



16+

Малимонова С.А.

РАЗВИТИЕ ТРАДИЦИОННОГО ХРИСТИАНСТВА

Сборник статей
Том 1

Светлана Малимонова

**Развитие традиционного
христианства.
Сборник статей. Том 1**

«ЛитРес: Самиздат»

2020

Малимонова С. А.

Развитие традиционного христианства. Сборник статей. Том1 /
С. А. Малимонова — «ЛитРес: Самиздат», 2020

В сборнике собраны статьи разных лет, опубликованные в журналах ВАК, объединенные общей темой: развитие традиционного христианства, которое исследовалась с разных сторон. Сборник предназначен как для специалистов (теологов и религиоведов), так и для широкого круга читателей, интересующихся данной темой.

© Малимонова С. А., 2020

© ЛитРес: Самиздат, 2020

Содержание

Конец ознакомительного фрагмента.

17

Светлана Малимонова

Развитие традиционного христианства. Сборник статей. Том 1

Предисловие

Проблема развития христианства интересовала и продолжает интересовать и протестантов, и католиков, и православных: богословов, философов, литераторов и обычных людей. В традиционном христианстве наличие развития отмечалось еще Отцами Церкви, такими, как Григорий Богослов, необходимость развития христианского вероучения отмечена и в Евангелии.

В данной книге собраны статьи, раскрывающие проблемы изменений, происходящих в традиционном христианстве:

- подходы к пониманию его развития: подход, связанный с внутренней стороной религии, подход, связанный с внешней стороной религии, социологический подход;
- понимание религиозного реформаторства и религиозного модернизма в традиционном христианстве;
- модернизм «нового религиозного сознания» и влияние его идей на падение Российской империи;
- теория развития христианского вероучения кардинала Д.Г. Ньюмена и др.

Книга предназначена как для специалистов-религиоведов, так и для широкого круга читателей, интересующихся данной темой.

Христианская традиция и модернизм: подходы к пониманию проблемы

В статье исследуются подходы к пониманию христианского модернизма: подход, связанный с развитием внутренней стороны религии, включающий его догматическое и каноническое развитие, подход, связанный с развитием внешней стороны религии (литургической практики, богослужебного языка, совершения таинств, обрядов, участия мирян в церковной жизни и т.п.) и социологический подход.

Ключевые слова: христианский модернизм, христианская традиция, откровение, эволюция религии, догматика, догматическое развитие, секулярность, религиозный плюрализм.

Изменения в обществе и религии, которые связаны с идеей прогресса и возникновением самого термина «модернизм» (лат. *modernus* – современный), которые начались еще в эпоху Просвещения, наиболее ярко стали проявляться с конца XIX – начала XX вв., Модернизм связан с процессами значительной индивидуализации общества и радикальными изменениями в христианстве, особенно западном.

Религиозный модернизм, как таковой, появился в качестве направления в западной теологии, настаивающего на необходимости обновления вероисповедания, культовой практики и организации церкви в соответствии с изменениями социально-политического и культурного контекста. Религиозный модернизм с самого начала понимался, прежде всего, как модернизм христианский, потому что сам термин «модернизм» в применении к религии возник в католическом богословии, в энциклике папы Пия X «об учениях модернистов» «*Pascendi Dominici gregis*»¹ от 8 сентября 1907, в которой были обозначены конкретные модернистские идеи некоторых католических авторов (А. Луази, Л. Дюшен, М. Блондель, Дж. Тиррелл, Р. Мурри, А.

Ныне в христианском мире существует несколько взглядов на понимание неизменности и изменяемости откровения, т.е. на традицию и модернизм в христианстве. Один взгляд связан с традиционными, наиболее древними христианскими конфессиями, католичеством и право-

¹ См.: Григулевич И.Р. Папство. Век XX. – М.: Политиздат, 1978. – Т. Пий X – первый Папа XX века. – С. 109 –157.

славием, другой взгляд – протестантский. В католичестве и православии традиция преобладает, взгляд на откровение устойчив и часто считается неизменным. В связи с этим, со времени появления протестантизма и даже несколько раньше появился противоположный взгляд – понимание традиционной церкви, как чего-то костного, устаревшего и даже лживого, т.к. неприменимого к настоящему времени и к настоящей ситуации. Согласно такому взгляду на традицию сформировался протестантский взгляд на откровение, как нечто непрерывно изменяющееся. Причем, чем более молода какая-либо протестантская конфессия, деноминация, НРД, тем более изменяющимся считается откровение, которое может даже получить лидер какой-либо церкви, и которое может быть совершенно произвольным, а по многим пунктам вообще не соответствовать изначальному христианскому откровению, описанному в Евангелии.

