совершенных людей, а сообщество больных грехом, находящихся на долгом пути к выздоровлению, который закончится лишь в день воскресения в совершенном Граде Божьем. Если эти заключения согласуются с Библией (а я думаю, что они согласуются), помогли и продолжают помогать христианам прокладывать тропинку между утопическим ригоризмом и противоречивой неопределенностью, мы должны быть вечно благодарны Плотину за то, что он помог Августину увидеть этот библейский подтекст.

## Фома Аквинский

Как и самый великий христианский теолог древности бл. Августин, величайший теолог средневековья тоже многое воспринял от языческих мыслителей. То, что Фома Аквинский (Аквинат) соединил Аристотеля и Библию, стало прописной истиной, и многие умы изучали, как Аристотель поставил насущные вопросы и сформировал теологическую терминологию Аквината. Большинство приходит к заключению, что Аквинат – это христианизированный Аристотель, и никто не оспаривает того, что Аристотель повлиял на восприятие Аквинатом Христа. Поэтому изложенное мною в следующих абзацах не ново для исследователей Аквината, но показывает, как языческий мыслитель помог великому христианскому уму увидеть христианские истины более ясно.

Как я заметил ранее, платонизм помог Августину разделить видимую и невидимую реальности. Одним из результатов этого разделения на естественную природу и ее сверхъестественное подкрепление была диффамация (опорочивание) материи и тела, отчасти инициированная учением Платона о теле как темнице души. Это содержало очевидную опасность

для христианской теологии, центром которой является вера в телесное воскресение Христа. Но с помощью Аристотеля Фома Аквинский сыграл главную роль в возрождении христианской веры в благость материального. Центральная часть колоссальной философской системы Аристотеля – анализ современного ему понимания природы. Достижение Аквината – гармонизация христианской доктрины творения с концепцией естественной природы Аристотеля. Аристотель открыл Аквинату: душа, которая для Платона тождественна человеческой личности, – только часть человеческого существа и по природе существует в теле. Следовательно, от Аристотеля Аквинат получил поддержку библейской доктрины телесного воскресения и уверенность, необходимую для проповеди здравого взгляда на тело в те времена, когда телесное было опорочено.

Однако Аквинат все же намного более известен как мыслитель, связавший природу и благодать. И здесь пригодилась помощь учения Аристотеля. Греческий философ показал христианскому теологу, что благодать не просто «совершенствует природу», как это обычно толкуется, но и то, что природа является инструментом благодати. Тимоти Макдермотт, знаток Аквината (не имеет к автору никакого отношения), недавно написал: «Природа – инструмент благодати, используемый для того, чтобы сделать нечто сверх ее собственных сил, но только потому, что в ней есть силы, способные внести вклад в достижение цели». Естественный мир все еще существует внутри откровения. «Каждый заурядный поступок, каждый случайный поступок в мире и каждый свободный поступок человека – инструмент деяний Господа».

Это помогает нам понять, как христианские традиции могут быть истолкованы с естественной точки зрения, просто как человеческий феномен, и с точки зрения откровения как пример действия в мире Бога. Макдермотт предлагает два примера: таинства и язык. Христианские таинства не являются, как полагали некоторые средневековые теологи, мистическими «чарами», действующими по воле Божьей. Скорее, они «ритуальные действия, сродни тем, что происходят в естественных религиях, но ставшие теперь инструментами Бога». Иначе сказать, они действительно напоминают ритуалы других этих религий и могут законно рассматриваться исследователями этих других религий в таком ключе. Этот анализ не противоречит сущности христианских таинств другого уровня – свидетельству о действии в мире Бога и передаче Им вести о Его присутствии и благодати.

Библейский язык иллюстрирует тот же принцип. Религиозный язык Израиля – это одновременно пример «и того, как люди пользуются языками, чтобы обращаться к богам и говорить о богах, и того, как Бог использует те же языки, свидетельствуя о Себе». Когда слова, имеющие корни в небиблейской культуре, пересаживают, используя их в контексте искупления, они расцветают новым и более пышным цветом. Каждое слово, использованное в новом контексте, рождается заново. В обоих случаях – таинства и язык – один и тот же феномен имеет толкование, естественное в рамках откровения. Природа реальна, сотворена Богом, и Бог показывает, что природа не только реальна и блага, но и то, что есть нечто вне природы. Авторитет Аристотеля и его внимание к природе помогли Аквинату увидеть это.

Аквинат также хорошо известен своей доктриной аналогий, и здесь присутствует формирующее влияние Аристотеля – влияние несомненное, хотя, конечно, не только его. Многие средневековые дебаты о языке и аналогиях, слушая которые учился Аквинат, были спровоцированы аристотелевой программой и изложены в терминологии Аристотеля. Согласно Брайану Дэвису, «представление о том, что аналогичные понятия могут быть применимы к Богу и Его созданиям, встречается у некоторых авторов XIII века, которые должны быть признательны за это Аристотелю».

Результатом размышлений Аквината с привлечением идей Аристотеля был плодотворный путь понимания характера знаний, получаемых нами из Писания. Аквинат научил нас, что наше знание Бога, полученное из Библии, неоднозначно, то есть оно не похоже на наше знание о вещах в этом мире, ибо Бог существует не в пространстве и времени и все сотворенные существа имеют структуру, в то время как Бог прост (не состоит из отдельных частей). Будучи имманентным в этом мире, Бог превышает творение.

Другой причиной того, что наше знание Бога неоднозначно, является то, что все наше знание, и даже знание о Боге, получено из опыта этого мира. Но в то время как все в этом мире имеет причину, Бог причины не имеет. Все сотворенные существа «случайны», Бог один необходимо Сущий. Аристотель помог Аквинату увидеть то, что мы знаем из опыта этого мира. Однако Аристотель предполагал, что мир существовал вечно, в то время как Аквинат доказывал, что и разум, и откровение требуют веры в создание вселенной, веры в Творца. Поскольку Бог не нуждается ни в чем для того, чтобы Он мог существовать, ибо Он есть Сущий, Его сущность радикально отлична от любой зависящей от него сущности. Следовательно, слова, используемые для описания обычной реальности, неприменимы однозначно к Господу.

С другой стороны, из Библии мы получаем недвусмысленное знание Бога. Бог не абсолютно отличен от всего, что нам известно о Нем, вот почему библейские писатели могли сказать, что Господь благ, полагая, что мы сможем понять, что это значит применительно к Богу. И здесь опять приходит на помощь Аристотель. Греческий философ говорил, что причина наделяет следствие подлинной сущностью. Аквинат заключил, что поскольку Бог является Творцом и источником блага (и всего остального), Божья благодать не может совершенно отличаться от человеческой доброты. Наше знание ограниченности человеческой доброты, таким образом, намекает нам на то, что есть Божья благодать, даже если мы не можем уловить простого совершенства Бога с нашей ограниченной, фрагментарной позиции.

Аквинат не считал, что Бог – это бесконечная экстраполяция положительных человеческих качеств (как иногда истолковывают его доктрину аналогий). Вероятнее всего, он предполагал, что Бог Писания определяет содержание этих понятий. Развитие понятий, скорее, начинается от Бога и идет вниз к созданиям, нежели восходит от созданий к Богу. По словам Аквината, понятия первично применимы к Богу и лишь вторично или в производном виде – к созданиям. Итак, когда мы говорим, что Бог «благ», наше понимание блага происходит из того, что мы наблюдаем в сотворенном, но мы ссылаемся в первую очередь на Бога, ибо вся сотворенная благодать происходит от Бога. Наша доброта – бледная и искаженная имитация архетипической Божьей благодати.

Здесь есть одновременно и сходство, и различие. Божья доброта никогда не зависит от других вещей, как человеческая доброта, и доброта Господа всегда чиста, в то время как человеческая доброта всегда не чиста. Другой пример: Бог – наш Отец, потому что Он заботится о нас, но Он не человек, живущий во времени и пространстве и плодящий детей.

Языком аналогий и иносказаний является и библейский язык. По-другому и быть не может, ибо, создав этот мир и присутствуя в нем, Бог одновременно выше его. И язык, описывающий Его, не может быть ни полностью точным, ни совершенно неточным. Но есть точки истинного тождества. Как выразился Тимоти Макдермотт, «Бог – Творец всего сущего, источник всех форм, так что эти формы нельзя применять к нему так же, как к созданиям, и все-таки тот, кто создает мудрость, должен быть в каком-то смысле мудр; тот, кто создает доброту, должен быть в каком-то смысле добр; и тот, кто творит сущность, должен быть Сущим. Не в тождественном, но в аналогичном смысле».

Благодаря Аристотелю Аквинат помог поколениям христиан понять, как можно говорить о бесконечном Боге, используя конечный, искажающий язык. Другими словами, он помог Церкви осознать, какого понимания того, что говорится в Писании о триедином Боге, ожидает от нас Дух.

## **Жан Кальвин**

Недавние исследования идейного контекста наследия Жана Кальвина показали, сколь многим он обязан гуманизму эпохи Возрождения. Уильям Дж. Боусма ссылается на «растущее признание» того, что кальвинистская идеология и культура принадлежали величайшему гуманисту Ренессанса Эразму Роттердамскому: «По крайней мере между 1527 и 1534 годами, а в широком смысле всю свою жизнь, Кальвин жил в мире идей Эразма и дышал возду-

хом его эпохи; в главном он всегда оставался гуманистом позднего Ренессанса». Римские ораторы, особенно Цицерон и Квинтилиан, произвели на молодого французского теолога глубокое впечатление, такое же впечатление было от работ Эразма. В последнем французском варианте *Institutes* («Наставление в христианской вере») Кальвин использовал термин, описывающий Евангелие, особенно глубоко связующий его с Эразмом, – «христианская философия». Академия Кальвина в Женеве предлагала образование, типичное для школы Эразма, с обязательным преподаванием трех языков: латинская грамматика и риторика (Вергилий и Цицерон), греческая диалектика и физика (Аристотель), история и древнееврейский язык. Кальвиновский идеал будущих пасторов – «всесторонне образованный оратор, по примеру Квинтилиана, повсеместный идеал просветителей-гуманистов». Использование Кальвином слова *institutio* (указание, руководство, краткое изложение) в заглавии его величайшего теологического трактата напоминало и *De institutione Christiana* Лактанция, и *fnstitutio oratoria* Квинтилиана. Это слово было особо значимым для гуманиста его эпохи.

Гуманизм Ренессанса, строго говоря, не был языческим, ведь и Эразм был христианским монахом. Но примесь классической языческой мысли помогла Кальвину перейти на позиции, в наше время признанные как околохристианские: изображение иерархически организованной человеческой личности (в противоположность библейскому взгляду на человека как на единое целое), понимание души как тождественной разуму (здесь сквозь гуманизм Ренессанса просвечивает учение Платона) и представление христианства как интеллектуальной конструкции – вероятно, более умственной, чем это описано в Новом Завете.

В то же время номиналистская философия, возможно, помогла Кальвину понять, что нельзя охватить разумом Евангелие, и поэтому «естественное богословие», ведущее к истинному Богу, фактически невозможно. Как я отметил во второй главе, Кальвин заключил, что естественное откровение настолько беспорядочно, что может привести только к молитве «неизвестному Богу». Гуманистический акцент на риторике, возможно, помог ему понять значение проповеди. В течение всей своей жизни он повторял, что в Риме недооценивали значение произнесенного слова и что распространение Евангелия жизненно зависит от этого: «Живой голос производит большее впечатление, привлекая внимание, или по крайней мере проповедует более уверенно и эффективно, чем просто видение вещей без устных указаний». Гуманистическая уверенность в возможности самосовершенствования человека могла подвигнуть Кальвина на замечательную формулировку того, что мы теперь называем святостью. (Конечно, Кальвин христианизировал это гуманистическое учение, настаивая на тщетности человеческих усилий без участия Духа.)

Одной из концепций мыслителей эпохи Возрождения, наиболее значительно повлиявших на Кальвина, была концепция ораторства как искусства сознательного приспособления к аудитории. Гуманисты признавали, что мостик от одного человека к другому может быть переброшен только при помощи добродетели, неотъемлемо присущей гуманизму Ренессанса – благопристойности, что включает осторожную адаптацию к слушателям во имя убедительности. В поучении Кальвина о хорошем преподавании мы видим эту заботу об ученике: «Мудрый учитель приспособливается к пониманию тех, кого он должен учить. Он начинает с начальных понятий, обучая слабых и невежественных и не поднимаясь выше уровня, который они могут воспринимать. Короче, он дозирует обучение по капле, чтобы не переполнить чашу». Кальвин, который видел мало различий между обучением и проповедью, верил, что учитель должен прислушиваться к веяниям времени и заботиться о соответствии учения ожиданиям людей.

Кальвин использовал гуманистические методы обучения, чтобы показать, как Бог учит с помощью Писания. Он говорил, что так же, как хороший учитель подлаживается под нужды аудитории, Бог приспособливает Себя к человеческим возможностям. Святой Дух всегда «приспособливается к нашему малоумию», даже к «самым простым и грубым людям». Бог в Писании запинаясь, говорит, «как нянька, которая обращается к ребенку не как ко взрослому человеку, всегда имея в виду возможности ребенка». Вот поэтому Библия местами кажется грубой и неутонченной. «Бог должен снизойти к нам, чтобы мы могли подняться к

Нему». То, что мы читаем в Писании, возможно, отражает примитивное видение мира. Например, в Книге Бытие говорится о Солнце и Луне как о двух величайших небесных светилах, хотя в действительности звезды, конечно, больше Луны. Для Кальвина принцип приспособления снимает проблему: «Бог говорит нам об этих вещах с опорой на то, как мы их воспринимаем, а не только в соответствии с тем, каковы они на самом деле». Когда Библия говорит, что Бог «раскаялся», она говорит это «иносказательно», потому что «если бы пророки не использовали метафоры, а просто рассказывали бы о своих размышлениях, их слова остались бы холодными и недейственными и никогда не проникли бы в сердца людей». Пророки говорили по правилам риторики, приспособливая свою речь к запросам и возможностям своих слушателей. Учение Кальвина о приспособлении помогло тысячам верующих примирить Божью заботу о передаче нам знаний с иногда встречающимися в Библии несоответствиями, очевидными противоречиями и этическими головоломками.

И все же Кальвин – еще один великий христианский теолог, которому языческий мыслитель помог лучше понять природу христианского откровения. Поэтому нет ничего нового в том, чтобы для постижения Слова Божьего учиться у язычников. Итак, если мы учимся у Плотина, Аристотеля и Цицерона – а мы должны у них учиться в любом случае, потому что евангельские теологи говорят о Церкви, и об аналогиях, и о способах доступного изложения словами, воспринятыми у языческих мыслителей, – тогда почему бы не поучиться у Будды?

## ГЛАВА 6

## БУДДИЙСКОЕ БЕЗЛИЧИЕ И БЕЗМЫСЛИЕ

О буддизме, как и о большинстве других религий, говорят, что он парадоксален. Группы, входящие в него, очень противоречивы. Например, буддисты махаяны молятся многим божествам, в то время как буддисты тхеравады практически являются атеистами. Последователи тхеравады и практикующие дзен говорят, что достичь духовных целей можно, полагаясь на собственные усилия, в то время как последователи тибетского буддизма и традиции махаяны верят, что мы можем просить Будду или бодхисатву о благодати. Буддисты тхеравады и дзен говорят нам, что конечной целью является нирвана, где нет мысли, существования и сознания. Но последователи множественных культов махаяны надеются на пребывание в Чистых Землях и в раю, где они будут наслаждаться личным общением со своими божествами. Из-за этих и многих других различий употребление слова «буддизм» применительно ко всем этим течениям, вероятно, неправомерно. Я думаю, что гораздо лучше говорить о буддийских традициях.

**Разные воззрения**

Прежде чем начать обсуждение вклада, который могли бы внести некоторые буддийские традиции в более глубокое понимание христианского откровения, я должен подчеркнуть, что буддийские воззрения совершенно отличны от христианских. Было бы худшим проявлением дилетантизма говорить, что Будда и Иисус имели похожие цели и учения о Боге, личности и мире. Прежде чем я начну говорить о буддийских озарениях, помогающих открыть свежие горизонты христианской веры, я должен четко показать, насколько различны эти веры.

Крайне важно, например, что Будда не знал о триедином Боге! Позже традиции махаяны подошли к вере в божеств, известных как будды и бодхисатвы, но Сиддхартха Гаутама Будда (448-386 гг. до н. э.) говорил, что он всего лишь человек и что создателя или божественного существа, способного помочь нам в достижении духовных целей, не существует. Выходит, что Шакьямуни<sup>33</sup> как первоначальный Будда, почитаемый многими буддистами, говорил, что мы должны стать светом для самих себя, в то время как Христос провозгласил Себя светом мира. Мы не предоставлены самим себе, как предлагал Будда, а можем попросить Иисуса о милости сделать для нас то, что мы сами для себя сделать не можем. В то время как Иисус подчеркивал, что главная человеческая проблема – зло, оскверняющее человека (см. Мк. 7:20–23), четыре Благородные истины буддизма гласят, что в желании чувственных удовольствий и удовлетворении эго – корень всех страданий. С любовью можно стать бодхисатвой, но только знание дает возможность стать Буддой. В результате христианское и буддийское изображения духовного идеала удивительно отличаются: буддисты взирают на улыбающегося Будду, сидящего на цветке лотоса, в то время как христиане молятся страдающему Иисусу, распятому на кресте. Будда учит своих последователей, как избежать страдания, а Иисус показал, как победить страдание, идя ему навстречу.

Хотя буддийская и христианская этики сходятся по важнейшим понятиям (воровство, ложь, убийство невинных, блуд и прелюбодеяние расцениваются как преступное поведение, а сострадание и милосердие обязательны), они по-разному оценивают значение этики в реальном мире. Для Гаутамы Будды и последователей тхеравады этическая жизнь – временный плот, перевозающий нас на берег нирваны, где различия между добром и злом более не существует. Для христиан различие добра и зла – часть устройства мира и существует вечно. В буддизме этические различия распространяются на отношения полов. Особенно в раннем буддизме часто встречается идея: человек может стать Буддой только при перерож-

<sup>33</sup> Шакьямуни означает «Мудрец» или «Из рода Шакьев»



дении в мужчину; лишь много позже в традиции махаяны допустили женщин-бодхисатв. В наше время буддийские мужские монастыри доминируют в традиции тхеравады, большинство женских монашеских орденов исчезло несколько веков назад. Хотя христианская история изобилует проявлениями негативного отношения к женщине, Сам Иисус никогда не демонизировал женщин или сексуальность<sup>34</sup>. Если сравнить порядки строгого буддийского монастыря, духовного центра традиции тхеравада, то круг учеников Иисуса покажется «беспорядочным, случайным, свободным и спонтанным».

Буддисты и христиане имеют разные этические воззрения отчасти потому, что они по-разному понимают историю. Буддисты читают в «Дхаммападе», что «нет большего несчастья, чем физическое существование». Земное существование – это непременно юдоль слез, потому что пока человек существует в бесконечном цикле «жизнь–смерть–перерождение» – цикле, называемом самара, – страдание неизбежно, потому что оно порождается существованием в мире. Избежать страданий можно только покинув этот изнурительный цикл перерождений. Для этого нужно разорвать связи с этим миром и его обычным порядком – особенно с семьей и сексуальной жизнью. Иисус, однако, никогда не требовал отказа от половой жизни – Он провозгласил, что спасение происходит не вследствие отречения от земной жизни, а благодаря вере, которая выражена в любви среди обычного порядка земной жизни. Согласно Иисусу, брак – это не помеха духовности, а обычная сфера жизни, как итог которой возможно спасение. Воздержание от семейной жизни и секса – вопрос свободного выбора, но не высокий путь духовной элиты.

В то же время я бы не стал слишком сильно акцентировать этот контраст. В свое время христианские монахи отвергали этот мир точно так же, как их буддийские собратья. Начиная с апостола Павла (см. 1 Кор. 7) многие христиане приходили к заключению, что они смогут лучше понять Бога, будучи вне семьи и сексуальности. И хотя монашество стало составной частью скорее буддизма тхеравады, нежели христианства, Сам Иисус выбрал безбрачие и не считал семью центром духовной жизни (см. Мф. 10:37; 12:49–50), и подавляющее большинство буддистов наслаждается полнотой семейной жизни и участвует в мирских делах.

### **Бог - выше мыслей и слов**

Поскольку мы признали, что буддийские традиции отличаются от христианских и целями, и методами, мы готовы осознать и то, что они могут помочь нам глубже понять сущность Бога во Христе. Их опыт в понимании дистанции между простым восприятием и сущностью особенно может помочь нам обнаружить нашу естественную самонадеянность в разговоре о Боге.

Гаутама Будда и его последователи всегда подчеркивали, что высшая правда находится между чувственным восприятием и интеллектуальной концепцией. С точки зрения нашего повседневного опыта и понимания конечной истиной является так называемая «пустота». Она не может быть заполнена никакими нашими концепциями (по крайней мере до известной степени конкретными), потому что лежит вне их. Точно так же все предметы и события с точки зрения первичной истины пусты, потому что ограничены в пространстве и времени, в то время как конечная истина превосходит и то, и другое. Отсюда следует, что совершенная мудрость означает видение первичной сущности как Пустоты (Sunya), что не означает небытия, но находится выше возможностей нашего понимания. Будда никогда не отрицал реального существования того, что мы называем первичной сущностью, он отрицал лишь возможность дать ей определение<sup>35</sup>. Для него попытка определить сущность словами или концептуально

<sup>34</sup> Тем не менее заметим, что Будда посвящал в духовный сан женщин и, согласно некоторым легендам, даже свою жену Ясодхару.

<sup>35</sup> Некоторые буддийские философы тем не менее использовали понятие «пустота», описывая не только бессилие нашего языка и ограниченность мышления, но и изображая существующий (а скорее, несуществующий) мир. Большинство философов, по крайней мере в Индии, отрицает бытие Бога – всемогущего, всеведущего Творца.

выглядела самонадеянной – сродни антропоморфизму. Он настаивал на невозможности осознать первичную реальность (то, что христиане называют Богом) путем упражнений воли или интеллектуальных формулировок и отрицал тождественность мышления и бытия.

Фома Аквинский видел подобное различие между Богом и нашим пониманием Бога. «Разум оказывается наиболее близко к постижению Бога, когда признает, что Его сущность выше чего бы то ни было, постижимого в этом мире», – утверждал он. Бога невозможно истолковать в понятиях этого мира, поэтому язык повествования о Боге «не ограничен значениями наших слов, а распространяется выше». «Поэтому постижение Бога посредством [постижения] Его творения – это не постижение Его сущности, а темное, отраженное знание».

Аквинат и другие схоласты показали, что наиболее точно мы узнаем Бога в признании Его превосходства, которое приходит только после утверждения и отрицания. Например, мы утверждаем, что Бог – это красота, а затем отрицаем, что Бог – это красота с точки зрения нашего повседневного восприятия красоты, потому что весь земной опыт понимания красоты – лишь искаженное и смутное преломление первичной красоты, которая фонтаном вырывается от Бога, самолично определяющего значение красоты. Таким образом, мы утверждаем, признавая Божье превосходство, что Бог – это красота: будьте осторожны, не принижайте Бога, подходя к нему с нашими конечными сотворенными стандартами, и помните, что человеческие утверждения о Боге нельзя абсолютизировать и преобразовывать в идолов. Рассуждая о Боге, нельзя пользоваться сравнениями, ибо Бог по определению уникален и не сравним ни с чем. «Утвердительная теология без отрицательной теологии делает Бога созданием разума, проекцией нашего воображения». С другой стороны, отрицательная теология без последующего поворота на путь признания превосходства ведет к гносеологическому агностицизму и противоречит библейскому свидетельству «...Слово стало плотью, и обитало с нами...» (Ин. 1:14).

Этот метод также помогает нам постичь Бога как личность. Аквинат напоминает нам, что Бог – не личность в нашем обычном понимании. Буддийские мыслители добавили бы, что ни одно из наших представлений о личности не имеет соответствия в Боге. (Конечно, мыслители буддизма махаяны и тибетского буддизма согласятся, что божество имеет личный характер; последователи тхеравады отрицают существование любых божеств в христианском понимании.) Но Бог не является безличным, потому что Иисус Сам пример воплощения Бога.

Бог не может быть и тем, и другим, ибо Бог прост и наделен цельностью. Каким-то мистическим путем, превосходящим наше понимание, личность Бога больше всего того, что мы можем себе представить, используя слово «Бог», и конечно, никоим образом не меньше. Бог больше, потому что Бог Совершенно Иной, по известному определению Карла Барта, – или лучше сказать, по словам Самого Бога, сказанным устами Исайи: «Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои... Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55:8–9). Мы в евангельской вере иногда видим Бога как идолопоклонники, рассматривая Его как увеличенную копию нас самих. Буддийские традиции предостерегают нас: Бог качественно и бесконечно отличен от нас. Согласно предостережению Писания, мы – создания, а Он – Создатель. Традиция дзен убеждает своих последователей перестать видеть мир глазами своего эго, потому что эго соотносит все, что видит, с собой. Пока мы будем связаны уважением к личности, учит она, мы не увидим и не услышим, что есть реальность. Пока мы будем думать, что мир (и Бог, я бы добавил) существует для удовлетворения нас, мы будем слепы к миру (и к Богу). Роберт Е. Кеннеди, иезуитский ученый, использующий прозрения дзен для обогащения собственного христианского опыта, говорит, что именно оно помогло ему расширить взгляд на Бога. «Как можем мы молиться Богу, – спрашивает он, – кто обращает внимание на наши мольбы?» Цель Бога заключается вовсе не в том, чтобы доставлять нам удовольствие, поэтому неуслышанные молитвы – это замечательное напоминание о том, что мир не вращается вокруг нас и что мы созданы для служения, а не для того, чтобы служили нам. Безразличие к нам природы может быть источником радости, призывом проснуться и увидеть и услышать мир таким, каков он есть, безотносительно нас самих.

Мы можем наблюдать восход солнца и слушать пение птиц или, наоборот, стоны раненых без мысли о том, как это влияет на нас. Конечно, такое безличное слушание и видение возможно только частично и дается благодатью. Но не признав того, что подобное бездумное восприятие эгоистично и потому узко, мы не будем просить об иной благодати – широкого видения мира, далеко простирающегося за пределы нашего видения и слышания. Мы останемся запертыми в логических построениях нашего разума – мы будем видеть и слышать наши собственные проекции, пропуская мимо себя большую часть реальности. Будда и его последователи предупреждают нас (даже строже, чем Аквинат и схоласты) о нашем обыкновении видеть и слышать только то, что мы привыкли видеть и слышать. Они напоминают нам, что реальность весьма отличается от того, как мы ее воспринимаем и представляем, и могут побудить нас – если мы им позволим – просить о благодати видеть и слышать так, как никогда ранее.

Иногда последователи евангельского христианства молятся идолу, называя его Богом. Мы думаем об Иисусе как о нашем приятеле или называем Бога «Великим Человеком». Буддийская традиция может напомнить нам, что Бог бесконечно далек от того, о чем мы молим его, и фактически может не иметь никакого отношения к объекту нашей молитвы. Буддийские прозрения, несмотря на то что они почти не имеют отношения к Богу истинному, могут научить нас почитанию тайны Бога и благоговению перед лицом предвечного и невыразимого Бога.

Они могут напомнить, что все позитивные определения Бога неадекватны и, как говорил Ханс Кюнг, должны быть отрицаемы до бесконечности: Бог бесконечно невыразим, бесконечно милостив и абсолютно благ. Следовательно, Бог одновременно превосходит и объемлет вселенную и людей. Он бесконечно далек и все же ближе к нам, чем мы сами к себе, – «непостижимый, хотя мы чувствуем Его присутствие, суший даже тогда, когда мы ощущаем Его отсутствие». Каждое определение должно пройти проверку диалектикой утверждения и отрицания, прежде чем будет признано приемлемым.

### **Зависимость мира и личности**

Буддийские мыслители помогают нашим мыслям о Боге сохранять перспективу, они также подтверждают библейскую картину вселенной и человечества, всецело зависящих от Господа. Философы называют зависимостью представление о том, что вещь существует не сама по себе, но ее существование чем-то обусловлено. Мы, верующие, находим замечательным то, что ранние буддийские мыслители, практически атеисты, были убеждены в том, что ничего не существует само по себе, но каждая вещь существует в бесконечной цепи причин. Это полностью правдоподобно для того, кто верит в Бога, создавшего, согласно христианской вере, и поддерживающего вселенную, но совершенно не очевидно для того, кто отрицает скрепляющее все вещи начало, особенно если он лишен свидетельств современной науки, доказывающей, что все в мире относительно<sup>36</sup>. И все же буддисты всегда стояли на том, что абсолютной независимости создания не существует. Их доктрина «причинного происхождения» утверждает, что ни одно явление вселенной не существует изолированно и беспричинно, но все явления связаны между собой. Таким образом, нет субстанции, существующей независимо. Мир является преходящим, вечно меняющимся, лишенным перманентного основания.

Это подтверждает библейское утверждение, что мир – не объединение субстанций, пребывающих сами в себе, но существует во Христе, «им стоит» (см. Кол. 1:17). В истолковании Джонатана Эдвардса это означает, что предметы в мире – просто Божьи мысли, постоянно воссоздающие эти предметы в реальности. Предмет – это не субстанция, существующая отдельно от всего остального, но выражение божественной связи. По словам Самуэля Джонсона, «предметы – это отпечатки слов Божьих». Будда не верил в божественную связь,

<sup>36</sup> Благодаря развитию современной физики даже некоторые материалисты стали утверждать, что ни одна вещь в мире не существует вне бесконечной или почти бесконечной цепи причин и следствий. То, что это подтверждено наукой, не делает буддийское прозрение менее ценным для христиан.

но он согласился бы с Эдвардсом, что материя не существует в виде независимых объектов. Они приобретают сущность в отношениях с другими объектами. Бытие возможно только в состоянии связанности с другими объектами, поэтому бытие относительно и динамично – это обширная сеть взаимоотношений, где каждый объект связан со всеми остальными. (Вопреки распространенному представлению, Будда не был нигилистом. Он не отрицал наличие бытия, но проповедовал срединный путь между бытием и небытием. Он хотел подчеркнуть, что наше условное понимание независимой материи – то, что мы обычно называем «бытие», – иллюзорно.)

Если мир зависим, то зависима и человеческая личность. Будда известен своей доктриной о безличии, *анаттой*. Он имел в виду, что нет неменяющихся субъектов и ничто не может стать основой для чего-либо. Как и все остальное, человеческая личность абсолютно зависима от системы бытия, что для христиан означает, что существование – это миг, поддерживаемый только импульсом Божьей благодати. Дейвид Трейси считает, что это учение, отраженное в Писании и подтверждаемое буддийскими письменами, является здоровым противоядием против собственнического индивидуализма, присущего нашей культуре, и иллюзии существования абсолютно автономной, независимой личности.

Кстати, японская школа Чистая Земля (традиция махаяна) содержит необычное свидетельство о радикальной моральной зависимости человеческого эго. Шинран (1173–1262), основатель Джодо-Шин-шу (т. н. Истинной секты Чистая Земля), отрицал «путь собственного усилия» в поисках спасения и проповедовал, что мы должны положиться на «могущество другого», кем для него был Амида Будда, который должен был привести в Чистую Землю всех, кто верил в его могущество. Уверенность Шинрана в том, что в основе всех человеческих созданий лежит грех, напоминает о Павле или Августине:

Судя по виду, все люди прилежны и правдивы,  
Но в душах их жадность, и гнев, и двуличие,  
И плоть их празднует лживый триумф.

Его отчаяние от ощущения собственного морального падения при внешней праведности делает его текст похожим на азиатский перевод Исаяи: «Даже мои праведные дела, смешанные с этим ядом, должно назвать делами обманщика. <...> Я, разум которого наполнен хитростью и обманом, как змеиным ядом, неспособен совершать праведные поступки», а его надежда на божественное милосердие читается как строка из Мартина Лютера:

Нет милосердия в моей душе.  
Лучший из моих друзей глазам моим не дорог.  
Если бы не ковчег милосердия,  
Божественное обещание вечной мудрости,  
Как бы я мог пересечь океан невзгод?

Буддийские мыслители к библейскому видению личности и мира не добавляют ничего, но они подтверждают и заостряют библейские утверждения о радикальной взаимозависимости сотворенного миропорядка. Использование их аргументов может помочь напомнить христианам о доктрине, которой часто пренебрегают на Западе, даже в Церкви. Эти аргументы также показывают нам, что Бог открыл важную истину нехристианам.

### Тайна обыкновенного

К. Льюис написал однажды: «Я думаю, что никто не возьмется ясно определить наконец, что за место земля. Я думаю, что если выбрать землю альтернативой Небу, окажется, что она все время была частью Ада, а земля, размещенная вслед за Небом, с самого начала была частью самого Неба».

Созерцание неба в земной, повседневной жизни – достижение китайского буддизма. Тенденция индийского буддизма – отстранение от внешнего мира, игнорирование влияния извне и попытка объединения с Бесконечным путем интеллектуального озарения. Китайская

школа чань (которая позже переместилась в Японию и стала известной как дзен) все же учила, что можно найти Первичную сущность в каждой детали повседневной жизни. Не надо отстраняться от мира, но надо научиться видеть Сущность в том, что всегда перед нами. Хотя позднее дзен будет подчеркивать необходимость медитирования, Хуэйцзэн (638–713 гг. н. э.), Шестой Патриарх и один из самых значительных учителей дзен, говорил, что само медитирование бесполезно, если человек не научится видеть мир таким, какой он есть, в повседневной жизни.

Тысячу триста лет спустя Лин Ютанг комментировал то, что он узнал из китайской традиции чань:

[Чань] приходит «отдохнуть» в обычную, повседневную жизнь, считая ее благодатным даром и наслаждаясь каждым ее моментом. Я бы назвал это благодарностью жизни, формой восточного экзистенциализма. Ощущение тайны присутствует в самом акте жизни. <...> Китайский поэт [Чань] восклицает: «Какое чудо – я набираю воду из колодца!» Это типичное представление [Чань] о том, как следует жить. Чудо – пастух, сидящий на спине буйвола, на закате возвращающийся домой. Чудо – вьющиеся мухи и растущие сорные травы; и человек, пьющий воду из чашки и не знающий, что такое чашка и что такое вода, и даже не знающий, кто такой он сам. Вся жизнь и все живое – чудо. Человек становится поэтом так же, как пахарь, который, вытирая пот со лба, чувствует прохладный ветерок, или как Тао Юань-мин, рассказывающий почти с восторгом о прогулке по полю на рассвете: «Утренняя роса намочила полы моей одежды».

Учение о том, что тайна Бога пребывает во всем творении и во всей истории, не чуждо христианству. Эдвардс писал об этом, но его смелые размышления, названные «пантеизмом» (Бог повсюду, но одновременно отдельно от творения), в XIX веке были раскритикованы как еретические. Это не был пантеизм, но это иллюстрирует законный страх перед эмерсоновским пантеизмом, который отождествляет Бога с космосом, таким образом лишая слово «бог» трансцендентности и личного характера.

Однако не следует полагать, что разговор о присутствии Бога во всей природе и всей истории обязательно носит пантеистический характер. Возможно, Хуэйцзэн не верил в личного и трансцендентного Бога, в которого верили библейские писатели, и они предложили учение, излагаемое мною. Например, Павел осознал, что Христос – это энергия, скрепляющая все (см. Кол. 1:17), и что Бог руководит каждым событием в жизни христианина так, что это служит конечному благу человека (см. Рим. 8:28; 1 Кор. 3:21). Иисус говорил, что все волосы на нашей голове сочтены и что воробей не упадет на землю, если на то не будет Божьей воли (см. Мф. 10:29-30).

Эдвардс использовал этот и другие отрывки для подтверждения того, что ни один атом в мире (мы могли бы сказать «субатомная частица») не движется, не получив направление от Бога. Ричард Нибур, ученик Эдвардса и, по-видимому, самый значительный американский теолог XX века, применил эти рассуждения к общему взгляду на провидение. Он доказывал, что жизнь следует понимать как постоянный призыв и что в критических ситуациях и в рутинной повседневности следует видеть Бога.

В критические, переломные моменты истории Израиля и ранней христианской общины главным вопросом, поднимаемым человеком, был не вопрос «В чем цель?» и даже не «В чем состоит закон?», а «Что происходит?» и затем «Как правильно откликнуться на то, что происходит?». Когда Исаяя взывает к своему народу, он напоминает ему не о законе, которому тот должен подчиняться, и не о цели, к которой тот стремится, а привлекает его внимание к тому, что в действиях врагов Израиля скрыто присутствие намерения Бога. В критические моменты он и его соплеменники постоянно поднимают вопрос о толковании того, что происходит, что бы это ни было – засуха, или вторжение вражеской армии,

или падение великой империи. Израильтяне – народ, который должен видеть и понимать присутствие Бога во всем, что происходит, и отвечать соответственно. То же самое и в Новом Завете. Бог, на Которого указывает Иисус, – не командир, устанавливающий законы, но делатель великих и малых дел... <...> ...дающий слепоту и прозрение, правитель, деяния Которого скрыты во многих поступках различных деятелей, но все же каким-то образом видимы тем, кто умеет читать знаки времени.

Нибур более всего интересовался видением Бога в критические моменты жизни. Проявления Бога в каждом мгновении повседневной жизни его занимали меньше. Но все равно в его работах отражен библейский взгляд: каждое мгновение в своем роде сотворено Богом, даже когда Бог в Своих целях использует создания, которые свободны игнорировать Его и не подчиняться Ему. Он считает, что мы, люди, обычно не принимаем этого во внимание – точно так же Хуэйнэн считал, что мы, как правило, не видим тайны повседневной жизни. И опять вспомним К. Льюиса. Перед смертью, говорил он, мы не скажем:

Господь, никогда я не думал, что Ты так прекрасен.  
Мы не скажем так. Скорее мы скажем:  
Так это был Ты один.  
Все, кого я любил, это был Ты.  
Все, кто меня любили, это был Ты.  
Все высокое и доброе, что случилось со мной,  
Все, что помогло мне стать богаче и лучше,  
Это был Ты один.

Конечно, если Бог властен над всем, а не только над добром, то Он присутствует или по крайней мере имеет косвенное отношение и ко злу. Иов спрашивал жену после того, как они потеряли своих детей и имущество: «...Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов. 2:10). Но мы не должны думать, что отношение Бога ко злу может влиять на святость повседневности, о которой говорит Библия и которую глубоко исследовал китайский буддизм (впрочем, не раскрывая истинного происхождения святости).

Признать существование тайны повседневности означает увидеть жизнь так, как видели ее древние иудеи: как следствие первичных, а не вторичных причин. Если их армии терпели поражение в бою, это значило, что они побеждены Богом, а некомпетентность военачальников тут ни при чем. Если они теряли урожай, это значило, что Бог наслал засуху. Их представление о мире, по замечанию Энтони де Мелло, было искажено из-за отрицания вторичных причин. Но наша сосредоточенность на вторичных причинах (аспирин облегчил мою головную боль), исключаяя первопричину, также искажает истинную картину. Истина состоит в том, что Господь избавил меня от головной боли с помощью таблетки аспирина.

Странно, что так просто увидеть Бога в обыденном. Я имею в виду то, что нам не нужно ждать вспышки мистического озарения или видения или надеяться на то, что мы услышим голос. Бога можно увидеть и услышать здесь и сейчас, прямо перед собой. Если справедливо то, что о творении и провидении говорит Библия, то можно серьезно отнестись к предположению де Мелло о том, что Бог находится прямо здесь и сейчас:

В действительности так мало надо сделать, чтобы почувствовать присутствие Бога. Все, что нужно сделать, – это отрешиться, притихнуть и сконцентрироваться на ощущениях своей правой руки. Сосредоточьтесь на ощущениях своей руки. <...> Там – Бог, живущий в вас и преобразующий вас, дотрагивающийся до вас, постоянно пребывающий рядом с вами. <...> Почувствуйте Его. Переживайте Его!

Большинству людей такой опыт покажется слишком прозаическим. Конечно, переживание присутствия Бога намного более значительно, чем просто ощущения в вашей

правой руке! Вот так и иудеи устремляли свои взоры на небеса в ожидании великого, славного Мессии, тогда как Мессия все время пребывал рядом с ними, приняв образ Иисуса из Назарета. <...>

Вы хотите увидеть Бога? Посмотрите в лицо человека, который сейчас рядом с вами. Хотите услышать Его? Прислушайтесь к детскому крику, к веселому шуму вечеринки, к шороху ветра в ветвях деревьев.

Это другой пример того, как разные религиозные традиции могут помочь нам открыть истины во Христе, которые первоначально были сокрыты от нас. Христиане знали это, некоторые из них писали об этом, но так, что в основном это прошло незамеченным. Внимание христиан к традициям чань и дзен помогло некоторым верующим в несколько последних десятилетий заново понять духовные глубины христианского откровения.

### **Неодолимая привязанность «ветхого человека»**

Джордж Марсден, Марк Нолл и другие показали нам, какую роль сыграло Просвещение в формировании современного евангельского менталитета. В результате понимание американскими евангельскими христианами спасения и святости имеет тенденцию к возвышению веры и религиозной практики в ущерб совместной духовной жизни. Однако Иисус и Павел были семитскими мыслителями, для которых мистицизм (прямое переживание божественной реальности) играл намного более важную роль, чем для большинства последователей евангельской веры. Поэтому у нас больше трудностей с пониманием Иисусовой молитвы: «...они да будут в Нас едино [Отец и Сын]...» (Ин. 17:21) и заявления Павла о том, что мы сораспеты во Христе (см. Рим. 6:6), чем с пониманием учения Павла о всеобщей греховности (см. Рим. 3:23) или повеления Иакова заботиться о вдовах и сиротах (см. Иак. 1:27). Нам более привычна ансельмианская юридическая модель благодати (прощение жалует судья, потому что дол г выплачен), нежели медицинская модель Августина (благодать – лекарство для больной души). Вот поэтому азиатская религиозная мысль, для которой мистицизм вполне обычен, может помочь нам, последователям евангельского христианства, лучше понять Иисуса, Павла и других библейских писателей.

Я обнаружил, например, что буддийская доктрина помогла мне лучше понять концепцию Павла о «ветхом человеке» и то, что теологически имел в виду Лютер, говоря о личности *curvatus in se* (замкнутой на самое себя). Буддисты сущностью человеческого состояния называют «желание», подразумевая неодолимую привязанность к мыслям и устремлениям эго. Это выражение существующего в каждом из нас агрессивного, требовательного «Я», которое видит себя в центре всего и все истолковывает через себя. Вместо того чтобы видеть вещи такими, какие они есть, – отдельными от эго наблюдателя, «ветхий человек» в наблюдателе видит все только относительно самого наблюдателя. Вместо того чтобы созерцать лилии в поле – Божьи творения, которые не трудятся, не прядут, мы обычно проецируем на них устремления и антипатии, наши ностальгические эмоции, наши утилитарные цели и уже не можем видеть их такими, какие они есть, – их самость, как говорят буддисты, но как нечто иное (возможно, как изъяс на нашем безупречно-зеленом газоне, который теперь придется скосить). Мы рассматриваем внешнюю реальность как предназначенную для нас, существующую для обслуживания нашего «Я». Как сказал бы немецкий философ Иммануил Кант, мы смотрим на других людей и на вещи не как на нечто, имеющее собственное предназначение, но как на средство к достижению наших собственных целей.

Поэтому, упорно держась за наши желания, мы не можем увидеть вещи и людей такими, какими они реально являются. Как сказал Эмерсон, мы привозим из Индии только то, что мы ввозим в Индию. Мы видим только то, что мы привыкли видеть. Наша эгоистическая привязанность также мешает нам услышать подлинное звучание действительности. В разговоре мы обдумываем то, что скажем дальше, вместо того чтобы прислушаться к собеседнику. Нам трудно жить настоящим моментом, обращаясь к настоящему вместо прошлого или будущего. Как говорил Д. Лоуренс, «немногие люди живут там, где они находятся».