Для традиционных конфессий, с одной стороны, сохранение преемственности христианской традиции является очень важным, как для верующих, т.к. к ее сохранению призывает апостол: «Итак, мы, приемля царство непоколебимое, будем хранить благодать, которую будем служить благоугодно Богу» (Евр.12:28), так и для неверующих – для сохранения легитимности религии в обществе, как чего-то постоянного и неизменного. С другой стороны, несмотря на декларации о неизменности, традиционное христианство имеет изменения: в развитии богословских идей, церковных догматов и канонов (внутренняя сторона религии), в совершении богослужений, таинств, обрядов, изменении церковной и частной жизни священнослужителей мирян и т.п. (внешняя сторона религии). Изменения внутренней или внешней стороны религии могут совершаться вместе или по-отдельности.

В целом можно выделить три подхода к пониманию изменений, происходящих в христианстве: подход, связанный с развитием внутренней стороны религии; подход, связанный с развитием внешней стороны религии; подход социологический.

Первый подход связан с внутренней логикой эволюции христианства, которая включает его догматическое и каноническое развитие. И здесь можно различить два видения развития внутренней стороны христианства: традиционный и протестантский.

Протестантский подход получил оформление раньше традиционного. В протестантском богословии христианская догматика подвергалась критике вплоть до полного ее отрицания, причем сначала догматы считались неприкосновенными, но далее все изменилось.

Первыми протестантскими критиками догматов стали лютеране Л. Мосгейм («*Institutiones historiae ecclesiasticae novi testamenti*») и И.З. Землер («*Institutio ad doctrinam christianam*»). Мосгейм рассматривает историю церкви как светскую историю (церковь как государство). Поэтому Библия и догматика церкви рассматривается им в том же историческом аспекте, а значит, согласно Мосгейму, появляется возможность изменения догматов и их критики. И.З. Землер, один из первых представителей библейской критики, оценивает содержание Ветхого и Нового Завета по нравственным меркам, он считает канон всего лишь собранием принятых церковью писаний, идея об изначальном каноническом авторитете у него отсутствует. Землер создает теорию аккомодации, заявляя, что Христос и апостолы приспособлялись к представлениям своего времени, поэтому христианское вероучение должно развиваться далее за границами Ветхого и Нового Заветов. Землер разделяет теологию и религию, частную и общественную религию: «теология» у него обозначает общественное историческое явление, различное в разные времена в раз личных религиозных группах, а религия – частное дело реализации индивидом религиозного чувства. Таким образом, Землер отвергает догматы, представив развитие религии индивидууму.

В дальнейшем, благодаря Землеру, появилось новое направление протестантского богословия – «неология» (Й. Йерусалем, Й. Шпалдинг, Й. Телльнер, Й. Делерлейн), которая прямо перешла к критике догматов, здесь они считаются бесполезными в нравственном отношении. Из богословия исключается учение о первородном грехе, так как оно противоречит идее

человеческого достоинства, учение о Троице и христология, Христос здесь не Сын Божий, а посланный Отцом спаситель, понятия «примирение», «сатисфакция» исключаются из учения о спасении, Святой Дух – просто сила для того, чтобы делать добро. Средством критики догматов становится исторический метод. Неология исходит из расширенного понимания разума: «разум» включает также чувство и нравственное сознание. Религия оценивается в соответствии с практической пользой и «душевной потребностью».

Если речь идет о догматике, следует упомянуть И.А. Эрнести, который также, как и Землер, целью своих исследований считал освобождение от догматов, хотя использовал другой метод толкования Писания – грамматико-исторический, т.е. толкование Библии он понимает просто как толкование текста; требования пиетистов к личному благочестию толкователя ему также кажутся лишними. Взгляды Эрнести в целом более консервативные, чем взгляды Землера, но к традиционному богословию он относится критически.

Идейным наследником И. Землера стал один из главных теологов либеральной протестантской школы Ф. Шлейермахер. Их объединяют свобода от авторитета Писания, критика догматов, субъективистское определение религии. В своих произведениях «Речи о религии к образованным людям, находящимся среди ее недоброжелателей»² (1799 г.) и др. Шлейермахер утверждает, что религия составляет самостоятельную сферу жизни – духовную, религиозность – это «чувство зависимости от бесконечного», которое характеризует человека как Дух. Высшее человеческое у него совпадает с божественным (бесконечным), объективное и субъективное сливаются воедино. Понимание бога, скорее, пантеистическое. По мнению Шлейермахера, христианская догматика содержит как исторический, так и спекулятивный элемент, она причисляется им к исторической теологии. Задачу догматики он видит не в обосновании верования, но в изложении фактически существующего понимания веры в определенной церковной группе. Он радикально преобразует учения о Троице: бог у него – единая, неделимая сущность, Сын и Дух – формы откровения этой сущности. У Шлейермахера определение понятия религии дается в рамках этики – спекулятивного изложения знания разума, описание религий проводится в философии религии, а теологию он определяет как науку для руководства церковью.