Привязанность «ветхого человека» к своим мыслям и интересам особенно очевидна, когда речь идет о власти. Мы страстно хотим добиться власти или нервно цепляемся за нее, когда боимся ее потерять. «Гордость житейская» (1 Ин. 2:16) – другая привязанность, стремление к безопасности посредством уважения других людей. Мы слишком сильно хотим, чтобы нас почитали и отводили нам первые ряды в церквах и почетные места на банкетах.

Как предположил Кьеркегор, даже мораль может быть привязанностью, стоящей на нашем пути к истинному Богу.

Датский философ говорил, что наши этические воззрения могут помешать нам взойти на высшие ступени духовной жизни, затемняя связь совершенной личности с истинным Богом. Иисус дал нам понять, что наши условные моральные категории могут отстранить нас от духовной истины, находящейся рядом с нами. Он поинтересовался у богатого юноши, почему тот интересуется благом, и сказал, что один Бог благ. (Другими словами, молодой человек искаженно понимал, что есть благо, и это отстраняло его от признания Того, к Кому он обращался.) Он предупреждал Своих учеников: не судите, да не судимы будете; Он убедил фарисеев не кидать камни в грешницу, если они сами не без греха. В обоих случаях педантичное следование нормам морали закрывало от людей то, что происходило на самом деле. Как доказывал Карл Барт, такое же действие могут возыметь и религиозные идеи, потому что мы склонны замещать Бога идеями о божественном, с которыми нам легче управляться. Например, духовная самодисциплина может привести к чувству удовлетворенного самодовольства перед лицом Бога, судящего наши грехи. Все эти способы, привязывающие нас к ложным ощущениям нашего эго, завершают картину того, что Павел называл «ветхим человеком».

## На кресте

Что значит «отложить прежний образ жизни ветхого человека» (Еф. 4:22; Кол. 3:9)? Здесь опять могут быть полезны буддийские воззрения. Если «ветхий человек» как бы привязан, значит «отложить» – это отрешиться от наших эгоистических интересов и мыслей о том, как должно происходить все в мире. Это сродни тому, что имели в виду старые учителя дзен, говоря: «Если увидите Будду, убейте его!» Наши личные идеи, исходящие от собственного эго, даже идеи морали и религии, разрушительны и должны быть распяты или, лучше сказать, опущены.

Павел представляет воплощение Христа и Его жертву как самоопустошение или отрешение. Греческое слово, используемое для обозначения этого акта, – *kenosis*, «опустошение». Христос «опустошил Себя», умалил Свою божественную природу – по крайней мере отрешился от ее части, которая была очевидна для людей, – и позволил пленить Себя, «приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек...» (Флп. 2:7). В результате Он был казнен на кресте. Его Отец тоже «опустошил Себя»: Он отдал Своего Сына в человеческом облике на унижение и мучительную смерть на кресте, потому что «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного...» (Ин. 3:16).

Павел в своем Послании к Коринфянам говорил о подобном отрешении. По его словам, когда он впервые появился у коринфян, то решил отрешиться от красноречия и человеческой мудрости, чтобы полагаться только на «Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2:1–2). Это было рискованно в культурной среде, где ценились искусство риторики и новинки философской мысли. Он хотел, чтобы коринфяне познали лишь «силу Божию», поэтому намеренно решил не употреблять «убедительные слова человеческой мудрости» (ст. 4–5).

Что для нас значит отрешение? Я думаю, что, во-первых, нам следует отрешиться от самонадеянного предположения о нашем знании пути. Каждый из нас должен признаться самому себе: «Господь, я не знаю, кто я есть на самом деле. Писание говорит, что моя истинная суть сокрыта во Христе (см. Кол. 3:3), и в этом смысле я все еще ищу себя. Я далек от ощущения в себе Христа воскресшего. Покажи мне, что это значит, где я и кто я».

Во-вторых, отрешение не означает интеллектуальный поиск новых идей или искание правильной веры. Оно также не означает уход от мира, как будто Бога нельзя найти в этом



мире, – хотя иногда бывает полезно побыть в уединении, чтобы сосредоточиться умом и сердцем. Последователи евангельского христианства склонны думать, что отрешиться – значит дисциплинированно и решительно следовать за Христом и подражать Ему, как будто этого можно достичь просто волевым усилием. Но то, что описано в 7-й главе Послания к Римлянам, должно убедить нас в том, что воля бессильна без благодати. Вместо воли необходимо как бы самозабвение, которое дается только дыханием Духа и сосредотачивается не на желаниях личности, но на самом Христе. Это не действие, а что-то похожее на бытие, явившееся результатом внутреннего преобразования.

Подлинное умирание со Христом – это отрешение, которое делает возможным мистическое воскресение Христа внутри нас. Потеряв свою жизнь, мы находим в результате жизнь истинную (см. Лк. 17:33). Следующий отрывок из письма аббата католического монастыря молодому другу христианину, пребывающему в дзен-буддийском монастыре, проясняет, как буддийская концепция может помочь осветить в мистическом измерении то, что имел в виду Павел под умиранием со Христом.

Дзадзен [термин, используемый для обозначения пребывания в дзен-медитации] – это выражение реального сокровенного бытия человека, в котором присутствует Иисус Христос на кресте и воскресший, это изумительный способ отождествления себя с той скрытой реальностью. В дзадзен вы пребываете на кресте вместе с Иисусом и отождествляете собственную волю с Его волей умереть на кресте, вы утверждаете готовность умереть для собственного эго так, чтобы жить жизнью воскресшего Христа, уже данной вам, но которая до сих пор скрыта, потому что живо эго. Медитация – это путь, позволяющий жизни Христа постепенно воскреснуть внутри вас. Сама эта готовность – подтверждение вашей воли к пребыванию на кресте с Христом, к умиранию вместе с Ним, что для вас будет действительной смертью, и к ожиданию Его воскресения внутри вас.

### Нахождение истинного «Я»

Если мы отрешимся от наших эгоистических желаний и мыслей, то, вероятно, будем готовы к воскресению Христа внутри нас. Буддисты говорят о видении нашего истинного лица и встрече с Буддой внутри нас. Шестой Патриарх традиции дзен говорил, что, однажды сделав это открытие, мы начинаем видеть реальность такой, как она есть. Не нужен специальный поиск, не нужны выверенные усилия. Разум будет действовать спонтанно, и мы увидим первичную сущность без всякой медитации.

Этот путь бытия аналогичен тому, который имел в виду Павел, говоря о жизни в Духе, но так трудно представить себе его нам, евангельским верующим (вместе со всеми другими людьми западной культуры), на которых сильно повлияло Просвещение. Так же, как буддисты школы дзен говорят, что *сатори* (пробуждение или просвещение) откроет нам глаза на наш истинный облик, так и отрешение от «ветхого человека» поможет нам найти наше истинное «Я», которое, согласно Посланию к Колоссянам, сокрыто «со Христом в Боге» (Кол. 3:3).

Это новое и истинное «Я» не цепляется само за себя, но, как говорил Томас Мертон, действует по Божьей воле и во благо других. Эго больше не является глубинной первопричиной поступков личности, которые теперь происходят прямо от Христа. В *сатори*, говорят буддисты, человек испытывает состояние «безличия», в котором «Я» рассматривается не как исходное, но как неразрывно связанное со всем на свете и находящееся в распоряжении всего и всех. Для христиан обновленное «Я» также обретает существование свыше, оно также руководимо извне, но не напрямую, ибо структурно связано со всем остальным миром. Христос – первопричина нового «Я», и вершиной религиозного переживания является понимание мистической связи: «...И уже не я [здесь употреблено греческое слово *ego*] живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Веселая и почти беззаботная непосредственность, с которой

учителя дзен описывают переживание сатори, сродни тому, что Павел подразумевал под жизнью в Духе (Рим. 8). Эта жизнь лишена страха и тревожного размышления о том, что делать и как делать. Лютер называл это *sua sponte* (само по себе): нам позволено жить не в себе, а в Боге, делая добрые и справедливые дела почти автоматически. Эту жизнь имел в виду Августин, когда ободрял нас: *Ama et fac quod vis* («Люби и делай что хочешь»). Это исчезновение «Я», сознающего себя, перед полным осуществлением не сознающего себя «Я». Это жизнь новой личности, которую постепенно обретает человек верующий, и поддерживается она дыханием Святого Духа. Это позволяет нам достичь того, что буддисты называют видением и слышанием без эмоциональной привязанности. Христианское откровение не демонизирует эмоции (к этому склонны буддисты), но соглашается с буддистами в том, что эмоции часто берут начало в эго и искажают видение и слышание. Поэтому взгляд на буддийское сатори может помочь нам лучше понять, что за свобода, о которой говорит Новый Завет, исходит от Божьего Духа.

### И еще два замечания

В этой главе я лишь предварительно исследовал те буддийские идеи, которые могут помочь последователям евангельского христианства лучше понять христианское откровение. Буддисты могут помочь нам избежать самонадеянного предположения о том, что нашим разумом можно охватить Божье бытие, помочь острее почувствовать совершенную уникальность творения, обновить чувство благоговения перед тайной каждого момента. Они могут помочь нам постичь нашу падшую природу и то, как жизнь во Христе преображает ее. Все эти прозрения, хотя уже известны христианам, все-таки развивают христианское учение и создают новые перспективы. Следуя им, мы можем открыть новые глубины в понимании и переживании откровения Бога во Христе. В заключение я хотел бы кратко упомянуть еще о двух аспектах буддийской традиции, которые могут быть полезны для евангельских верующих.

Во-первых, буддийские медитационные техники могут помочь христианам научиться расслабляться, быть спокойными, мыслить глубже, располагать себя к принятию Божьей любви и благодати и молиться не только разумом, но и телом. (Мы можем пользоваться этими техниками, не вдаваясь в сопутствующую метафизику.) Эти техники могут научить нас молитве без образов и слов, молитве видения и слышания. Они могут подтолкнуть нас на поиск полноты жизни в Духе, где мы (в некоторой степени) освобождаемся от своего «Я», получая забвение этого «Я».

Во-вторых, буддизм напоминает нам, что множество серьезных мыслителей все же ставят под сомнение предположение современных постмодернистов о том, что мы не знаем ничего из того, что существует вне наших представлений. Например, мадх'ямика – известная традиция буддийской философии – предпочитает избегать взглядов и теорий, чтобы наблюдать природу вещей помимо точек зрения. Я думаю, что постмодернизм справедливо утверждает, что не существует чистого опыта, но только опыт интерпретированный. В противовес буддистам последователи евангельского христианства верят в первородный грех, и это имеет некоторые логические последствия. Это значит, что грех влияет на наш образ мыслей и что безгрешных мыслей не бывает, а это означает, что попытка отрешиться от собственной точки зрения – химера. И все же, хотя буддисты настроены по-донкихотски в своей надежде на интеллектуальную чистоту, они не ошибаются относительно возможности обретения истинной свободы от искажения восприятия. В этом они сходятся с христианами, но христиане утверждают, что свобода эта всегда неполная, видимая как бы сквозь тусклое стекло. Мы всегда обладаем только частью знания. Но и эта часть драгоценна: существует откровение от Бога, и это означает, что мы знаем нечто о том, что происходит вне нашего разума. Мы не обречены на вечный агностицизм.

## ГЛАВА 7

## ДАОССКАЯ ТЕОЛОГИЯ СОКРЫТИЯ

Так же, как не существует целостного учения, называемого буддизмом, нет и такого учения, как даосизм. Нет ничего более различающегося между собой, чем два главнейших даосских способа видения мира – религиозный даосизм и философский даосизм. Религиозные даосы верят в богов, обладающих спасительной силой, греховную человеческую природу и освобождение от греха в молитве, послушание, алхимию и другие религиозные и мистические практики. Они ищут бессмертия. С другой стороны, даосы-философы – атеисты, не верящие в жизнь после смерти. Как и буддисты тхеравады, они ставят своей целью проникнуть в глубь вещей сквозь их видимый (воспринимаемый) слой, с тем чтобы достичь скрытой Реальности, которая питает вселенную. Они называют это Дао (китайский перевод слова «путь»). Однако эти два вида даосизма не разъединены полностью: на самом деле в ранних даосских текстах философского содержания, например *Дао дэ цзин* (400 г. до н. э.), присутствуют зачатки религиозного даосизма.

В этой главе я остановлюсь на философском Дао, более известном на Западе благодаря сочинению *Дао дэ цзин* и трактату Чжуан-цзы ученика Лао-цзы, философа Чжуан-цзы. Эти тексты могут быть названы примером литературы мудрецов Азии, аналогичной литературе иудейских мудрецов, представленной такими библейскими книгами, как Книга Премудрости Соломона. В то время как между мудростью иудейской и китайской много общего по форме и содержанию, христианский читатель, возможно, будет потрясен разницей между восточной мудростью и мудростью Иисуса (1 Кор. 1:30). Лао-цзы (Лао Цзу; VI в. до н. э.)<sup>37</sup> и Чжуан-цзы (Чуань Цзу; 370-286 гг. до н. э.), предполагаемые авторы двух только что упомянутых мною текстов, как и Иисус, выпадали из культурной среды своего времени, но только для Иисуса это выпадение приняло смертельный оборот. Мудрость Иисуса простиралась намного дальше пути, предложенного Лао-цзы и Чжуан-цзы, – пути видения Первичной сущности как требующей покорности и признания, пути, уменьшающего страдания и, в конечном итоге, позволяющего избежать их. А Иисус говорил, что Первичная сущность была изначально личностной и способной сострадать. Он показал, что Бог – это Личность, которая не стоит в стороне от наших страданий, а снисходит к нам и разделяет наши страдания. Бог Сам испытал ужас смерти, смог превозмочь его и обещал помочь нам одержать свою победу над ним. Эта новая мудрость превосходит ветхую премудрость Книги Соломона, Лао-цзы и Чжуан-цзы.

Эсхатологическое обещание Иисуса открывает нам будущее, которое не мог представить себе автор Притчей, но тем не менее мудрые рассуждения Книги Притчей о человеческих взаимоотношениях и желаниях очень ценны. Такое же впечатление производит восточная мудрость Лао-цзы и Чжуан-цзы. Местами прозрения двух мыслителей о парадоксальности и иронии человеческого существования похожи на те, которые делает Библия. Христиане часто с трудом понимают эти парадоксы и иногда полностью упускают божественную реальность, спрятанную за иронией жизни. По причине парадоксов многие так никогда до конца и не поймут хотя бы эту сторону вечности. Но парадоксы легче трактовать, когда мы знаем, что они как-то соотносятся с божественными замыслами.

Вот в чем я нашел философские трактаты Лао-цзы и Чжуан-цзы полезными. Они используют свежие и живые образы для напоминания христианам о библейских истинах, которые те часто упускают из поля зрения, но которые могут необычайно обогатить наш опыт, если мы увидим их хотя бы один раз. Они могут иллюстрировать и подтверждать библей-

<sup>37</sup> Ученые спорят о датах жизни и даже о самом существовании Лао-цзы. Те, кто полагают, что время написания *Дао дэ цзин* – с IV до III в. до н. э. утверждают, что эта книга – просто краткий конспект мудрых высказываний, относящихся к VI столетию, но записанных двумя-тремя столетиями позже.

ские высказывания, которые иногда остаются непонятными до тех пор, пока озарение со стороны не раскроет их. Но они не просто напоминают нам о том, что мы и сами знаем. Когда я взглянул на эти истины после обучения у Лао-цзы и Чжуан-цзы, я понял, что вижу эти, казалось бы, изученные истины в новом свете.

### Скрытый Бог

Лао-цзы и Чжуан-цзы напоминают нам, что Бог часто действует скрыто. Присутствие и мудрость Бога порой принимаются за Его отсутствие и «глупость». *Дао дэ цзин* говорит не о Боге как персоне, а об обезличенном Дао, что оживляет, наполняет и движет вещами. И все же оно настаивает, что реальность – это не то, чем она нам кажется, и что мудрость часто ошибается с точностью до наоборот: «Величайшая мудрость проявляется как глупость, а величайшее красноречие кажется заиканием». Павел говорит, что послание креста для погибающих – бессмыслица (см. 1 Кор. 1:18); Лао-цзы вторит его мысли, говоря, что для непрощенного «Путь света кажется темным, Путь успеха – отступлением... <...> ...высшая добродетель – пустотой, величайшая пустота – бесстыдством, открытая добродетель – недостаточной, а созидательная добродетель – беззаботностью».

Если для Лао-цзы истинная мудрость отличается от обычной житейской мудрости, то истинная добродетель еще более непохожа на повседневную добродетель. Большинство мировых религий описывает добродетель как действие, работу или усилие. Большинство думает о ней в контексте сознательного воспитания побуждений, направленного на накопление добрых дел. Даже евангельские верующие, несмотря на несогласие с доктриной о спасении делами, противоречат сами себе, скрупулезно следуя правилам. Эти люди, убежденные в том, что они ничего не могут сделать для своего спасения, тем не менее проживают свои жизни так, как будто бы их Бог – отрешенное даосское божество, оставившее своим созданиям выбор следовать или не следовать его заповедям.

Как это ни странно, даосские философы, жившие за несколько столетий до Христа и, видимо, не знавшие Бога-Личность, могут помочь последователям евангельской веры вновь понять (или увидеть впервые), что значит Дух как животворящая сущность жизни в вере. Ключом к пониманию этого может стать парадоксальная концепция *ву вей*, перевод китайского понятия «недеяние». В некотором смысле его значение буквально – не нужно действовать или поступать, нужно ждать, когда будет действовать Дао. Все наши действия приведут к противоположным результатам и только «свяжут» то, что мы хотим освободить: «Те, кто ухищряются (приблизительно это значит „пытаться достичь результата с помощью чьего-либо искусства, не дожидаясь, пока. Природа сама сделает это лучше“), – портят; те, кто цепляются (за свое понимание лучшего, не считаясь с другими путями, которые могут быть лучше), – утрачивают. Таким образом, мудрые ничего не загадывают и ни в чем не разочаровываются. Они ни к чему не привязываются и ничего не теряют. <...> Эти мудрецы стараются не иметь желаний; они не ценят того, что трудно достичь».

Тех, кто ищет Дао (или даосское соответствие христианскому Богу), на первых порах может постичь разочарование, ибо результаты своего поиска они почувствуют далеко не сразу. «Мудрецы никогда не делают великих поступков; вот почему они достигают величия». Они сознают, что тот, кто подходит к вещам со своими идеями, не «постигнет сути» силой своего разума, поэтому они действуют без ненужного соблазна стать мудрейшими и сильнейшими. С того момента, когда они понимают, что у Дао свое собственное измерение времени и пространства, они становятся гибкими и покладистыми при столкновении с препятствиями. Они знают, что «нет ничего более гибкого и уступчивого на свете, чем вода. И все же она разрушает твердость и силу и ничто не может противостоять ей». Это не значит, что нужно отступать перед препятствиями и помехами, – необходимо доверять мудрости Дао, чтобы справиться с неприятностями более успешно. Иногда то, что кажется нам преградой, в действительности может оказаться благом.

Другое значение понятия *ву вей*, или недеяния, может быть легче для понимания евангельских верующих: не отстраняйся от дела, но действуй без привязанности к нему. Это об-

раз жизни, который посвящен не аккумуляции добродетелей и достоинств, но единству с Дао (а для христиан – со Христом). Это признание того, что мы должны действовать независимо от самостоятельно обдуманного решения («*Какое приказание я теперь должен выполнять?*»), а в соответствии со спонтанной жизнью в Духе, Который есть жизнь Самого Христа («*Что Ты делаешь, Христос?*»).

Чжуан-Цзы описывает путь самозабвения, который удивительно похож на жизнь в Духе апостола Павла: «Человек, который подчинился Дао, не вредит своими действиями другому существу. И все же он не знает самого себя как „доброга“ и „нежного“. Он не печется суетливо о своих интересах и не презирает тех, кто это делает. Он не борется за деньги и не делает из нищеты добродетели. Он идет своим путем, не опираясь на других, и не гордится своим одиночеством». У Чжуан-Цзы недостает глубокого теологического мистицизма Павла, но он увлекает такой же духовной свободой. Для него, как для Павла, жизнь в добродетели не результат расчетов, но плод духовного единения. Для Чжуан-цзы величайший человек не тот, кто сознательно превратился в копилку достоинств и добродетелей, но тот, в ком Дао движется «без препятствий». Он – «человек Дао».

Этот путь аналогичен «жизни в вере», которую описывает Новый Завет, и, возможно, это способ воссоединения с жизнью в вере для тех, у кого эта вера начала иссыхать. Это сконцентрированность не на добре, а на Дао (для христиан – на Христе). Это милость, которая является, когда мы перестаем действовать и строить планы, а даем Богу быть в нашей жизни Богом. Чжуан-цзы создал восточную картину бытия и движения в Духе, жизнь, целью которой является надеяние.

По словам Чжуан-цзы, это огромное смирение личности, осознавшей ничтожество своего «Я» и забывающей это «Я», как будто бы оно «сухой обрубок дерева» или «зола мертвых». Мудрецы «знают о себе, но не видят себя». Другими словами, мудрые не обеспокоены собой и своим духовным прогрессом, но сознают свое ничтожество перед Дао. (Христианской аналогией будут апостолы, которые забыли о себе и пребывали в любви с Единым, мистически наполняющим их и живущим в них.) Они осознали, что добродетель происходит от веры в добро в большей степени, чем от попыток достичь ее своими усилиями. Вместе с Чжуан-цзы мудрецы пришли к пониманию того, что «ты никогда не найдешь счастья, пока не перестанешь искать его». Чжуан-цзы обнаружил, что когда человек перестает пытаться быть счастливым, «плохое» и «хорошее» вдруг становятся очевидными безо всяких сомнений. Приходит и счастье, и удача, но только как второстепенное явление единства с Дао. Следовательно, духовный человек не интересуется, нравится он людям или нет, уважают они его или нет. «Там, где много людей, много мнений и мало согласия. Ничего нельзя достичь, опираясь на глупцов, которым суждено погибнуть в схватке друг с другом». Они «напоминают рыбу, беззаботно плывущую, окруженную своей стихией и занятую своим делом».

Лао-цзы и Чжуан-цзы объясняют, что самозабвение, приходящее в результате действия Дао, освобождает нас от всемогущих притязаний эго. Если мы позволяем Духу жить в нас, то мы уже не должны следовать подстрекательствам эго быть первыми и знаменитыми. Результатом, обещанным китайскими мудрецами, будет *исполнение невозможного*, когда эго окажется под надзором: Небеса и земля вечны, потому что они «не лелеют себя; вот почему они могут жить вечно. По этой причине мудрецы поставили себя на последнее место, и они были первые: они исключили себя, и они выжили. Не благодаря ли своей безличности им удалось раскрыть себя полностью?»

Результат игнорирования потребностей эго и податливость по отношению к Дао содержат в себе иронию, на которую указал Иисус, говоря, что апостолы найдут себя только тогда, когда себя потеряют: «Не заявляя о себе, они знамениты. Не прославляя себя, они имеют признание. Не гордясь собой, они живут долго. Это так только потому, что они не утверждают, будто никто в мире не может соперничать с ними». Они охотно сделают то, что необходимо в данный момент, а не будут настаивать на своих правах и замыслах. Благодаря своей гибкости они процветают под тяжким бременем жизни. «Когда люди рождаются, они податливы, когда умирают – жестки. <...> Таким образом твердость – спутник смерти, а гиб-

кость – спутник жизни. <...> Так что жесткость и твердость – внизу, а мягкость и уступчивость – в вышине».

Мудрецы могут быть гибкими в трудные времена, потому что они видят божественное во всем, что пересекает их путь и находится за ним. Лао-цзы и Чжуан-цзы намекают на то, что божественное *нечто* больше, чем безличная судьба, и все же они настаивают на том, что она несет благо – если не личности, то обществу в целом. Следовательно, покорность тому, что есть и чего нельзя изменить, – это способ привести себя к океану благодати и удовлетвориться тем, что все будет хорошо.

Если мы, будучи людьми, наслаждаемся даже одной данной нам формой – а человеческая природа изменяется мириадами способов, никогда не приходя к концу, – то блаженство становится неисчислимым. Следовательно, мудрецы будут странствовать там, где ничто не исчезает и все присутствует. Для них хороша и юность, и старость, для них хороши и начало, и конец.

В то время как подавляющее большинство текстов Лао-цзы и Чжуан-цзы говорит об абстрактном Дао, у Чжуан-цзы есть намеки на то, что все существующее – хорошо, потому что есть благое предопределяющее Бытие. Он рассказывает историю Цзу Лэя, человека, находящегося на краю могилы и объясняющего своей семье: «То, что делало прекрасной мою жизнь, сделает прекрасной мою смерть. <...> Если вы взглянете на вселенную как на огромную кузницу, а на Творца как на величайшего кузнеца, что может случиться такого, что не было бы хорошо? Я засыпаю умиротворенным, и я поднимаю голову, когда просыпаюсь».

Будучи последователями евангельского христианства, мы не хотели бы заимствовать из философского Дао космологию и теологию. От Иисуса Христа мы знаем, что Первичная сущность является Личностью, следовательно, промысел Божий приходит от любящего сердца, а не от холодной судьбы. Если даосские мудрецы могут находить удовольствие даже от доверия к делам бесчувственного Дао, как же сильно мы должны доверять Господу, пострадавшему за нас? Иисус сказал, что мы можем учиться у язычников, доверяющих Богу, которого они знают лишь отчасти, поэтому мы можем что-то понять о власти Бога и от даосов, в конечном счете верящих в благодать миропорядка.

### Пути божественных парадоксов

Если философский даосизм может объяснить нам, что Иисус и Павел имеют в виду под мистическим единением, он также может помочь нам понять библейский парадокс, заключающийся в том, что Бог дает силу в слабости. Из Писания мы знаем, что Бог хотел, чтобы Гедеон стал слабым перед тем, как служить Ему, и что Господь отказался исцелить Павла от слабости плоти, потому что только благодаря этой слабости Павел смог понять силу Христа (см. Суд. 7; 2 Кор. 12:5–10). Но большинство из нас далеко от постижения, что же все это значит, и от осознания этой реальности в нашей жизни. Лао-цзы может помочь нам приблизить разгадку этой тайны. Если он и не абсолютно точно понимал, что Павел имеет в виду (и, конечно, не имел определенного и точного знания об Иисусе

Христе, открывшем эту истину Павлу), то по крайней мере он был знаком с этим парадоксом, озадачившим Павла. Он был заинтригован путем, на котором слабость и иррациональность ведут к силе и влиянию.

Он заметил, что «с помощью мистической силы можно... породить не обладая, делать не предполагая и воспитывать не подавляя». Действие происходит, несмотря на очевидную пассивность:

Путь всегда прост, и на нем нет ничего невозможного. <...> В нежелании есть успокоение, и мир сам исправит себя. <...> Высшая добродетель бесхитростна, и нельзя усложнить ее. <...> Благородство питает скромность, высокомерие основано на низости. Вот почему благородные люди относят себя к одиночкам, нуждающимся и недостойным.

Парадоксально, но пустота имеет самостоятельную ценность: «Когда гончар делает на гончарном круге горшок, он создает ограниченную пустоту, и польза горшка именно в пустоте. Двери и окна в комнате – это пустоты, и в этом их польза».

Следовательно, путь к вершине следует преодолевать в смирении: «Реки и моря властвуют над сотнями долин потому, что они опустили себя в них... Когда мудрецы желают возвыситься над людьми, они в своих речах унижают себя. Когда они хотят вести людей, они идут последними. <...> Они не сражаются, и никто в мире не может соперничать с ними».

Парадокс имеет и другую сторону.

Не только сила вырастает из слабости и честность из скромности, но также и слабость есть результат высокомерной силы: «Если ты хочешь ослабить что-то, то ты должен, не сомневаясь, позволить вырасти этому сильному. Если ты хочешь принизить что-то, то решительно позволь ему процветать». Очевидно, Лао-цзы постоянно видел подтверждения правилу, что «те, кто прославляют себя, – неизвестны, дела тех, кто гордится собой, долго не живут». Лао-цзы завершает свое поучение словами, схожими со словами Павла: «Слабость побеждает силу».

Своими простыми, но яркими образами Лао-цзы и Чжуан-цзы помогают нам увидеть существование этих парадоксальных путей Божьего провидения: сила рождается и воспитывается от слабости; великое вырастает из вещей, ранее значивших даже меньше, чем ничего. Но если китайская мудрость показывает нам реальность и преобладание этого образа, только еврейская и христианская мудрость объясняет нам, *почему* мир таков. Обладающий даром глубинных прозрений Павел говорил:

...Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, – для того чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом (1 Кор. 1:27-29 (*курсив мой.* – Дж. М.)).

Согласно Павлу, парадоксы происходят не по причине безличных законов, таких как карма или абстрактный порядок Дао, но от Бога, Который хочет смирить высокомерных и показать всем созданиям их абсолютную зависимость от Него. Джонатан Эдвардс добавляет, что Бог часто допускает поражение праведников во времена славы, и они перестают доверять вещам этого мира – даже духовному успеху. Великие потрясения случались в Церкви Ветхого Завета на вершине ее славы в царствования Давида и Соломона: прелюбодеяние и убийство, совершенные Давидом, насилие и измена, совершенные сыновьями Давида Амном и Авессаломом, идолопоклонство Соломона и разделение царства. Подобным образом после триумфов ранней Церкви при Константине появилась арианская ересь и Церковь стала походять на мирскую организацию. Согласно Эдвардсу, Бог допускает это в расчете «посрамить надменность всякой славы (см. Ис. 23:9) и чтобы Его люди не могли подняться против Него, чтобы Он один был возвышен».

Бог часто насыляет тяжелые беды на своих праведников, особенно в моменты наивысшей радости, когда они возвышены благоволением к ним небес; как Иаков охромел после того, как ему удивительным образом позволили побороться с Богом, не уступая Ему, и таким образом получить благословение. <...> Иногда великие радости и покой даются нам, чтобы подготовить нас к великим бедам, иногда к смерти, которую Господь ниспошлет после этого. Когда Бог дает своим людям временное процветание, он обыкновенно приносит с ним беды, чтобы омрачить радости, сохраняя людей от гордыни в своем преуспевании и веры в постоянство своего благосостояния.

Павел испытал на себе реальность этого парадокса. В Галатии за четырнадцать лет до того, как он написал Второе послание к Коринфянам, он был поражен, как ему казалось, физическим недугом. Его страдания и унижения были столь сильны, что он трижды помолился

за исцеление. После третьего раза Христос сказал ему: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи». Другими словами, Иисус Христос не хотел физического исцеления Павла, потому что Он провидел величайшее духовное исцеление для него, только в нем Павел мог постичь силу Христа: «И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2 Кор. 12:9).

Любопытно, но Бог даже не хотел противодействовать тому, кто, по словам Павла, был «ангелом сатаны» (см. 2 Кор. 12:7). Вот такой парадокс! Бог в своих непостижимых целях хотел, чтобы Павел имел и хранил что-то от сатаны!

Как и в истории Иова, Бог, вероятно, использовал работу сатаны, чтобы исполнить свои замыслы. Бог использует зло, чтобы придать форму добру. Таким образом, Павел смог сказать: «Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа, ибо, когда я немощен, тогда силен» (2 Кор. 12:10).

И все же Бог хотел, чтобы Павел оставался слабым, так как (по-видимому) только в слабости Павел мог испытать на себе Божью благодать и могущество. Это парадокс, о котором знали даосы и который выявил Павел. Для меня это особенно значимо. С детства я страдаю заиканием, которое доставляет мне немало огорчений, раздражения и стыда. Годами я молился об исцелении, изгнании бесов и получил веру, которая меня почти излечила. Мне очень помогли в лучшей клинике по лечению заикания лет десять назад, но я продолжаю бороться. Время от времени я чувствую себя слабым и беспомощным. Я нахожу отклик в даосских писаниях, в учении о том, что полнота в чем-то близка к пустоте, а сила возникает из слабости. Я потерял счет минутам, в которые я остро чувствовал эту диалектику. Неизмеримо больше, чем Лао-цзы и Чжуан-цзы, писания Павла помогли мне понять, *почему* Бог позволяет продолжаться моим страданиям. Но даосские мыслители углубили мое убеждение в реальности этой божественной динамики и помогли увидеть, что этот вселенский принцип существует и действует далеко за пределами видимого Тела Христова. Они также помогли мне понять, что действие этого принципа не ограничено в моей жизни только проблемой с речью. Так же, как часто я чувствую себя беспомощным и понимаю, что только вмешательство божественной воли и благодати может помочь мне обрести плавность речи, так и все мы бываем беспомощны в разные моменты нашей жизни. Когда мы думаем, что мы живем и действуем по своей воле, мы не видим реальности, так же, как не вижу ее я, когда говорю плавно и полагаю, что внезапно излечился. Понять это нам поможет изучение мудрости первых христиан.



## ГЛАВА 8

**КОНФУЦИАНСКАЯ ПРЕДАННОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛИ**

Конфуций (Кун Цю, Кун-цзы, 551-479 гг. до н. э.) был жестко раскритикован консервативными христианами начала XIX века. После того как в XVIII веке европейское Просвещение и даже Джонатан Эдвардс превознесли его, евангельские христиане восстали против китайского мудреца как против неверующего с безнадежно оптимистическим взглядом на человеческую природу.

Как это часто случается в полемике на религиозные темы, обвинения против него сохранили зерна истины. Конфуций гораздо больше интересовался человеческой моралью, чем теологией, и в учении, связанном с его именем, антропология основана на изначальной, природной человеческой добродетельности. Сам Конфуций был убежден в реальности божественного мира, и в его литературном наследии («Лунь юй» (Analects)) содержится значительно более неоднозначная концепция человека, чем это принято считать. Для Учителя Конга, как называли его китайцы (Конфуций – это латинский перевод имени, принятый ранними иезуитскими миссионерами), Небеса были источником добродетели и к ним были обращены его молитвы. Он чувствовал, что его понимают только Небеса, и видел, что успех его культурных усилий зависит от высшего повеления Небес. Он благоговел перед небесными повелениями и считал, что движение природы находится под контролем Небес. В то время как Конфуций почитал Небеса подобием Бога, для второго величайшего учителя в конфуцианской традиции – Мэн-цзы – Небеса были более постоянными, отстраненными и безличными. Но даже Мэн-цзы говорил, что Небеса открывают себя, воздействуя на земные дела, управляя событиями помимо человеческой воли.

Конфуцианская традиция известна своей оптимистической оценкой человеческой природы, и именно Мэн-цзы стал последователем направления китайской мысли, подчеркивающей первичную добродетельность человеческой природы. При этом китайская традиция делает различие между человеческим потенциалом и действительностью: в то время как первичная человеческая природа добродетельна, практические результаты человеческой деятельности сплошь и рядом запятнаны злом. Говорят, сам Конфуций признавался, что никогда не встречал человека, который видел бы свои собственные ошибки и упрекал бы сам себя. Никогда он не видел человека, который любил бы добродетель (дэ) так же, как красоту женщины; или человека, который стремился бы учиться; или кого-либо, поступающего всегда правильно. Даже Мэн-цзы, который известен своей доктриной первичной добродетельности человеческой природы, сказал, что Путь (Дао) – это что-то вроде широкой дороги, которую легко отыскать, но беда в том, что люди и не ищут ее.

При ближайшем рассмотрении конфуцианская доктрина человеческой природы обращается скорее к потенциальной, чем к действительной добродетельности. Она утверждает, что люди рождаются с четырьмя «зачатками» добродетели – человеколюбием, чувством долга, склонностью проявлять уважение и способностью отличать правильное от неправильного. Но, согласно Мэн-цзы, это означает только то, что человек способен стать добродетельным, а когда люди становятся плохими, это происходит не по природной склонности. Христианам эти слова напоминают предупреждение Иакова о том, что, греша, мы не должны говорить, что Бог нас искушает, поскольку каждый обольщается собственной похотью (Иак. 1:13-16). Неоконфуцианцы говорили о двух сторонах человеческой природы: небесная, изначальная природа, которая добродетельна, и физическая, экзистенциальная природа, которая может быть и хорошей, и плохой. Никогда конфуцианская традиция не приближалась к христианскому пониманию изначальной падшей человеческой природы или проникновению греха во все человеческие действия и во все его бытие, но конфуцианский акцент на потенциальной добродетельности, которая никогда не реализуется во всей полноте, близко подходит к христианской идее

образа Бога в человеке, затемненном грехом. Для обеих традиций человеческая природа не является ни изначально добродетельной, ни абсолютно злой. И хотя они отличаются в своих оценках природы человека, различия эти не так разительны, как думают многие христиане.

### Китайский категорический императив

Для последователей евангельского христианства Конфуций и его традиция намного более важны, чем совпадение его учения с некоторыми христианскими верованиями. Чрезвычайно значительна для них конфуцианская целеустремленная преданность добродетели. Конфуций и Мэн-цзы учили преданности, истине и справедливости так радикально, что сравнение с ними может смутить многих евангельских верующих<sup>38</sup>. Китайские мудрецы находили радость в следовании Пути, даже когда это означало нищету, страдание и смерть. Следовать добродетели полагалось по причине ее изначальной ценности, а не за какую-то внешнюю награду. В дни, когда американское евангельское христианство опьянено вином меркантилизма и успеха, китайские учителя предлагают (языческую) программу детоксикации. Они могут помочь нам воскресить идущую от Джонатана Эдвардса христианскую (на самом деле, евангельскую!) традицию, которая давно утеряна для американского христианского сознания, – традицию бескорыстного человеколюбия.

В теологическом шедевре Эдвардса «The Religious Affections» второй достоверный («позитивный») признак истинности религии – это тяготение к Богу и к Божьим путям во имя Самого Бога и Его путей («первым объективным основанием для благодатных влечений является трансцендентно превосходящая и милосердная природа божественных вещей самих в себе, а не признание отношения, которое они имеют к личности или к личным интересам»). Другими словами, истинная духовность не имеет ничего общего с интересами личности. Естественная любовь, любовь земная, основана на том, что я что-то получаю взамен, отдавая свою любовь. Однако Иисус, как указал Эдвардс, показал, что любовь, вдохновленная свыше, безразлична к взаимности: «И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят» (Лк. 6:32). Когда сатана сказал Богу, что Иов был добродетелен только потому, что Бог подкупил его богатством и уютом семейной жизни, Бог принял вызов сатаны. Бог согласился позволить сатане забрать все, что имел Иов, в надежде доказать, что вера Иова была основана не просто на его личной заинтересованности. Заметьте интригующий подтекст – Бог согласен с утверждением сатаны о том, что преданность Богу, основанная только на интересах личности, бесплодна.

Эдвардс сказал, что первопричина любви святых к Богу – не возрастание благодатных даров, а сияющее величие, красота и слава Бога Самого в Себе. Они тяготеют к Сыну Божьему, к делам и путям Божьим, и особенно к красоте Божьего замысла спасения грешного человечества. Благодатные дары приходят к святым от Бога, но только в результате их обращения к Богу, их видения и ощущения Бога и Его путей они приходят такими, какие они есть. Это подобно категорическому императиву Иммануила Канта: внутренний принцип человеческой морали – это безусловное правило, предписывающее действовать только по максиме, осуществляющей вселенский закон. Мы не должны спрашивать о последствиях наших действий для нас или для других людей, мы предопределены подчиняться этой обязанности. Эту кантовскую этику называют нонконсеквенциализмом.

Существуют значительные различия между Эдвардсом и Кантом. Кант верил в то, что внимание к вознаграждению подрывает этическую основательность, в то время как Эдвардс не имел ничего против вознаграждений в процессе служения, поскольку отношение человека к Богу первично основано на красоте божественного. Но оба согласились бы с конфуцианской традицией в том, что мы должны делать добро не столько ради благ, которые мы за

<sup>38</sup> Конечно, здесь я до некоторой степени смешиваю яблоки и апельсины: христианские учителя также учат прямодушной преданности долгу, а некоторые конфуцианцы могут сказать, что обыкновенный конфуцианец так же склонен к сомнению, завершающемуся сделкой с совестью, как и обыкновенный христианин. Они также могут заметить, что христианское влечение к Богу точно так же со временем превращается в формализм, как иногда конфуцианская преданность добродетели становится условностью.

это получим, сколько ради того, что добро для нас – приоритетная ценность. В работах Конфуция и Мэн-цзы скрыто замечание о том, что мы, следуя Пути, получим внутреннее удовлетворение даже тогда, когда это следование связано со страданием, но принципиальное внимание к какой бы то ни было награде заразит нас грехом. Это похоже на разрушение веры, которое, по словам К. Льюиса, происходит, когда мы не следуем за Богом, а опасаемся Божьего наказания. Это «первая и смертельная ошибка, которая встречается на всех жизненных уровнях и везде одинаково смертельна, поскольку превращает религию в роскошное средство самоублажения и любовь – в самовлюбленность».

Первые месяцы и даже годы пребывания К. Льюиса в лоне христианской Церкви прошли для него без всякой веры в загробную жизнь. Многим евангельским христианам покажется странным, что Льюис видел «величайшую милость» в том, что он пришел к Богу, «во все не поднимая вопроса о бессмертии».

Я уподобился евреям, которым Он открылся за века до того, как пронесся шепот о том, что за гробом существует нечто лучшее (или худшее), чем безликий и населенный тенями *Шеол*. <...> Я был подведен к вере в то, что добро является добром, только если оно бескорыстно, и что любая надежда на награду или страх наказания разлагает волю. И если я ошибался в этом (в действительности вопрос гораздо более сложен, чем это виделось мне), мне милостиво позволяли ошибаться. Я боялся, что угрозы или обещания деморализуют меня, но не было никаких угроз и обещаний. Приказания были безжалостны, но никаких «санкций» не применялось. Богу следовало подчиняться просто потому, что Он – Бог. Уже давным-давно, через богов Асгарда, и еще позже – с помощью учения об Абсолюте, Он научил меня, как почитать вещи не за то, что они могут быть полезны для нас, а за их свойства «в себе».

Вот почему для меня не было удивительным узнать, что Богу следует подчиняться просто потому, что Он – Бог в Себе, хотя это было ужасно тяжело. Когда вы спрашиваете: «Почему я должен подчиняться Богу?», последним из ответов всегда будет: «Потому что Я есть». Узнать Бога – это узнать, что и послушание наше – от Него. В Его природе *de jure* открыто Его всевластие.

Продолжая, Льюис говорит о том, что думать о рае и преисподней не как о присутствии или отсутствии Бога (а как о награде или наказании за определенные земные дела) – значит разрушать доктрины и о том, и о другом, и «разрушать себя, думая таким образом».

Итак, в то время как ни Льюис, ни Эдвардс полностью не отвергают значение наград и мотиваций в этической жизни, оба они признают разлагающим этот принцип, если он становится основой построения этической жизни. Конфуций и Мэн-цзы снабдили нас живыми иллюстрациями этого принципа. Они были привержены Пути, шли по нему прямо, не уклоняясь ни вправо, ни влево. Они были довольны простой водой и грубым рисом, когда могли достать только это, следуя Пути, потому что были озабочены не выгодой, а поисками истины. Ни набитый живот, ни уютный дом не привлекали их, потому что Путь волновал их больше, чем нищета. В богатстве и почестях мудрец не впадает в излишества и не отклоняется от цели в бедности и одиночестве. Нельзя заставить его изменить принципам даже превосходящей силой. Поэтому никогда добродетельный человек не отрекается от праведности в несчастьях и не сходит с Пути при успехе. Праведники отказываются остаться в богатстве или на престижной должности, полученной неправедным путем. Они не будут кланяться из-за полной корзины риса. Если бы нужно было совершить неправедный поступок или убить одного невинного человека для того, чтобы завладеть империей, праведный человек не согласился бы сделать это. Истинная добродетель (дэ) не озабочена тем, что говорят другие, и признает, что лучше быть не в чести у дурных людей, чем быть любимым всеми. Она готова даже пожертвовать жизнью, если это необходимо, чтобы следовать путем человеколюбия.

Конфуций отказался от самой престижной должности в своей жизни, когда его господин принял в подарок девушек-танцовщиц, потому что почувствовал, что пребывание в подчи-

нении у скомпрометировавшего себя господина ставит под сомнение его честность. Когда ему предложили другую должность в Царстве Чен, а он обнаружил, что чиновник, пригласивший его, был в заговоре против своего господина, Конфуций отказался занять эту должность. Когда он путешествовал по Южному Китаю и его ученики поняли, что их Учитель уже никогда не получит возможность реализовать свои принципы на практике (в должности государственного министра), они захотели узнать, что он при этом чувствует. Они спросили его о двух древних мудрецах, которые умерли от голода при дурных царях. Конфуций ответил, что они были настоящими людьми; он редко так отзывался о ком-либо, живущем ныне или в прошлом. А когда ученик спросил его опять: «Как вы думаете, они сожалели об этом?», Учитель ответил твердо: «Но ведь они хотели стать добродетельными (*рэн*), и они достигли этого. О чем же им сожалеть?»

Мэн-цзы рассказывал подобные истории, приводя примеры преданности добру. Когда одному из любимых мудрецов Мэн-цзы не удавалось занять должность или его достоинства оставались незамеченными, он не испытывал раздражения. Он не впадал в уныние в трудных обстоятельствах, потому что собирался найти свое счастье, следуя по Пути Добра. Мэн-цзы говорил, что он не пойдет на компромисс со своей совестью даже «ради трех должностей при правителе».

Возможно, нам, современным людям, этот идеал кажется устрашающим и наводящим тоску, но Конфуций и Мэн-цзы видели в нем источник радости. Конфуций часто упоминает о радости, которую он находил в *рэн*, даже когда был лишен вещей, почитаемых необходимыми для жизни. Можно радоваться, говорил он, имея горсть риса, кров да покосившуюся хижину. «Можно есть грубый рис и пить воду, использовать локоть вместо подушки и видеть в этом радость. Богатство и знатность, полученные безнравственным путем, волнуют меня не больше, чем проплывающие облака». Ученики Конфуция описывали его как человека, который за работой не успевал поесть, который забывал о печалях, когда приходила радость, и был так поглощен радостью Дао, что не заметил, как пришла старость. Мэн-цзы говорил, что для Конфуция не было большей радости, чем обнаруживать верность самому себе. Человек, считал он, счастлив при наличии трех условий: когда живы родители и братья живут хорошо, когда ему не стыдно предстать пред Небесами и людьми и когда у него есть талантливые ученики.

### **Жэнь и Шу**

Если конфуцианцы следуют Дао в поисках чистой радости, откуда эта радость берется в Дао? Они говорят, что в *рэн*, что приблизительно переводится как «человеколюбие» или «гуманность». *Рэн* – это попытка вернуться к *ли*, что может быть представлено как «ритуал, обычай, пристойность или этикет». Мы должны вернуться к *ли*, потому что обыкновенно отвергаем зов сердца – действовать, не забывая об обязанностях по отношению к другим. Алан Миллер заметил, что достижение Конфуция в том, что он перетолковал *ли*, которое интерпретировали в узком смысле как обычаи или религиозные ритуалы, как всеохватывающий стиль жизни. Учитель Конг определил ли как верность собственному сердцу и совести (*жэнь*) и взаимность (*шу*). Последнее свойство, *шу*, о котором он сказал, что «только одно это правило может провести человека по жизни», было названо одним из любимых мудрецов Мэн-цзы негативным золотым правилом: не делайте другим того, чего не хотите себе. Мэн-цзы сформулировал это правило позитивно: «Изо всех сил старайтесь относиться к другим людям так, как вы хотите, чтобы относились к вам, и вы увидите, что это – кратчайший путь к человеколюбию».

*Шу* – это путь внимания к другим, *жэнь* – знание самого себя, которое приводит к скромности. Поэтому *жэнь* – верность влечениям сердца – строго говоря, приводит личность к пониманию своего несоответствия велениям сердца и совести. Конфуций никогда не провозглашал себя образцом добродетели. Фактически он заявлял обратное. Ему не удалось, как он говорил, взрастить добродетель, и сам он отказался от *рэн*. Он признавал, что практикует то, о

чем проповедует, и однажды воскликнул: «Как могу я называть себя мудрецом или человеколюбом?». В другом месте своего труда «Лунь юй» он сокрушался о своей нравственной несостоятельности словами, напоминающими крик отчаяния Павла в 7-й главе Послания к Римлянам: «Вот что меня заботит: безуспешность возвращивания добродетели, безуспешность попыток глубже понять то, что я изучил, невозможность продвижения к правде, когда я знаю, где она (правда), и неспособность изменить себя, когда я вижу свои недостатки».

Поэтому, советовал он, следующие по пути *рэн* должны совершенствоваться, быть скромными, особенно в безнравственном обществе. Они должны признавать свои ошибки и не бояться исправлять свой путь, они не должны скрывать, что чего-то не знают. Они должны постоянно находиться в поисках своих недостатков и способов их исправления. Когда их не принимают другие, им следует меньше беспокоиться о других, а больше о собственном моральном несовершенстве: «Неспособность других людей увидеть ваши способности не должна тревожить вас; лучше обратите внимание на свои недостатки». Низкий человек ждет признания от других, высокая натура понимает, что долгосрочную награду найдет в своей душе. Спустя более чем сто лет после смерти Конфуция Мэнцзы подытожил его учение:

Если другие не отвечают любовью на твою любовь, вглядывайся в собственное человеколюбие; если на твою вежливость не отвечают вежливостью, вглядывайся в собственную почтительность. Другими словами, вглядывайся в себя всякий раз, когда тебе не удастся добиться цели. Когда ты станешь праведным сам в себе, Империя повернется к тебе.

Ученики Конфуция способны к обучению, потому что они сознают свою нравственную нищету. Они не стыдятся спрашивать советов у тех, кто ниже по должности. Конфуций говорил, что он учится у всех людей: хорошим людям он подражает, а глядя на плохих, старается исправиться. Он постоянно советовал ученикам «стремиться к учению», что означало постоянный самоанализ и изучение Дао. Он говорил, что ничем не может помочь тем, кто не желает пребывать в постоянном самоанализе.

Настоящие ученики должны благоговеть перед повелениями Небес, великими людьми и словами мудрецов. Они должны стараться перенять их знания. Человеколюбие без любви к учению, предупреждал Конфуций, обязательно приведет к глупости. Мэн-цзы полагал, что учение дает нам силы отправиться на поиски «заблудившегося сердца», оторвавшегося от своих моральных корней. Изучение откровений Небес и слов мудрецов возрастит четыре зачатка, изначально присутствующих в сердце, – человеколюбие, чувство долга, склонность к проявлению уважения и способность отличать правильное от неправильного.

### **Итоговые замечания**

Эти последние слова напоминают христианскому читателю о существенной разнице между конфуцианством и христианской верой. Конфуций и Мэн-цзы верили в то, что Небеса наградили каждого человека нравственной чувствительностью. Это может быть аналогией божественного закона, написанного «у них в сердцах», о котором говорил Павел в Послании к Римлянам (см. Рим. 2:14–15). Но поскольку китайские мудрецы (и особенно Конфуций) признают безуспешность попыток следовать этому нравственному закону, они остаются в лучшем случае с неясным ощущением святости Небес и признанием способности человека к самосовершенствованию. Они слушали древних больше, чем божественное откровение, склонялись к женоненавистничеству и заложили основы жесткой иерархии, способной удушить свободу и любовь. По наблюдению Ханса Кюнга, конфуцианская любовь ограничена семьей и нацией, а Иисус превзошел это ограничение. Палестинский мудрец хотел побороть кровь и плоть – и, таким образом, родовые и национальные различия. Джеффри Уоттлс отмечал, что конфуцианцы рассматривают других не с точки зрения соответствия требованиям Небес, но с точки зрения «золотого правила, распространяющего на других уважение, которое человек имеет к своей собственной семье». Иисус, с другой стороны, дал

теологическое обоснование любви к другому: его следует любить, потому что он тоже дитя нашего общего небесного Отца. В то время как Конфуций учит, что врагов следует не любить, а исправлять, Иисус говорит Своим ученикам, что они должны любить своих врагов, потому что так относился к Своим врагам Бог.

И все же я нахожу, что при всех отличиях от христианства, конфуцианская традиция – это укрепляющее нас напоминание о том, что значит следовать истине, куда бы временами ни вел этот путь. Она дает мне прозрение того, что значит быть истинным учеником Иисуса. От Конфуция я узнал, что иногда это значит оставаться без жизненных удобств, которыми я привык наслаждаться. Иногда – это непонимание и неприятие меня другими людьми, а это означает отказ от привилегий и прерогатив, требующих сделки с совестью.

Умом я все это понимал еще до того, как познакомился с трудами Конфуция и Мэн-цзы, но китайские мудрецы привнесли в мое понимание новый смысл и придали ему новую форму. С их помощью я осознал, что испытание стойкости следования учению, которое я сознательно отложил в долгий ящик, еще предстоит мне, что я еще буду переживать его и наслаждаться им. Восточноазиатские мудрецы Конфуций и Мэн-цзы подтверждают, что истинная радость происходит от сердечной преданности Добру и Красоте – и я бы добавил, Святости. Эта преданность, возможно, будет связана с болью, и мы, западные последователи евангельского христианства, рискующие потерять соль учения в стремительном потоке культурного индивидуализма и самовосхваления, нуждаемся в напоминаниях об этом.

## ГЛАВА 9

## МУХАММАД И ЗНАМЕНΙΑ ГОСПОДА

Как и большинство американцев, последователи евангельского христианства склонны формировать свою точку зрения на ислам на основе репортажей средств массовой информации о радикальных акциях самых воинственных мусульманских группировок. Этот взгляд в основном несправедлив, ибо неполон<sup>39</sup>, так же, как искажен мусульманский взгляд на христианство, основанный, главным образом, на истории крестовых походов и Северной Ирландии.

Западный человек вообще, как правило, имеет негативный взгляд на ислам, потому что мусульмане негативно высказываются о западной культуре. В то время как легкомысленно-презрительные оценки (вроде «Америка – великий сатана»<sup>40</sup>) разделяют лишь немногие мусульмане, большинство приверженцев ислама все-таки проявляет двойственное отношение к Западу. Они приветствуют и используют западные технологии, но видят в западной культуре угрозу собственной культуре, поскольку та представляет собой прогресс без нравственного контроля. Мусульмане делают акцент на целостности традиционной семьи и гордятся стабильностью своих семей. Наши западные ценности атомистического индивидуализма и сексуальной свободы видятся им разрушительными для семейной жизни. Они хорошо осведомлены о том, что в Америке взлетело число разводов и аборт, порнографии, росте преступности и наркозависимости, и они удивлены тем, что американцы относятся к мусульманской культуре с самодовольным пренебрежением.

Мусульмане также склонны считать Запад, а особенно Соединенные Штаты, безбожным из-за того, что там практикуется отделение церкви от государства. Мусульмане доказывают, что если Бог властвует во вселенной, то абсолютно все, включая государство, должно подчиняться Его законам. Поэтому принципы исламского закона (шариата) могут и должны стать фундаментальной основой государственных законов для каждой нации на земле.

Более воинственным мусульманам кажется, что Запад может уничтожить ислам. Например, однажды мусульманский инженер, получивший образование на Западе, спросил меня (перед недавними событиями в Пакистане): «Почему Соединенные Штаты разрешают иметь ядерное оружие Индии, Израилю и Южной Африке, но не желают, чтобы оно было в Ираке или Пакистане?» Многие мусульмане полагают, что существует сионистско-американский заговор, направленный на восстановление прежнего колониального положения мусульманских наций под контролем Запада. Они видят в государстве Израиль американского сателлита и верят в то, что американское правительство контролируется еврейским лобби.

<sup>39</sup> Несмотря на то что большинство мусульман осуждает терроризм, практикуемый их воинственными собратьями, существует историческая связь между исламом и агрессивными военными и политическими действиями. Мухаммад был не только религиозным, но и военным и политическим лидером. Он был пророком и вождем, проповедником и солдатом, имамом (религиозным лидером) и правителем. Первые мусульмане составляли социо-политико-религиозное сообщество, и традиционный ислам проповедует, что государство должно поддерживать исламские законы. Вот почему исламское сообщество демонстрирует при защите своих интересов органическое единство в большей мере, чем христианское. Коран содержит отрывки, датируемые годами войны между Мухаммадом и его противниками из Мекки (см., например, суру 9:12-13, 29), в которых последователей Мухаммеда увещевают сражаться с теми, кто не принимает ислам. С давних пор мусульманские лидеры используют эти отрывки, когда пытаются собрать людей на войну (так же, как и исламское учение о том, что воины, погибшие на Священной войне, попадают прямо в рай, минуя годы существования в месте, похожем на чистилище (см., например, Коран 3:195)). И все же большинство мусульман считает важнейшими другие тексты Корана, в которых говорится, что «нет принуждения в религии» (Коран 2:256).

<sup>40</sup> Высказывание Аятоллы Хомейни, обнародованное в ходе Иранской революции 1978-1979 гг.

## Несколько сюрпризов

Паранойя с мусульманской стороны часто сопровождается такой же паранойей на Западе, в том числе среди евангельских христиан. Однако, если бы последователи евангельского христианства ознакомились с исламом более детально, многие из них были бы весьма удивлены тем, что им довелось узнать. Они узнали бы не только то, что большинство мусульман так же не интересуются геополитикой, как и они сами, но и то, что – к изумлению многих – ислам, самая молодая из мировых религий, является второй в мире по количеству последователей. По данным Дейвида Баррета, 1,9 миллиарда человек на Земле называют себя последователями Иисуса, а немногим более одного миллиарда говорят, что «нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад – Его пророк».

Ислам – самая быстрорастущая из мировых религий. Это объясняется несколькими факторами: мусульмане агрессивны в своей проповеди, их послание просто и они предлагают политически ориентированные планы национального преобразования. В Америке ислам в основном обращается к афроамериканцам (они составляют треть американских мусульман), изображая черные христианские общины и христианское послание как проповедь чего-то отвлеченного, нечто вроде журавля в небе, обещанного белым человеком. Но самый значительный фактор быстрого роста ислама – это высокий уровень рождаемости в мусульманских странах. В то время как на одну женщину в развитой стране приходится в среднем 1,6 ребенка, в крупных мусульманских странах женщина в среднем рождает пятерых.

Многие последователи евангельского христианства также будут удивлены, обнаружив, что большинство мусульман живет вовсе не на Ближнем Востоке. Восемьдесят один процент мусульман планеты живет вне арабского мира, в Азии и Африке<sup>41</sup>. В бывшем Советском Союзе живет более 58 миллионов мусульман, а мусульманское население Китая оценивается в 19 миллионов человек. Крупнейшие в мире мусульманские нации проживают в Южной Азии (116 миллионов в Индонезии, 150 миллионов в Пакистане и 121 миллион в Индии). Африка южнее Сахары – родина более 150 миллионов почитателей Корана.

Но наиболее удивит евангельских верующих то, что мусульмане необычайно почитают Иисуса. До Мухаммада Он был величайшим из всех пророков. Коран даже признает Иисуса как «Мессию», «Слово Божье», «Дух Божий» и говорит, что сын Марии был «подкреплен Духом Святым» (см. Коран 3:45; 4:171; 5:75; 2:876). Мусульмане верят в непорочное зачатие Иисуса (они говорят, что Мария – чистейшая из всех женщин этого мира) (см. Коран 3:42, 47) и признают историчность всех евангельских чудес, кроме одного – воскресения Иисуса Христа.

Более того, мусульмане признают Ветхий и Новый Завет Словом Божьим, однако считают, что иудеи и христиане исказили важнейшие фрагменты текста (см. Коран 2:13). Иудеи исказили первоначальное откровение, на этом настаивают мусульмане, утверждением о своей национальной исключительности. Они взяли послание, обращенное ко всем нациям, и превратили его в эксклюзивную декларацию спасения – якобы только для них как избранного народа. Хотя Коран ничего не говорит по этому поводу, некоторые мусульмане верят, что иудеи подменили имя Измаил на Исаак и таким образом скрыли на века связь арабского мира с историей спасения<sup>42</sup>.

Они верят, что христиане совершили ошибку, превратив Иисуса в Бога, и таким образом вернулись к политеизму, запрещенному Аллахом (букв. Богом). Большинство мусульман отвергает то, что Иисус был распят. В Коране утверждается, что Господь воскресил Иисуса для Себя так же, как Он взял на небо пророка Илию (см. Коран 3:55; 4:157). Но что более существ-

<sup>41</sup> Все же, строго говоря, Ближний Восток и арабский мир – вовсе не одно и то же. Иран и Турция, например, – часть Ближнего Востока, но не арабского мира.

<sup>42</sup> Коран признает и Исаака, и Измаила пророками, но не называет имя сына Авраама, который должен был быть принесен в жертву. И все же комментарий к авторитетному английскому переводу признает, что мальчика звали Измаилом (см. Коран 37:99-111 (KF)). Я благодарю Валери Хоффман за это и другие важные добавления к этой главе.



венно – Коран отвергает то, что Иисус был Сыном Божиим, потому что это утверждение якобы содержит однозначный физиологический подтекст, неуместный при разговоре о Боге<sup>43</sup>.

Наиболее значимо то, что Коран отрицает Иисуса как Искупителя из-за убеждения, что каждый из нас должен сам отвечать за свои собственные грехи. Представить себе, что кто-то другой может их искупить, кажется мусульманам духовно безответственным. Никто не может получить подобный духовный дар от другого (см. Коран 2:48 и далее).

Но различия и здесь не такие разительные, как кажется сначала. Если мусульмане отрицают то, что благодать Божия – термин, который постоянно используется в Коране, – может означать абсолютно немотивированное благо, они все же подчеркивают милосердие Бога к грешникам. Коран постоянно повторяет, что Аллах «прощающий» и «милосердный» (см., например: Коран 4:100, 106; 110:3; 3:31). В одном фрагменте текста говорится, что Аллах «лучший из прощающих» (Коран 7:155). Мусульманский издатель английского перевода Корана пишет, что «человеческая природа слаба и может обращаться за милосердием снова и снова, и пока человек делает это искренне, Аллах отвечает ему всемилостивейше». Он полагает, что человеческая нравственная слабость нуждается в Божьем милосердии, «потому что Его милосердие помогает выявить недостатки грешника». Несколько отрывков в самом Коране намекают на то, что из-за нравственной слабости человек должен довериться обещанию Аллаха о прощении: «Господи наш! Мы уверовали. Прости же нам наши грехи и защити нас от наказания огня!» (Коран, 3:16).

Существуют и другие указания на то, что обычный христианский взгляд на исламскую сотериологию как тождественную пелагианской неправилен. Валери Хоффман замечает, что известный хадис (предполагаемое изречение пророка)<sup>44</sup> уподобляет семейство пророка Ноеву ковчегу – те, кто держится близко к нему, – спасены, а те, кто отвернулся от него, – погибают. Имеется в виду, что если преданность верующего имеет значение для спасения, добродетельность Мухаммада и его семьи спасает тех, кто наиболее близок к ним. Согласно Хоффман, «несмотря на то, чтоб христиане говорят о мусульманах, мусульмане не верят, что Бог просто свалит в кучу добрые дела и посмотрит, перевесят ли они дела худые – фактически такая перспектива очень пугает мусульман, которые хорошо знают о своих грехах. Они склонны возлагать надежды на Божье милосердие и заступничество Пророка».

Мусульмане отрицают христианские доктрины первородного греха и человеческой развращенности, но изображение Кораном человеческой природы далеко не оптимистично. Человеческие создания представлены в Коране вообще как «обидчики, неблагодарные» (Коран 14:34). Кажется, что их поведением разгневан Аллах: «Убит будь человек, как он неверен!» (Коран 80:17). Человеческие создания непостоянны и склонны к наивной гордости: «И когда постигнет человека зло, он взывает к Нам. Потом, когда обратим Мы это в милость от Нас, он говорит: "Мне это даровано по знанию". Нет, это – искушение, но большая часть из них не знает!» (Коран 39:49).

Мусульманский пессимизм относительно духовного состояния человечества совпадает с христианским взглядом на человеческую природу. У мусульман так же, как и у христиан, существуют различные религиозные мотивации. В приведенных выше цитатах из Корана описано, как святые подчиняются приказам Аллаха, для того чтобы получить место в раю и избежать адского пламени. Но есть и другие важные совпадения. В традиции суфизма (движении исламского мистицизма) бескорыстная любовь подобна той, которая обсуждалась в

<sup>43</sup> См., например, комментарий к суре Корана 2:116 (KF): «Это умаление славы Аллаха, фактически кощунство – говорить, что Аллах порождает сыновей, как человек или животное. Здесь – решительное расхождение с христианской доктриной. Если слова вообще что-нибудь значат, эти слова значат, что мы приписываем Аллаху материальную природу с низшими, животными, сексуальными проявлениями». Интересно, что кораническая концепция зачатия Иисуса иллюстрируется почти такой же грубо физиологической картиной, как и ошибочно приписанная христианскому учению (см. Коран 21:91; 66:12).

<sup>44</sup> Хадисы – предания о различных поступках и высказываниях Мухаммада, собиравшиеся мусульманской общиной и первоначально бытовавшие в устной передаче. – Примеч. пер.

последней главе о конфуцианстве. Последовательница суфизма Рабия ал-Адавия (ум. в 801 г.) прославилась тем, что в VIII веке поставила на первое место любовь к Аллаху; с тех пор бескорыстная любовь – основная идея суфизма. В известном стихе она показала, что любит Господа ради Него Самого, а не из страха перед адом или в надежде на небеса.

О мой Господь, если я молюсь Тебе из страха перед адом, сожги меня в аду, а если я молюсь Тебе в надежде на рай, не бери меня в рай. Но если я молюсь Тебе во имя Тебя Самого, тогда не отвергай меня от Твоей вечной красоты.

Более того, в некоторых мусульманских кругах существует традиция искупительного страдания. Частично она основана на шиитской вере в то, что убийство в Кербеле в 680 году внука Мухаммада Хусейна было «выкупом за его народ, за человечество» (шииты – это те мусульмане, которые верят, что зять Мухаммада Али, а не Абу Бакр, был законным наследником Пророка). Она также берет начало в истории замечательной жизни и смерти Хусейна ибн Мансура ал-Халладжа (ум. в 922 г.), который сознательно отождествлял себя с Иисусом Христом. Когда он отказался отречься от своего утверждения «Я есть Бог» (букв. «Я есть Истина» или «Я есть Сущность»), за кощунство он был распят. Согласно сочувствующему толкованию, Халладж имел в виду не то, что он высшее существо, а то, что он тщательно растворил свое собственное эго в Боге и что, глядя на себя, не видел ничего, кроме Бога. В описаниях его смерти говорится, что он встретил ее со смехом, с прощением своих мучителей и с благодарностью Аллаху за то, что ему было позволено увидеть «трепет пламени на Его лице». Известный суфийский гимн, вдохновленный Халладжем, начинается так: «Убейте меня, о мои правоверные друзья, потому что жизнь моя в моей смерти».

Немногие мусульмане соперничали с Халладжем в религиозной пылкости, но многие восприняли его идеи о бескорыстной любви и искупительном страдании. Суфийская литература начиная с IX века делает акцент на бескорыстной любви, и суфизм стал основой для «народного» ислама во всем мусульманском мире. Потому многие христиане могут быть удивлены, обнаружив эти важные точки соприкосновения христианства с исламом, считаемые обеими традициями как важнейшие для истинного благочестия.

## Различия

При всем сходстве ислама и христианства между ними существуют и значительные различия, например в подходе к зафиксированному на письме откровению. Это происходит, во-первых, потому, что содержание соответствующих писаний на удивление различно. Коран по размеру соотносим с Новым Заветом, но этим их сходство и ограничивается. Коран был продиктован одним - единственным человеком (Новый Завет составлен несколькими писателями) и не является исторической книгой (как Евангелия или Деяния святых апостолов). Также не является он и жизнеописанием Мухаммада (Евангелия описывают теологически значимые события жизни Иисуса). Коран не является теологическим трактатом (как, например, Послание к Римлянам). Коран неустанно провозглашает: Бог один, и Он всемогущ; Суд грядет; мы должны подчиниться Аллаху.

Мусульмане и христиане имеют весьма различные концепции природы вдохновения Писаний. В то время как христиане верят, что Библия – это результат божественного вдохновения и человеческого творчества, мусульмане полагают, что их священная книга не содержит ни капли человеческого влияния. Христиане, например, обычно пытаются отделить индивидуальные особенности стиля писаний Павла от божественного Слова, но мусульмане отрицают то, что личность Мухаммада или культурная среда оказала какое-нибудь влияние на слова Корана<sup>45</sup>. Таким образом, мусульмане принимают теорию вдохновенного диктования,

<sup>45</sup> Например, большинство христиан верит, что 1 Кор. 11:5–16 содержит правило – женщины должны покрывать головы. Это требование в христианском вероучении больше нигде и никогда не встречается, но некоторые думают, что этот отрывок предлагает вечный принцип, который должен соблюдаться всегда и повсюду, словно существует провозглашенный принцип церковного единства в манере одеваться. Можно соглашаться и не соглашаться

что в отношении Библии отрицается почти всеми христианами. Это одна из причин, по которой мусульманское общество впало в такую ярость по поводу сочинения Салмана Рушди «Сатанинские стихи». В книге содержится намек на то, что Коран не является словом Аллаха, оно было искажено или ангелом Джibriлом, или последователями Мухаммада, которые фиксировали откровение, приписываемое Пророку. Название романа даже более зловеще: самые ранние версии Корана содержали стихи, предлагающие молиться, наряду с Аллахом, еще трем божествам. Вскоре Мухаммад отказался от этих стихов, объяснив, что их преподнес ему дьявол. С тех пор в исламской традиции они известны как «сатанинские стихи» (см. Коран 53:19–20). Название романа Рушди двусмысленно, так как оно намекает на то, что весь Коран, который для мусульман является таким же священным, как личность Иисуса в христианстве, был искажен.

### Удивительные уроки

Несмотря на значительные различия между мусульманами и христианами в понимании Священного Писания, христиане могут получить из исламской традиции несколько удивительных уроков. Как и в случае с другими религиями, рассмотренными мною, ни одна из глобальных тем не осталась незатронутой в христианстве, но все они особо выделены именно мусульманами, и это выделение напоминает или сообщает нам о вещах, которые мы должны увидеть в нашей религии, возможно, в новом свете. Я выделю пять таких тем: покорность Богу, творение как театр Божьей славы, регулярная и теоцентричная молитва, милосердие к бедным и важность публичного исповедания веры.

1. *Покорность Богу.* Мухаммад учил, что основная человеческая добродетель – это подчинение (буквальное значение слова *ислам*) Божьей воле. Мухаммад говорит нам, что это основа истинной религии (см. Коран 3:19). Личные желания не имеют значения; обязанность человека – преклонить колени в смиренной покорности. Для мусульманина нет возможности лукаво избежать выполнения приказов Бога или полагать их неабсолютными, потому что они исходят от бесконечной мудрости, перед которой верующие должны склониться в смиренном почтении. Как и многие христиане, мусульмане проявляют покорность для того, чтобы попасть в рай. И все же, как мы видели, в исламе существует обширное направление, увещающее верующих подчиняться не для того, чтобы получить нечто, а просто потому, что Бог – это Бог. Мусульмане заявляют, что Бог один велик и правит, полностью контролируя каждый атом вселенной. Поэтому для каждого из нас имеет смысл подчинить каждый момент своей жизни Божьей воле, открытой величайшему и последнему из пророков, Мухаммаду. Отдать предпочтение чему-то, кроме Бога, – деньгам, семье, своему народу, успеху или самой земной жизни – идолопоклонство (*ширк*), не отпущенный грех которого достоин кипящей воды и иссушающего ветра преисподней.

Два рассказа из миссионерской практики Боба Маккахила, служившего в Бангладеш, иллюстрируют это мусульманское ощущение Бога, контролирующего все стороны жизни. Когда Маккахил впервые приехал в Бангладеш, он удивлялся, почему он, помогая нуждающимся людям, так редко слышит простое «спасибо». Затем, спустя несколько лет работы с мусульманской беднотой, он понял, что причина этого в том, что «Аллах занимает центральное место в сознании мусульман бенгальцев. <...> Выделить человеческое существо для того, чтобы поблагодарить его, не признав определенно, что источником полученных даров является Аллах, для них неприемлемо – так велико в благодарном мусульманине сознание того, что каждый дар в жизни приходит к нам от *Лучшего из Дающих* (одно из девяти описательных имен Аллаха)».

После наводнения Маккахил имел возможность наблюдать глубокое смирение и покорность, происходящие от ощущения всемогущества Бога.

---

с тем, что в этом отрывке выражен вечный принцип, можно даже сомневаться в том, что вообще есть вечные принципы, но большинство христиан склонно полагать, что в Библии есть элементы, связанные с определенным временем и культурной средой. Мусульмане отрицают существование в Коране таких элементов.

Спустя несколько часов в маленькой лодке я прибыл в Никхли. Здесь я мог наблюдать, как люди в близлежащих районах справлялись с наводнением. Многие покинули свои фермы и дома и прибыли на рыночную площадь. Сотни людей нашли убежище в начальной школе. Мужчины, женщины и дети собрались вокруг меня, стоя в грязи на самых лодыжках, для того чтобы узнать, что скажет им неожиданный гость. У них было время для размышлений. Более того, обстоятельства, в которые поставило их наводнение, сделало их особенно рассудительными и восприимчивыми.

– Почему произошло наводнение? – спросил я.

– Воды пришли из Индии, – ответил мужчина, и никто не прокомментировал его ответ. Очевидно, никто из них не понимал, что причиной этого явилась вырубка лесов в Гималаях.

– Кто сделал это? – спросил я.

– Аллах, – ответил другой человек с уважением и удивлением в голосе.

– Почему он это сделал? – спросил я.

– Кто знает мысли Аллаха? – ответил он. – Чтобы наказать нас за наши грехи, почему же еще?

– За какие грехи?

– В основном за то, что мы недостаточно молимся и постимся, – отозвался он и продолжил: – Обман, воровство, грабеж и насилие – вот грехи некоторых из нас. А платим за это мы все.

Другой человек поддержал его, сказав:

– Одним словом, за то, что мы пели песни в то время, когда должны были молиться и поститься.

Нам необязательно соглашаться с теологией, которая следует из этого заявления. Но нельзя не восхититься искренним чувством того, кто исполнен веры, уважения и подчинения Богу. В своей книге «Американская религия» литературный критик Гарольд Блум определяет суть религии американцев как поиск самоутверждения и человеческой свободы и показывает, что евангельское христианство – наиболее показательный пример такой религии. Блум утверждает, что наша вера эгоистична, озабочена больше выражением индивидуальности, нежели заботой об общине, и поиском свободы для личности, а не свободы от греха. Это звучит как ирония, но мы могли бы сказать, что наша теология более точна, чем теология этих бенгальцев, и все же, вероятно, вера в их сердцах искреннее, чем в наших, – особенно в сердцах тех из нас, кто увлечен «американской религией», описанной Блумом. Мы должны быть обеспокоены тем, что люди, не относящиеся к нашей пастве, видят евангельскую веру в таком неприглядном свете, и, конечно, это подтверждает те обвинения, которые высказывают наши евангельские проповедники, подобно библейскому Иеремии обличающие пороки своих единоверцев. Но взгляд на понимание мусульманами человеческой ответственности перед Богом, их теоцентрическое отрицание снисхождения к себе может помочь нам освободиться от нарциссизма, который угрожает завладеть нами. Внимание к исламскому благоговению перед величием Бога может помочь нам выше оценить благоговейный страх перед Господом, с которым Исайя, Даниил и Корнилий служили Богу<sup>46</sup>.

2. *Творение как театр Божьей славы.* Творение, в изобилии содержащее знамения существования Бога в природе, обществе и человеческой личности, – традиционная тема Корана. Именно об этом говорил Кальвин, когда называл творение театром Божьей славы. Это же имел в виду псалмопевец, когда писал: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук

<sup>46</sup> На первый взгляд, сравнение худших христиан с лучшими мусульманами неправомерно. На свете много плохих мусульман и великое множество преданных последователей евангельского христианства. И все же весьма полезно наблюдать в другой традиции живые примеры лучшего, укрепляя наши собственные убеждения, когда они несколько ослабевают.

Его вещает твердь» (Пс. 18:2). В то время как Кальвин и псалмопевец более говорят о Божьей красоте и величии, Мухаммад обычно имеет в виду ценность творения как свидетельства, обеспечивающего человечество признаками существования и всемогущества Бога. Умение распознавать эти знаки близко к пониманию веры вообще; наша самая ответственная задача на этой земле – «поверить в Божьи знамения» (Коран 30:53).

Божьи знамения рассеяны повсюду, особенно в природе. Коран указывает на само существование неба и земли (то, что философы называли космологическим свидетельством бытия Бога), ежедневное чередование света и тьмы, дождь, приносящий жизнь иссушенной земле, изобилие животных на планете, молнию, вызывающую и страх, и надежду, звезды, ведущие сквозь «тьму на земле и на небе» (см. Коран 2:163–164; 6:97; 30:22–25; 6:97). Может быть, потому, что Мухаммад вырос среди пустыни, он был особенно потрясен чудом природы – роскошными оазисами, поднимающимися среди безжизненных песков. Так средневековый христианский монах брат Лоуренс обратился к вере, наблюдая, как перезимовавшее дерево весной покрывается яркими цветами. Мухаммад был потрясен движением облаков и дождем, пролившимся на землю, когда она «уже была мертва» (Коран 2:164). Он дивился, как ветер разогнал облака, согласно божественной воле, или обратил их в тучи, и они пролились дождем. Бог посылает дождь там, где желает (см. Коран 30:48). Это и все остальное в природе – «знамения для людей, которые разумны», свидетельствующие о том, что Бог управляет миром и однажды призовет нас к Суду (см. Коран 30:25).

Культура также полна знамений. Например, корабли, чудесные признаки Божьей предусмотрительности. Они несут в себе радость преодоления и заставляют вас почувствовать вкус божественной благодати (см. Коран 30:46). Суда плывут по морю «милостью Аллаха» (см. Коран 31:31). Урожай зависит от Божьего благословения и Божьей щедрости; Аллах «ниспосылает с неба воду и оживляет ею землю» как знамение того, что Ему подчиняется «все на свете» (см. Коран 30:23, 46). Человеческий грех в ответ на чудесные вмешательства Бога, подобные спасению Ноева ковчега, ничуть не отменяет милосердия Божьего к человечеству: после вопиющего греха Ноя и последующего его осуждения Бог милосердно спас и его самого, и его семью (см. Коран 33:41). Человеческие языки во всем их разнообразии и сложности – тоже знаки Божьего существования, мудрости и власти (см. Коран 30:22). Их красота и сложность для Мухаммада были свидетельством божественной реальности.

И, наверное, особым знаменем Господа отмечена каждая человеческая личность. Коран делает специальное замечание о человеческой совести как свидетельстве божественности нравственной природы, напоминающее наблюдения Павла в Послании к Римлянам (2:14–15) о том, что даже неверующие обладают врожденным нравственным чувством. Коран указывает как на знаки Господа даже на разнообразии человеческих «комплексий» и на феномен человеческого сна (см. Коран 30:23)!

К несчастью, жалуется Коран, большинство людей «отвернулось» или «отвергло» знаки из-за гордости и невероятной испорченности (см. Коран 33:46; 3:21; 7:36; 7:177; 30:10). Это главный грех человечества. Другое наименование, а может быть, следствие греха – идолопоклонство (*ширк*): «Они отвергли знаки Господа и посмеялись над ними» (Коран 30:10). В результате они будут страдать от «мучительной боли» и станут «обитателями пламени». Они «паршивые овцы», потому что «отвернулись» от ясного доказательства существования Бога (см. Коран 3:21; 31:7; 7:36; 31:32; 7:177; 33:46).

3. *Регулярная и теоцентричная молитва.* Пять раз в день (ранним утром, днем, в послеобеденное время, на закате и после него) добрый мусульманин трижды оmyивает руки, ноги и рот и затем читает наизусть молитвы веры, хвалы и благодарности. Он произносит несколько молитв восхвалений и несколько молитв благодарности и заверений в вере, читает первую суру Корана (которая восхваляет Бога как Создателя, Вседержителя, Благодатного и Милосердного, Властелина Судного Дня и просит помощи в следовании прямой дорогой) и только в самом конце моления произносит короткую молитву о своих собственных, личных нуждах. Молитва правоверного отмечена сосредоточением на признаках и свойствах Бога, а

не на собственной личности: в главной части молитвы доминируют не просьбы, а поклонение, и реализуется идея о том, что нам необходимо в течение дня через регулярные отрезки времени повторять признание Божьего владычества над нами и над всем миром.

Иисус говорит, что мы можем учиться вере у язычников (см. Мф. 15:21–28). Боб Маккахил полагает, что мы можем поучиться у мусульман практике ежедневной молитвы:

Одним из самых поучительных мусульманских обычаев, которым я восхищаюсь, является практика ежедневной молитвы. Я всегда вижу мусульман, которые индивидуально или в группе останавливают любые занятия для того, чтобы помолиться пять раз между рассветом и закатом. Не все мусульмане делают это, не думаю даже, что большинство взрослых делает это постоянно, но те, кто молится регулярно, утверждают среди мусульман, живущих по соседству, сознание важности молитвы. Мне кажется, что среди пяти столпов ислама (преданность вере, молитва, подаяние, пост и паломничество в Мекку) молитва лучше всего иллюстрирует то, что мусульмане думают об Аллахе и о своем отношении к Нему. Аллах – трансцендентный Создатель, а они – твари, поклоняющиеся Ему.

Евангельским христианам мусульманские ритуалы могут напомнить о том, что сердце молитвы – это поклонение и что молитвенная жизнь, в которой доминируют просьбы, – не сбалансирована и замкнута сама в себе. Они могут также поучиться у мусульман тому, как важно регулярно молиться и как назначение времени для молитвы может помочь нам выявить нашу склонность вообще забывать о молитве<sup>47</sup>.

4. *Милосердие к бедным*. Необычный акцент в Коране сделан на помощи бедным. Подаяние – часть короткого списка обязанностей правоверного мусульманина, того, «кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение...» (Коран 2:177). Критикуются злые, неуважительно относящиеся к сиротам или те, кто не торопится накормить бедного (см. Коран 89:13–14). Неверие и лицемерная религиозность выявляются в невнимании к бедным: тот, кто отказывает сироте и не торопится накормить бедного, отвергает истинную религию. Так, горе тому, кто молится, не прислушиваясь к своим молитвам; тому, кто молится, но невнимателен к нуждающимся (см. Коран 107:1-7)!

Значение милосердия бедным настолько велико, что оно искупает грех невыполнения клятв. «Искуплением этого – накормить десять бедняков средним из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть их, или освободить раба» (Коран 5:89). Важность милостыни также прослеживается в коранической эсхатологии: неоказание помощи нуждающемуся – одна из двух причин попадания в ад, говорится в некоторых текстах. Там говорится, что в райских садах грешников спросят: «Что завело вас в сакар (адский огонь)?», а они ответят: «Мы не были среди молящихся, и не кормили мы бедняка, и мы погрязли с погрязавшими, и мы объявляли ложью день суда, пока не пришла к нам достоверность» (Коран 74:42–47).

Подобно Иисусу, Мухаммад осуждал тех, кто подает для того, чтобы быть замеченным. Такой подход «аннулирует» акт милосердия, говорил он. Наоборот, скрытая милостыня смыывает с жертвующего несколько позорных пятен зла (см. Коран 2:264, 271).

Мусульмане отличают закат – обязательные 2,5 процента дохода, отдаваемые суннитами (20 процентов отдают шииты), – от подаяния или милостыни – садаки. Первое – законный акт, считающийся обязанностью перед Богом, фактически это «техническая» часть молитвы. «Закат – это нечто вроде налога, который платят раз в год и вычисляют как процент от суммарного дохода». Одно из значений слова закат – чистота, что предполагает, что деньги правоверного нечисты, пока им не выплачен определенный процент мусульманскому сообществу.

<sup>47</sup> Я не говорю, что мусульмане более привержены молитве, чем христиане, может быть – да, а может быть – нет; я не знаю, как вообще это можно измерить. Моя точка зрения состоит в том, что мы, христиане, можем поучиться у мусульман требовательности к себе: этот религиозный идеал может научить нас многому.

Неизвестно, какой процент мусульман исполняет закат, но ясно, что большинство евангельских христиан не отдает церковную десятину. Конечно, христианская десятинная – 10 процентов от дохода – это намного больше, чем суннитский закат, но мы, евангельские христиане, можем поучиться этой мусульманской убежденности в том, что деньги нельзя использовать по своему усмотрению, пока определенная часть не выплачена общине. Большинству из нас также хорошо бы прислушаться к утверждению Корана: вера и подавание бедному неразрывно связаны между собой.

5. *Публичное исповедание веры.* И наконец, ислам может помочь нам понять, почему никогда не пустуют площади в мусульманских городах<sup>48</sup>. Мусульмане верят в то, что человеческое сердце по своей природе религиозно. Оно будет молиться истинному Богу или чему-нибудь еще как богу – идолу, например. Даже атеист «религиозен» и молится какому-нибудь богу – возможно, природе, или счастью, или семье, или самому себе. Отделять религию от общественной жизни, в том числе от правительства, значило бы неправильно понимать человеческую природу. Когда из общественного мнения изгоняется явная связь между Богом и моралью, образуется вакуум, в который устремляются идолы (расовые, национальные или светские идеологии).

Ламин Саннех был сыном вождя мусульманского племени в Западной Африке. Мусульманин по рождению, Саннех давно стал христианином, но сохранил высокое уважение к исламу, к его целостности и восприимчивости. Лучше, чем христиане, мусульмане понимают, что религия не может быть просто частным, субъективным делом. Саннех говорит, что не хотел бы вернуться в тот христианский мир, где существовала система подавления, укрепляющая религию насилием и не терпящая религиозного разнообразия. Но современное западное понимание религии как субъективного выбора при наличии полной свободы является разрушительным по своей сути.

Саннех верит в правоту традиционных мусульманских источников, утверждающих, что государство, заслуживающее общественной лояльности и уважения, не может быть нейтральным по отношению к морали. Оно должно или сотрудничать с религиозными организациями, или включать их в государственную систему.

Саннех доказывает, что каким-то образом мы должны найти путь между разрушительным западным *status quo*, снижающим значение религии и морали до уровня субъективной точки зрения, и теократическими претензиями современного ислама. Постмодернистская альтернатива может оказаться в конце концов еще хуже. «Сегодня распространено постмодернистское отношение к религии: поскольку существует так много религий с претензиями на истину и ни одна из них не является окончательной, нам позволено самим искать себе религию по нашему личному вкусу, что... перемещает религию из общественной сферы в частную, а ослабление религии идет бок о бок с нарастанием мощи государства».

Саннех приводит в пример Вацлава Гавела, бывшего узника совести, а сегодня президента Республики Чехия, который признал то, о чем всегда заявляли мусульмане: правительство без религиозной и моральной основы не имеет эффективного оружия, чтобы противостоять абсолютным и деспотичным человеческим претензиям. В 1990 году в обращении к Сенату Соединенных Штатов Гавел утверждал: «Самыми опасными врагами сегодня являются не темные силы тоталитаризма, не враждебные заговоры мафии, а наши собственные дурные качества. Поэтому моя президентская программа предусматривает привнесение духовности, моральной ответственности, гуманности и скромности в политику и соответственно выявление того, что над нами существует высшая сила, что наши дела не исчезают в черной дыре времени, а где-то записываются и будут рассмотрены, и что мы не имеем ни права, ни причин думать, что мы все понимаем и все можем сделать». Саннех замечает: то, что Гавел определяет как светскую самодостаточность, мусульмане определяют как ширк – ложный абсолют идолопоклонства. Они указывают, возможно более ясно и с меньшим со-

<sup>48</sup> Мусульмане коллективно молятся на площадях.

мнением, на то, что истина – не субъективный вымысел, она не зависит от большинства и не подчиняется воле Конгресса или Белого дома.

Радикальный постмодернизм, признающий, что наше сознание ограничивает пределы нашего восприятия и, следовательно, ни один нравственный закон не является абсолютным, дезориентирует общественную мораль. Мы больше не можем заявлять, что нечто является нравственно неправильным, мы можем лишь сказать, что некоторые люди считают это неправильным, потому что таковы нравственные правила мира, в котором они выросли. И если люди субъективно полагают, что нечто является правильным, они без нравственных колебаний делают то, что приемлемо для них, несмотря на нравственные законы, существующие в их сообществе веками.

Немногие сегодня открыто признают в средствах массовой информации, в судах и законодательных органах, что именно за этим мы и приехали в Северную Америку. Наше общество пока еще соглашается, что изнасилование, инцест, убийство и терроризм морально недопустимы, и большинство людей хочет говорить об этом публично. Но я озабочен настроением, бытующим в основном в среде белых американцев, представителей моего класса – среднего класса и его верхушки. Я вижу значительный процент студентов, которые приходят в мой класс убежденными моральными релятивистами. Они искренне убеждены в том, что религия и мораль – это просто точки зрения, они имеют свои собственные взгляды на эти вещи, поскольку в семьях и в обществе, где они воспитывались, их обучили этому «верованию». Если бы они воспитывались где-нибудь еще, они, вероятно, имели бы другие «верования». И поэтому как же они могут осуждать тех, кто верит по-другому, – например, охотников за головами, которые полагают, что людоедство – это совсем неплохо, или людей, выросших в племенах, где господствует черная магия, которые верят, что для того, чтобы вернуться к родне после смерти, нужно схватить ничего не подозревающее невинное создание и убить его?

В конце концов, говорят они мне, значение имеет искренность нашей собственной веры, поскольку мы не можем знать, что «абсолютно» или «объективно» правильно и неправильно. Поэтому если солдат, воспитанный в убеждении, что все мусульмане злы и, наверное, не вполне люди, думает, что ничего плохого нет в изнасиловании мусульманки, – кто мы такие, чтобы обвинять его? Он действует искренне, согласно своим убеждениям. Одна женщина лет сорока, получившая воспитание в 60-е годы, сказала в классе, что она не согласна с тем, что творили нацисты в годы Второй мировой войны, и чувствует, что они творили несправедные дела, но она не может осуждать то, что они делали, поскольку они верили, что их дело правое.

Мусульмане сказали бы этой женщине, что существует объективная нравственность, не зависящая от чьей бы то ни было искренности. Нацисты были несправедны, даже если все они думали, что делают правое дело. Потому что там присутствует Бог, по словам Фрэнсиса Шеффера, и Его нравственные законы правят миром. И Он не просто присутствует, Он дает знать о Своем существовании и нравственных законах в знамениях в творении. И нет прощения тем, кто не замечает этих знамений и проживает жизнь так, как будто ему не все ясно.

Мы, евангельские христиане, возможно, не хотим определенного подтверждения ясности этих знамений, но мы должны признать силу мусульманского ответа моральному релятивизму. Некоторые обращаются в ислам именно по этой причине: в мире нравственно не упорядоченном ислам предлагает простые и ясные ответы. И мы могли бы заимствовать у ислама лучшее – место религии в общественной жизни и определенность ответов, которые дает крепкая вера во времена нравственных и философских конфликтов.



## ГЛАВА 10

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ ВОЗРАЖЕНИЯ И ЗАМЕЧАНИЯ

В этом небольшом вводном исследовании вопроса об откровении в нехристианских религиях сделана попытка показать, что Бог открыл некоторые из своих истин народам, исповедующим небиблейские религии. Я обсудил не только известные понятия общего и особого откровения, но также и новое понятие протооткровения, которое, как я полагаю, является единственным источником истины в небиблейских религиях. В истории разбросаны образы и тени триединого Бога, и не только в природе и разуме (общее откровение), но также и в религиозных традициях. Из них мы можем узнать о вещах, которые помогут нам лучше понять откровение Бога во Христе.

Я доказываю, что есть и библейские, и теологические обоснования (третья и четвертая главы) существования источника знаний о Боге от нехристиан и что в течение нескольких веков многие христианские мыслители искали и изучали именно эти источники (пятая глава). Я также показал, что определенные специфические знания можно почерпнуть из некоторых текстов и традиций, существующих вне христианского сообщества (главы с шестой по девятую). Но для немалого числа евангельских христиан этого недостаточно. Они внимательно отнесутся к исследованию, подобному этому, и на то есть серьезные причины. Они хорошо знают, что слишком многие в истории христианства отошли от ортодоксальности в попытке приспособить свою веру для людей других культур. Эти исследователи убедились в том, что истины, существовавшие вне круга веры и затем принятые в этот круг, адаптируют веру к этим предполагаемым новым истинам. Эта схема часто вела к серьезным искажениям веры Иисуса и Его апостолов.

Укладывается ли этот труд в вышеупомянутую схему? Я думаю, что нет. Я не пытался преобразить христианскую доктрину (хотя, конечно, мы должны всегда быть открытыми для видения библейских доктрин в новом свете, отвечая на освещение Духом библейского откровения в контексте новых достижений культуры). Вместо этого я искал и находил в небиблейских религиях подтверждения известных христианских доктрин, подтверждения, которые позволяют нам увидеть в этих доктринах новую силу и возможность их применения. В некоторых случаях я открыл библейские истины, не замеченные до сих пор то ли потому, что знание, веками существовавшее в Церкви, забыто или отодвинуто на второй план, то ли из-за того, что это толкование библейского откровения было сокрыто (насколько мне известно) до настоящего момента. Например, в христианской мысли нет ничего напоминающего даосское *ву вей*. Похожие замечания есть в христианском мистицизме, но немного известное мне обладает убедительностью призыва к недеянию Лао-цзы и Чжуан-цзы. И все же благодаря именно их словам я пришел к новому пониманию глубин человеческой немощи и всемогущества Бога.

Мое новое понимание союза со Христом (частично происходящее из рассмотрения и буддийской, и даосской философии) не является революцией в истории христианской мысли. Это было новым для меня и, возможно, в какой-то мере отличалось от того, что практикует и во что верит большинство христиан. Но здесь нет серьезного отличия от того, чему всегда учило большинство христиан – может быть, это просто расширение учения. Нам все же не следует удивляться, если большие перемены произойдут после обдуманного рассмотрения других религиозных традиций – например, что-нибудь подобное революционному изменению отношения церкви к рабству от терпимости к отвращению. Если Христос бесконечен и Его откровение бесконечно (мы верим в истинность и того, и другого) и если Божий Дух постепенно открывает завесу над истиной откровения Церкви (посмотрите на прогресс в нашем понимании рабства, положении женщин и даров Духа), мы должны представлять себе, что Церковь не вполне поняла все, что нужно понять в библейском откровении Христа.

Возможно, Дух не показал нам еще и половины того, что заключено в Писании. Это не значит, что наша концепция или основная доктрина изменится, ибо мы стараемся стойко придерживаться «веры, однажды преданной святым» (Иуд. 3). Но из церковной истории мы знаем, что понимание откровения растет и развивается во времени, когда появляются новые исторические условия. Мы не думаем, что это новое понимание и узнавание Христа когда-либо прекратится.

Мы ожидаем, что в будущем откровение прояснится еще больше. Много, если не большая часть этого будущего прояснения придет в размышлениях последователей Иисуса о самом библейском откровении. Но только ли этим путем придет оно? Если Иисус советовал ученикам прислушиваться к учению язычников о вере и Боге, было бы нелепо стью исключать новое понимание, приходящее путем рассмотрения нехристианских традиций. Мы бы исключили в этом случае способ познания, который предлагал Своим последователям Сам Иисус.

И все же вопросы существуют. Я определил пять из них, которые наиболее часто возникают в моих дискуссиях по этому поводу с другими верующими, особенно евангельскими христианами. Возможно, будет полезным выписать каждое возражение отдельно и попробовать ответить на него.

*1. Неужели мы не знали этих истин? Если они уже присутствуют в библейском откровении, зачем обращаться к другим религиям за тем, что нам может открыться в нашей собственной вере?*

Мы обращаемся к нехристианским верованиям, потому что так делал Иисус. В определенные времена Своего учительского служения Сам Иисус обращался к язычникам чаще, чем к евреям и их традиции, чтобы обучать вере Своих последователей. Обучая учеников вере, Иисус мог бы выбрать обращение к иудейским примерам, таким, как Авраам, или Давид, или Моисей, но вместо этого в определенные критические моменты Он указывал на язычников, которые не знали почти ничего об иудейском Боге или Его Сыне: языческую вдову из Сарепты Сидонской, Неемана Сириянина, центуриона и женщину-хананеянку (см. Лк. 4:14-30; 7:1-10; Мф. 15:21-28). Все они, несмотря на относительное незнание истинного Бога, имели некоторую веру, которую Иисус мог похвалить перед Своими учениками.

Так почему же, обладая возможностью выбора, в Своем служении Иисус приводил в пример поведение и веру язычников, а не тех, кто, кажется, мог бы больше знать об истинном Боге – патриархов, или Иова, или иудейских пророков? Мы никогда не узнаем ответа на этот вопрос, но мы можем сделать предположение, что Иисус, видимо, выбирал язычников потому, что они были современниками, находящимися рядом (центурион, и женщина-хананеянка, и добрый самаритянин), и живые примеры их добродетели и веры были особенно показательны. А может быть, потому, что с их помощью можно было упрекнуть иудеев в черствости их сердец (вдова из Сарепты и Нееман, чья вера была больше, чем у тех, кто впервые узнал Иисуса в Назарете). Подобным образом, изучая различные верования, мы могли бы примером их праведников упрекнуть себя и стать скромнее. Например, наблюдая преданность мусульман Аллаху, мы могли бы упрекнуть себя в недостаточной приверженности Иисусу.

Некоторые великие церковные теологи черпали знания из небиблейских традиций. Возможно, Жан Кальвин мог бы узнать о принципе божественного приспособления к человеческим слабостям из христианских теологических источников, но факт остается фактом: Бог воспользовался увлечением Кальвина гуманизмом Возрождения для того, чтобы преподать Кальвину принцип приспособления. Фома Аквинский развил свое учение об аналогиях и благодати творения, опираясь не только на тексты Писания, но и взаимодействуя с аристотелевской мыслью. И бл. Августин пришел к пониманию трансцендентности Бога, и несовершенства этого мира, размышляя о Писании с помощью учителей-неоплатоников.

Могли ли эти теологи получить эти уроки, только изучая Библию? Скажу еще раз: мы не знаем этого. Библия содержит эти знания, по крайней мере в зачаточной форме. Но Аристотель мог сказать об аналогиях гораздо больше, чем Моисей или Исайя. И неоплатоники ска-

зали почти столько же, сколько Павел о постепенном возвращении этого мира к его идеальному состоянию. Небиблейские учителя открыли для этих теологов понимание и развитие учений, которые были скрыты в Писании и нуждались в дальнейшем выявлении, для того чтобы стать опорой Церкви. Принцип аналогий Фомы, например, исходит частично от Аристотеля и не выражен в Библии ясно, но дает нам возможность лучшего понимания того, что сказано в Библии.

Для того чтобы понять нечто сложное, нужен учитель. Хотя, в принципе, мы способны изучить большинство наук сами, некоторые вещи настолько сложны, что иногда кажется необходимым получить помощь извне, если мы хотим иметь реальные шансы постичь предмет. Теоретически я мог бы изучить алгебру собственными силами, читая учебники и слушая лекции преподавателя, но практически мне понадобится помощь извне для того, чтобы преодолеть трудности и получить возможность изучать эту науку далее своими собственными силами.

Возможно, мы способны многое понять индивидуально, но не можем увидеть, почему это важно или уместно. Представьте себе урок истории для учащихся начальных классов. Часто такие уроки кажутся сухими и оторванными от жизни. Но вот в класс приходит учитель-энтузиаст с хорошими навыками преподавания и любовью к истории, и вдруг сонный класс преобразается в группу любопытных, взволнованных ребяташек. Вот почему взгляд на Писание сквозь призму другой традиции может быть таким полезным. Он может высветить применение доктрины, которая казалась оторванной от жизни или неуместной, или прочесть то, что было записано в Библии, но, как это часто бывает, словно между строк.

*2. Компрометирует ли это библейский канон? Предполагает ли это, что Бог оставил какую-то часть откровения Церкви за рамками Библии?"*

Простой ответ – нет. То, что религии могут дать нам, – это не новое откровение, но помощь для того, чтобы увидеть откровение, которое уже дано во Христе и отображено в Писании.

В небиблейских религиях<sup>49</sup> содержится не новое откровение, которое добавляет что-либо к откровению во Христе, но протооткровение, которое помогает выявить библейское откровение. Или, говоря знакомым теологическим языком, они могут служить инструментом для прояснения Духом письменного откровения, которое нам дано, но мы не понимаем его в совершенстве<sup>50</sup>. Если мы думаем, что нам дано просветление, а его результат абсолютно противоречит фундаментальной христианской доктрине, тогда просветление исходит не от Святого Духа, который прославил Христа в Писании (см. Ин. 16:14–15). Так что если мы думаем, что даосские тексты показывают нам, что Бог безличен или что в Упанишадах открывается реальность нашей реинкарнации, нас ведет не Дух Божий, а нечто другое.

Евангельский принцип закрытого канона означает, среди прочего, то, что мы должны критически воспринимать прозрения других религий. Например, и буддизм тхеравады, и философский даосизм помогают нам понять наш союз со Христом. В то же время принятие библейского канона означает, что мы должны отвергнуть даосское учение о том, что первичная сущность безлика, и перекликающуюся с ним пантеистическую идею, что Дао не может быть отделено от космоса.

Является ли этот подход общим? Да, в том смысле, что мы используем библейское откровение для критической оценки новых прозрений христианского откровения. Но это не означает, что мы не можем узнать ничего нового об этом откровении. Истина совершенно в противоположном. Мы продолжаем видеть Христа по-новому, когда смотрим на Него сквозь призму нашего жизненного опыта. И все же мы придерживаемся основной линии понимания образа Христа, которую мы получили благодаря Писанию и христианской традиции. Применительно к данному подходу это означает, что мы добавляем к канону не содержание, но понимание.

<sup>49</sup> Стоит напомнить, что библейские религии откровения – иудаизм, христианство и ислам Небиблейские – все остальные – Примеч. пер

<sup>50</sup> Я объяснял в предыдущих главах, что отрицаю отождествление понятия просветления с откровением, как это делает Барт, но я утверждаю, что просветление – это один из аспектов откровения, который включает в себя не только открытие Духом понимания личности, но также письменное сохранение в Писании этого просветления

*3. Не подорвет ли это актуальность евангельского христианства и миссионерства, ибо, если мы говорим, что религии уже обладают истиной, зачем мы тратим человеческие жизни и средства, принося иноверцам нашу версию истины?*

Есть несколько ответов на это возражение. Во-первых, в то время как другие религии обладают истинами, они не обладают полнотой истины, открытой во Христе и Христом. Если, например, мусульмане знают о регулярной молитве и знамениях Господа в творении, им все же не хватает уверенности в спасении и полноты жизни в Духе. Они не знают о полноте любви Господа, которая открыта в распятии Христа и воскресении или в славе триединого Бога. Буддисты тхеравады знают о тайне настоящего момента, как я назвал это, и могут рассказать нам о невыразимости Первичной сущности. Они также понимают разницу между истинной и эмпирической личностью. Но они не знают триединого Бога (конечно, все, что они знают о реальности, содержит в себе знание о триедином Боге, – даже если они не отдадут себе в этом отчета, потому что Бог не отделен от реальности; но они не знают, что реальность происходит от Личности, и они не знают почти ничего о том, что представляет собой эта Личность). Хуже того, они не знают радости осознания, что Бог принимает нас, или еще большей радости ощущения того, что мы любимы тем, что они называют Первичной сущностью. Без знания Евангелия они никогда не порадуются блаженству вечности с Иисусом. (Я не уверен, что они не испытают подобного блаженства, но нет у меня уверенности и в обратном. Я могу быть уверенным только в том, что те, кто знает спасительный путь Христа сегодня, будут наслаждаться Его близостью в вечности.)

Но даже если некоторые нехристиане уже знают спасительный путь в Боге, как доказывают инклюзивисты (сэр Норман Андерсон, Кларк Пиннок, Клайв Льюис, Джон Сандерс, Миллард Эриксон и другие), Бог хочет подарить им полноту вечной жизни. Только во Христе существует полная значимая жизнь сегодняшнего дня. Лидия, уже молящаяся Богу, пришла к более полному пониманию божественной благодати благодаря знанию Иисуса Христа (см. Деян. 16:14).

Буддисты школы Чистая Земля знают о благодати от Амида Будды (Амитабха в Китае). Индуистские бхакти – из благодати, данной Кришной и другими индуистскими личными богами, но они не знают, что эта благодать была завоевана Божеством за бесконечно болезненную цену. Знание этого покажет им, что благодать намного более милосердна, чем они себе это представляли. Таким образом, их благодарность и радость будут еще глубже. Последователи школы Чистой Земли и индуистские бхакти могут также получить большую уверенность в своем спасении, зная, что их Спаситель был реальным человеком в реальной истории, который действительно жил на планете Земля – в отличие от спасителей-божеств, которых большинство буддистов и индуистов признает легендарными.

Во-вторых, нам, христианам, предписано Писанием нести Евангелие тем, кто не знает о нем. И не важно, что мы думаем об их перспективах, и не важно, что мы думаем об истине, которой они, возможно, обладают. Мы не осмеливаемся отрицать нашу обязанность, если мы хотим продолжать быть евангельскими христианами, которые пытаются жить во Христе и с Его Словом.

Писание также проясняет то, что главный Божий метод привлечения людей к себе – проповедь Евангелия. И не важно, какой долей истины обладают нехристиане – им нужна проповедь, если они не знают Иисуса Христа. Знать Иисуса Христа в Его полноте всегда прекрасно и уж точно никому не принесет вреда. На самом деле, что может быть лучше, чем знать Бога живого в полноте Его откровения?!

В-третьих, в своих миссиях мы несем Евангелие и проповедь любви и сострадания. Нехристиане могут знать о Боге много, не входя в спасительные отношения с Ним, но альтернатива здесь – вечное отделение от единственного источника любви и счастья. Даже если, как предполагал Марк Хейм, буддисты тхеравады смогут испытать состояние нирваны, они все же будут лишены единственного источника большей радости – вечности с Иисусом. Держать эту личность в неведении относительно чудесных вестей Евангелия жестоко. Джонатан Эд-

вардс сказал, что это дело любви – сказать человеку на втором этаже, что первый этаж его дома загорелся. Игнорировать проблему было бы актом жестокого безразличия. Когда начинается настоящая война, бессердечно кричать: «Мир! Мир!», когда мира нет (см. Иер. 8:11). Так что из любви к нашим нехристианским друзьям, которые уже кое-что знают о Боге, мы должны открыть им в нужное время полноту истины под водительством Святого Духа.

В-четвертых, мир является полем битвы между силами света и силами тьмы. Мы должны участвовать в духовной битве, чтобы отогнать силы зла, и нашим лучшим оружием является Евангелие. Мы хотим спасти людей не только от второй смерти в вечном отделении от Бога любви, но также от первой смерти, восстания против Бога в этой жизни (см. Лк. 15:24). Традиционная тема в Писании: люди знают о Боге многое, кроме одного – спасительного пути Бога (например, Мф. 7:21–23). Многие, и, конечно, нехристиане в том числе, могут быть спасены от несчастья восстания против Бога в этой жизни (о котором они заявляют миллионы раз, особенно в языческих религиях), ведомые Духом Святым и проповедью Евангелия.

#### *4. Зачем изучать другие религии, если мы не знаем нашей собственной?*

Печально, но факт: большинство христиан совершенно не знает Библию. То же самое можно сказать, видимо, и о большинстве евангельских христиан. Наши евангельские церкви должны лучше преподавать и проповедовать Писание и прививать членам церкви радостную привычку чтения Писания и размышления о нем. Тем, кто еще недостаточно утвержден в Писании, я не рекомендую искать истину в других религиях. Лучшее, что они могут сделать для углубления своих знаний о Боге, это насытить себя христианскими Писаниями, которые открывают Бога бесконечно больше, чем они об этом знают сейчас. Дайте им хорошо изучить их собственную веру, прежде чем они начнут изучать другие вероисповедания – изучать для того, чтобы лучше понять последователей других религий, с которыми мы дружим и с которыми мы, в конечном итоге, видимо, примем Евангелие как конечную истину. Но ошибочно искать в этих религиях истину, если мы знаем, что конечной Истиной является Иисус, но сделали еще мало попыток, чтобы понять Его.

Эта книга опасна. Если читать ее без должной осмотрительности, она может спровоцировать новичков начать жевать мясо в то время, как их духовная пищеварительная система способна переварить только молоко (Евр. 5: 11 – 14). Как советовал автор Послания к Евреям, христиане должны совершенствоваться в основном учение о Христе, или начала, прежде чем они перейдут к материям, которые требуют зрелости, приходящей к тем, «чьи чувства навыком приучены к различению добра и зла» (см. Евр. 5:14–6:1). Вот почему Жан Кальвин не поместил свое учение о предопределении в катехизис для детей, но советовал оставить его для тех, кто уже укреплен в вере. Как и учение о предопределении, предмет этой книги лучше оставить для тех, кто укрепил свою веру в Писании и имеет опыт духовного общения с Богом, по крайней мере протяженностью в несколько лет. В другом случае они обеспокоятся о вещах, которых не понимают, и будут отвлечены противоречиями, которые корректируются только тщательным изучением Христа в Писании.

#### *5. Ну и для чего все это? Какая может быть цель в поисках истины в других религиях?*

Этот проект имеет четыре цели. Во-первых, он должен сделать евангельское христианство более восприимчивым и поэтому более эффективным. Слишком много евангельских христиан подходит к мусульманам, буддистам (и представителям других религий) с предположением, что их религии абсолютно лживы и полностью демонизированы, и убежденностью, что если они примут Христа, они должны отвергнуть все, что когда-либо знали о божественном. Это высокомерие основано на непонимании религий. Последователи евангельского христианства не должны удивляться, если приверженцы религий, к которым они пытаются нести Евангелие, вовсе их не услышат. Видимо, обращаемые так бывают оскорблены горделивым отвержением их веры евангельскими христианами, считающими их воззрения безнадежно ложными и даже дьявольскими, что решают: эти христиане вообще не обладают религиозной истиной. А если все христиане такие, то не следует их и слушать.

Иногда я думаю, как удивительно то, что некоторые приверженцы нехристианских религий приходят ко Христу, несмотря на подобное отношение к христианам, рассказывающим им о Христе.

Одна из целей этой книги – помочь евангельским христианам делиться с иноверцами Евангелием с большим уважением и чувствительностью к их культурам. Если нехристианские верующие почувствуют, что евангельские верующие уважают их религиозные традиции и системы, которые содержат крупницы религиозной истины, им не придется почувствовать, что они должны отвергнуть все, во что они раньше верили и что практиковал и, для того чтобы стать последователями Иисуса, или то, что их культура не имеет никакой ценности для их духовного развития. Они смогут лучше почувствовать любовь и уважение евангельского христианина. Может быть, больше людей в результате увидят красоту Христа.

Во-вторых, мы, евангельские христиане, можем стать лучшими последователями Христа. Меня всегда захватывает перспектива реального союза со Христом. Вскоре после того как в колледже я стал активным верующим, я прочитал книгу Уочмена Ни «Обыкновенная христианская жизнь», которая приоткрыла мне захватывающее величие союза со Христом. Оглядываясь назад, я ощущаю, что прозрение Ни мистической реальности оформилось, вероятно, под влиянием его китайского культурного опыта. Из-за того, что Ни владел китайским культурным наследием, его чувство социальной и душевной солидарности (мистического единения с другими) было ближе к ощущениям Павла, чем к ощущениям западных толкователей Павла. В последнее десятилетие мое изучение даосских и буддийских традиций приоткрыло для меня радостную тайну этого единения, и мой опыт следования Иисусу обогатился.

Пути, описанными в этой книге, и многими другими путями опыт евангельских христиан может быть оживлен и обогащен, в частности обращением к нехристианскому духовному опыту. Наше понимание Писания и Христа углубится, и в результате мы получим более зрелую Церковь, ведомую последователями, знающими больше о Христе, обогащенными и интеллектуально, и посредством жизненного опыта.

В-третьих, изучение религий может активизировать экуменическую общественную деятельность – то, что некоторые называют миссиями милосердия. С началом нового тысячелетия евангельские и другие ортодоксальные христиане обнаружили, что очень часто у них больше сходства по религиозным и этическим вопросам с приверженцами других религий, чем с либеральными христианами. Например, в 1995 году на Конференции ООН по народонаселению и развитию в Каире мусульмане и римские католики вместе боролись против радикальной инициативы делегации Соединенных Штатов о праве на аборт. И только их совместными усилиями декларация о признании права на аборт по личному решению женщины была отозвана сторонниками этого права, выдвинувшими ее на обсуждение. Шансы на победу в подобных битвах по другим социальным и моральным вопросам в будущем увеличатся, если мы выкажем больше уважения к традициям, существовавшим веками. В будущем, возможно, нам потребуется помощь последователей других религий в борьбе против эвтаназии и умерщвления младенцев, клонирования человека и религиозных преследований<sup>51</sup>. Мы можем работать рука об руку для того, чтобы защитить семью и права бедных. Признание религиозной целостности и истины, присутствующих во многих религиях, сделает наши усилия успешными. Это нисколько не компрометирует нашу библейскую веру, но это признание того, что мы разделяем с другими религиями Божий закон, записанный в каждом человеческом сердце (см. Рим. 2:14-15).

Наконец, есть доктринальные причины для изучения истины в других религиях. Изучение религий и наблюдение того, как Бог открывает людям свои истины в других верах, показывает, что Божьи пути в разных странах и людских сердцах шире, чем многие из нас

<sup>51</sup> Я не имею в виду, что либеральные христиане обязательно поддерживают эти явления. Все единодушно осуждают религиозные преследования и убийства младенцев, в то время как дебаты разгораются вокруг клонирования человека и эвтаназии.

могли это представить себе. Бог для большинства евангельских христиан слишком мал. Мы убеждены в Его присутствии и в присутствии Духа живого не только среди христиан, но изучение других религий покажет нам, что Божий Дух действует намного интенсивнее, чем мы думаем. Как говорил Иоанн, «был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9; курсив мой. – Дж.М.).

Писание показывает, что целью творения была Божья слава, что означает «эманацию и истинное внешнее выражение внутренней Божьей славы и полноты». Другими словами, Бог создал вселенную так, что Его свойства и сущность могут быть познаны и чтобы все творение могло наслаждаться ими. Его слава в то же самое время является блаженством Его творения. Все в мир приходит для того, чтобы увидеть Бога и возрадоваться Богу во всех измерениях Его существования, в которых Он позволяет им возрадоваться. Творение создано и для нашей, и для Божьей радости. Когда мы видим, что действие Бога в мире намного глубже и шире, чем мы это себе представляли, и что Он мистически открывает стороны Своей сущности людям вне Церкви независимо от того, придут ли они когда-либо к Иисусу, наше видение Бога намного обогащается. Наши хвала и молитва Богу будут глубже и богаче, и мы присоединимся к небесному хору, который поет:

О бездна богатства и премудрости и ведения Божия!  
Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его,  
Ибо кто познал ум Господень?  
Или кто был советником Ему?  
Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать?  
Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава вовеки, аминь.  
(Рим. 11:33-36)

## ПРИЛОЖЕНИЕ

## БОГ И МЕСТОИМЕНЕНИЯ МУЖСКОГО РОДА

Я должен объяснить, почему я, говоря о Боге, использую местоимения мужского рода, в то время как некоторые христиане доказывают, что такое использование местоимений надевает Бога полон и унижает женское достоинство. Это серьезные заявления, и их следует серьезно рассмотреть. Последователи феминизма делают важное замечание, когда доказывают, что использование в описаниях Бога грамматических форм мужского рода не должно доминировать, коль скоро сама Библия прибегает к женским образам (см. Числ. 11:12; Пс. 21:9-10; 72:6; 138:13; Ис. 49:15; 66:9, 13; Мф. 23:37), и использование женских образов в молитвах, конечно, обогатит наше понимание Божьей всеобъемлющей любви.

Но требование исключить местоимения мужского рода в разговоре о Боге в порыве борьбы за равноправие женщин и мужчин – это тот самый случай, когда лечение хуже, чем сама болезнь. Попытка избежать использования данных грамматических форм в теологическом контексте часто заставляет нас применять странные выражения вроде «Личность Бога», что не просто неуклюже, но и теологически проблематично, ибо ставит под сомнение присутствие личностного начала в самом понятии «Бог». Особенно важно выявление личности Бога, когда мы говорим о религиях, которые этот аспект божественного отвергают. Индуистские и буддийские философы настаивают на том, что личностного Бога не существует, потому что не разделены окончательно понятия «Бог» и «вселенная».

Во-вторых, попытка избежать использования местоимений мужского рода напоминает мне отзыв Стенли Хауэрваса на представление Джона Кобба о христианском прогрессивизме: «Одно меня смущает в Личности Бога, изображенной Джоном Коббом, – уж слишком она прелестна». Проблема состоит в том, что понятие «Личность Бога» вмещает в себя слишком много. Употребляя это понятие, мы рискуем исказить саму идею воплощения (ведь христианский Бог – это Отец, Который послал Своего Сына умирать на кресте Пилата) и предполагаем, что можем знать о божественной сущности помимо библейской Троицы – Отец, Сын и Святой Дух. Но Писание говорит нам, что мы знаем Отца только благодаря Сыну (см. Мф. 11:27; 1 Ин. 2:23), а в Символе веры сказано, что Бог в первую очередь познается не как аморфная сущность, но как Отец. Другими словами, мы ничего не знаем о Боге, кроме того, что Он открыл Себя как Отец, Сын и Святой Дух. Мы не знаем предполагаемой божественной сущности вне Отца и Сына, не знаем о том, что можно называть Бога, не используя понятий «Отец» и «Сын». Все, что мы знаем, это то, что Бог открыл нам Свое имя как Отец, Сын и Святой Дух. И когда Писание призывает к единому Богу, оно называет Его Бог-Отец. Следовательно, Отец и Сын не просто метафоры, но буквальные имена, по сути дела – собственные имена Бога.

Проблема является не только эпистемологической, но и сотериологической. Это не просто вопрос «Что мы знаем об истинном Боге?» – здесь на карту поставлено спасение. Пол Хинлики указал недавно, что только благодаря рассказу о том, как Отец посылает Сына и Духа, мы обретаем возможность искупления греха и спасения от смерти. Когда тринитарный язык снижен и затуманен, человек может говорить о спасении как об освобождении от притеснений властями и других форм угнетения, но не об этом виде спасения веками говорит Церковь.

Если признать, что Бог триедин и ипостасями Троицы являются Отец, Сын и Святой Дух, то невозможно избежать вопроса пола, потому что слова «Отец» и «Сын» явно указывают на пол. Те, кто придерживается тринитарного языка, но отказывается использовать местоимения мужского рода, должны признать это. Поскольку они хотят защитить свое мнение о том, что Бог не имеет пола, они должны избегать местоимений мужского рода, но когда они будут использовать понятия «Отец» и «Сын», предполагающие наличие пола, им придется объяснять, что это предположение относительно, если принять во внимание транс-



цендентность Бога. И все же это аргумент, который не слишком отличается от моего: я использую язык, оперирующий категорией мужского рода, чтобы люди могли понимать меня. Однако откровение Троицы показывает, что ее мужские образы радикально отличаются от традиционного стереотипа (как это доказывает Гаррет Грин). Следовательно, при сохранении тринитарного языка те, кто избегает употребления местоимений мужского рода, имеют те же теологические проблемы, что и использующие местоимения мужского рода. Проблема рода не может быть разрешена лингвистически, без проникновения в самое сердце христианской веры. Только отказавшись от тринитарного языка, мы можем решить проблему пола, но тогда мы получим Бога, совершенно отличного от Иисуса Христа.

Использование местоимений мужского рода при описании христианского Бога необходимо, потому что Бога нельзя истинно познать отдельно от Его откровения во Христе. По выражению Лютера, пытаться узнать Бога вне историчности Сына и Его креста значило бы выстраивать «теологию славы». Точно так же, избегая местоимений мужского рода, мы предполагаем, что знаем Бога вне откровения о том, что Бог – это Отец Сына. Следовательно, употребление этих местоимений не может быть отменено. Они не являются вымышленным человеческим ответом на неизъяснимый религиозный образ, это Божьи имена, данные людям Самим Богом. Сами имена содержат весь рассказ о триедином Боге. Избегать их значило бы косвенно предположить, что Бог не открывал себя как Отец Сыну или, по крайней мере, что это не имена, Данные Богом.

Значит ли это, что Бог мужчина? Конечно, нет. С этим всегда соглашались лучшие служители Церкви. «Никто и никогда во всей заслуживающей доверия исповедальной традиции не рассматривал слово Отец, используемое в разговоре о Боге, с каким бы то ни было физиологическим подтекстом. Уже каппадокийцы продвинулись настолько далеко, что признали: Отцовство и Сыновство в Боге не имеет никакого отношения к Богу». Должны ли мы что-то делать с искажением понимания Бога и угнетением женщин, которое усугубило это искажение? Да, но решение состоит не в отрицании имен и местоимений мужского рода, а скорее в исправлении искаженного прочтения текстов, предполагающих грамматическое употребление мужского рода. Это включает в себя исправление предположения метафорической теологии (согласно которой весь язык, описывающий Бога, метафоричен и может быть изменен без всякого искажения смысла), что тринитарный язык просто проецирует тривиальное понимание Отца и Сына на триединого Бога. Но библейские авторы предполагали, что постижение Бога происходит не снизу вверх, а нисходит сверху вниз. Павел в Послании к Ефессянам пишет, что все отцовство на земле берет свое имя и начало из Отцовства Бога (Еф. 3:15). Та же самая динамика, согласно Клайву Льюису, прослеживается в божественном Сыновстве: «Божественное Сыновство является, так сказать, пространственным образом, проекцией которого на двумерную плоскость будет биологическое сыновство». Другими словами, мы должны выстраивать модель отношений отцов и сыновей по образцу Троицы, данной нам в откровении, а не понимать Троицу в свете нашего опыта семейных отношений.

Гаррет Грин доказывает, что другим недостатком метафорической теологии является ее тенденция рассматривать метафоры атомистически, вне контекста. Если мы обратимся к истории Отца и Сына, то увидим, что Бог весьма отличается от того образа, который подвергается нападкам со стороны противников использования в разговоре о Нем местоимений мужского рода.

Этот Бог не держит в запасе мощь своей ревности. Он не бьет Свою неверную жену, как муж, но кричит от боли, как обманутый любовник, и удваивает свои усилия, чтобы вернуть ее. Как Отец, он не щадит Своего собственного Сына, но отдает Его всем нам. Как Сын, Он не заявляет претензий на власть и управление Своими вассалами, но опустошает Себя, принимая вид раба, и унижает Себя смертью на позорном кресте. Как Дух, Он вводит нас в мистическое Тело Христа, в котором нет ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины.

Как Царь, Он не изолирует Себя в небесном великолепии, но хочет пребывать со Своими людьми, вытереть каждую слезу на их глазах и увести их от всего, что угнетает их, даже от самой смерти.

В заключение Грин пишет:

Каждый, кто заявляет, что метафоры с использованием мужского рода... «оскорбительны для женщин», интерпретирует их вне контекста, рассматривая их скорее как изолированные фразы, нежели интегральные элементы живого рассказа.

Согласно Эллен Черри, мужчины, оскорбляющие женщин, имеют извращенные представления об Отцовстве и Сыновстве, которые могут быть исправлены верным пониманием Троицы: «Если мужчина, понимая божественное значение Отцовства и Сыновства, отождествляет мужественность с силой, которая побуждает его проявлять собственные дурные наклонности: контролировать, угнетать, применять насилие против других для того, чтобы поддерживать собственное ощущение власти, то он манипулирует христианской доктриной Троицы, идеей воплощения, властью Христа и надеждой на воскресение». Следовательно, принижая тринитарный язык, мы лишаем Церковь «основных моделей» исправления этих искажений.

Поэтому, говоря о Боге, я использую местоимения мужского рода для того, чтобы не отвлекать читателей от библейского рассказа, который один только открывает истинного Бога, Который не имеет никакого отношения ни к патриархальности, ни к культурному прогрессу. Он выше наших представлений о том, что Бог – имеет пол. В этой книге я пишу все местоимения мужского рода, относящиеся к Богу, с прописной буквы для того, чтобы выделить бесконечную качественную разницу между Ним и всеми человеческими отцами и сыновьями, с одной стороны, и божественным Отцом и Сыном – с другой, а также чтобы выделить божественное имя со всем возможным почитанием.

## Список некоторых имен, встречающихся в книге

- Августин Аврелий** – (354-430) епископ Гиппона, блаженный, отец Церкви, пастырь-проповедник, богослов, философ, экзегет.
- Амвросий Медиоланский** – (334/40-397), один из западных отцов Церкви, проповедник, гимнотворец, экзегет.
- Аристотель** – (384-322 до н. э.) древнегреческий философ. Учился у Платона в Афинах; в 335 основал Ликей, или перипатетическую школу. Воспитатель Александра Македонского.
- Барт Карл** – (1886-1968) швейцарский протестантский богослов.
- Берковер Геррит** – профессор догматики, писатель. Автор серии из четырнадцати догматических исследований.
- Бруннер Эмиль** – (1889-1966) швейцарский протестантский богослов, представитель диалектической теологии.
- Бубер Мартин** – (1878-1965) еврейский религиозный философ и писатель, близкий к диалектической теологии и экзистенциализму.
- Гус Ян** – (1371-1415) национальный герой чешского народа, идеолог чешской Реформации. В 1402-03, 1409-10 ректор Пражского (Карлова) университета. Вдохновитель народного движения в Чехии против немецкого засилья и католической церкви (порицал торговлю индульгенциями, требовал возвращения к принципам раннего христианства, уравнивания в правах мирян с духовенством). Осужден церковным собором в Констанце и сожжен.
- Данн Джеймс** – английский богослов, автор ряда книг по библейскому богословию.
- Диоклетиан** – (243 - между 313 и 316) римский император в 284-305. Провел реформы, стабилизовавшие положение империи. С Диоклетианом связано установление домината. В 303-304 предпринял гонение на христиан.
- Иринеи** – (ок. 130 - ок. 200) - христианский богослов, мученик, епископ г. Лиона. Ученик Поликарпа Смирнского и пресвитеров, видевших еще апостола Иоанна Богослова.
- Иустин Мученик** – (ок. 100 - ок. 166) один из первых христианских писателей-апологетов, отец Церкви. Казнен в Риме, где руководил христианской школой. Автор двух апологий «в защиту христиан» (150 и 162) и философско-богословского «Разговора с Трифоном иудеем»; попытался использовать наследие греческой философии для раскрытия христианского вероучения.
- Кальвин Жан** – (1509-1564) французский деятель Реформации, основатель кальвинизма. Главное сочинение «Наставление в христианской вере».
- Кант Иммануил** – (1724-1804) немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии; профессор университета в Кенигсберге.

- Кинг Мартин Лютер** – (1929-68) один из руководителей борьбы за гражданские права негров в США, инициатор тактики ненасильственных действий. Баптистский пастор (с 1954). Основатель негритянской организации «Южная конференция христианского руководства» (1957). Нобелевская премия Мира (1964). Убит расистами.
- Климент Александрийский – Тит Флавий**, (? - до 215) христианский теолог и писатель, стремившийся к синтезу эллинской культуры и христианской веры; глава Александрийской богословской школы.
- Конфуций** – (ок. 551-479 до н. э.) древнекитайский мыслитель, основатель конфуцианства. Основные взгляды Конфуция изложены в книге «Лунь юй» («Беседы и суждения»).
- Кьеркегор Сёрен** – (1813-55) датский богослов, философ, писатель.
- Кюнг Ганс** – (р. 1928) немецко-швейцарский католический богослов, представитель т.н. «неомодернизма».
- Локк Джон** – (1632-1704) английский философ. В «Опыте о человеческом разумении» (1689) разработал эмпирическую теорию познания.
- Льюис Клайв Стейплз** – (1898-1963) английский писатель, филолог, христианский мыслитель и публицист.
- Лютер Мартин** – деятель Реформации в Германии, начало которой положило его выступление (1517) в Виттенберге с 95 тезисами против индульгенций, отвергавшими основные догматы католицизма. Основатель лютеранства. Перевел на немецкий язык Библию, утвердив нормы общенемецкого литературного языка.
- Макграт Алистер** – преподаватель богословия в Оксфордском университете.
- Нибур Рейнгольд** – (1892-1971) американский протестантский богослов, близкий кругу идей диалектической теологии; с нач. 30-х гг. выступил с критикой либерального протестантизма 19 - нач. 20 вв., считая иллюзорными его социальный оптимизм и веру в прогресс.
- Нибур Х. Ричард** – (1894-1962) современный философ и богослов, признанный классик в области социальных наук и христианской этики. Автор известной книги «Христос и общество» (1951).
- Ньюмен Джон Генри** – (1801-1890) английский богослов, педагог, публицист и церковный деятель. В 1845 перешел из англиканства в католичество, с 1879 кардинал. Защищал теорию «развития догматов» и принцип свободной от схоластических рамок «открытой теологии».
- Отто Рудольф** – (1869-1937) немецкий протестантский богослов и философ религии.
- Пакер Джеймс** – профессор исторического и систематического богословия в Регент колледже, Ванкувер. Автор ряда книг.
- Пеликан Ярослав** – автор популярнейшего пятитомника по истории христианской мысли.
- Платон** – древнегреческий философ, ученик Сократа.

- Плотин** – (ок. 204/205-269/270) греческий философ, основатель неоплатонизма.
- Савонарола Джироламо** – (1452-98) итальянский католический проповедник, богослов и общественный деятель.
- Сократ** – (ок. 470-399 до н. э.) древнегреческий философ, один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов – т. н. сократовского метода
- Уайтфилд Джордж** – (1714-70) английский проповедник, один из основателей (вместе с Дж. Уэсли) и лидеров протестантской ветви методистов.
- Уорфилд Б.Б.** – богослов, один из величайших представителей «Принстонской школы».
- Уэсли Джон** – (1707-88) английский протестантский проповедник, основатель методизма.
- Фома Аквинский** – (ок.1225-74) итальянский католический богослов, крупнейший представитель схоластической философии.
- Цицерон** – (106-43 до н. э.) римский политический деятель, оратор и писатель.
- Чжуан-цзы** – (ок. 369-286 до н. э.) древнекитайский философ, один из основателей даосизма.
- Шлейермахер Фридрих** – (1768-1834) немецкий протестантский богослов и философ, был близок йенским романтикам, в духе идей которых определял религию как внутреннее переживание, чувство «зависимости» от бесконечного. Переводчик Платона.
- Эдвардс Джонатан** – (1703-58) американский богослов, религиозный деятель Новой Англии. Мистик и фундаменталист, противник арминианства, приверженец радикального кальвинизма.
- Экхарт Мейстер** – (ок. 1260-1327) представитель немецкой средневековой мистики, приближавшийся к пантеизму; доминиканец, проповедовал на немецком языке.
- Эразм Роттердамский** – (ок.1469-1536) католический писатель, богослов, библеист, ученый-филолог.
- Эриксон Миллард** – автор популярного фундаментального труда «Христианское богословие».