В XX веке продолжились попытки нового протестантского толкования догматики христианства. Однако отношение к догматике уже могло доходить до полного ее неприятия. А. Гарнак в своей работе «История догматов» рассматривает догматы практически как изначальное искажение, возникшие в III – IV в. и далее до VII в. н.э. (время вселенских соборов): «... догматическое христианство (догматы) и концепцией своей и построением является делом эллинского духа на почве Евангелия»³. Победу одних догматических установлений над другими на вселенских соборах он объясняет всего лишь личными бойцовскими качествами тех или иных отцов церкви или же случайностью. Основное содержание христианского учения Гарнак предполагает заключенным в Евангелиях, которые он считает в целом достоверными текстами. Подобное отношение к догматике можно отметить у Р. Зееберга и Ф. Лоофса.

Таким образом, в протестантском богословии догматика от рассмотрения ее в историческом контексте у Мосгейма, нравственного ее понимания у Землера, рационализации в неологии пришла к полному ее отрицанию у Гарнака.

Критика догматики привела к появлению такого течения в теологии, как рационализм, которое, в отличие от деизма, не полностью отвергает христианское наследие, но полагает, что религия должна быть построена на разуме и развиваться в согласии с разумом; рационализм противостоит и неологии, и ортодоксальному учению. Наиболее ярко теологический рациона-

² См.: Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. Серия: Собрание Латинского Клуба. – М.: Refl-book, 1994.

³ Гарнак А. История догматов // Общая история европейской культуры / Под ред. Гревса И.М. и др. Т. VI. Раннее христианство. Отд. 2. СПб.: Брокгауз Ефрон, 1911. – С. 222.

лизм представлен в сочинении И. Канта «Религия в пределах только разума»⁴ (1793 г.). Кант считает, что учение церкви нужно понимать с нравственной позиции. Церковь помогает человеку через наказание и покаяние изменить расположение духа, преодолеть «радикальное зло» и осознать добро.

Выдающийся немецкий философ Г.В.Ф. Гегель по-своему воспринял саму идею развития догматики. Для Гегеля религиозность людей проявляется не в чувстве, а в мышлении, как высшем выражении сознания. «Утверждают, будто бог открывает себя в природе, но ведь природе – камню, растению, животному – бог не может открыться, потому что бог – дух, но может [открыться] только человеку, ибо мыслящий человек – дух»⁵. Гегель находит в христианстве, которое он считает абсолютной религией, опору для своей философии. Догматическое учение о Троице становится для него схемой для разработки собственного диалектического метода: подобно тому, как развивается божественное от Отца (вечная идея) к Сыну (явленная идея) и к Духу (их единство), развивается любое понятие (тезис), указывая на противоположное понятие (антитезис), а противоположности снимаются в высшем единстве (синтез). Такую модель Гегель предлагает для образования понятий, описания исторических событий, также она лежит в основе универсальной системы, в рамках которой Гегель стремится обобщить знание и реальность. Диалектический метод Гегеля можно рассматривать, как попытку примирить религию и науку в их стремлении к истине и тем самым представить новые подходы к пониманию церковной догматики.

Однако если для Гегеля и многих его последователей религия являлась не только чувством, но и знанием истины, Л. Фейербах переходит к прямому отрицанию существования бога, считая его лишь совокупностью качеств самого человека, веру он считает результатом принятия желаемого за действительное. А в XIX веке появляются новые материалистические идеи, которые постепенно приводят к массовому атеизму.

К. Барт в своих произведениях, особенно в труде «Церковная догматика» (1919 г.), задачу протестантской догматики определил так: «Догматика как богословская дисциплина есть научная самокритика христианской церкви, относящаяся к содержанию ее определенного языка о Боге»⁶. В догматике протестанта Барта центральное место занимает христология, Христос представляет в своем воплощении отношения между богом и человеком, в том числе, возвышение человека до богоподобия. Барт придерживается учения о двойном предопределении, но предопределение для него не означает избранности ко спасению, оно относится ко Христу, который одновременно представляет и избрание, и отвержение человека богом, предопределение – это решение Бога в вечности, означающее, что человек принимается для спасения, поскольку сам бог берет осуждение на себя.

В XX веке многие протестантские теологии в своем стремлении толковать христианство в духе времени основывают свои системы на современной им философии: экзистенциализме, феноменологии и др. Так, П. Тиллих, оказавший наибольшее влияние на развитие богословия в Америке, в своей работе «Систематическая теология»⁷ (1954 – 1957) строит систему в стиле немецкой классической философии, но соединяет ее с «экзистенциальным анализом»: человек находится в отчуждении от истинной реальности, бог («само бытие») входит в экзистенцию человека и дарует ему возможность обрести новое истинное бытие. Христианские догматы он считает лишь символами для перехода человека в экзистенции от отчуждения к новому бытию. Историчность Христа для Тиллиха вообще не имеет значения.

⁴ См.: Кант И. Религия в пределах только разума. – М.: Директ-Медиа, 2002.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. Лекция пятая. – М.: Мысль, 1977. – С. 339.

⁶ Цит. по: Хегглунд Б. История теологии / Пер.с швед. В.Ю. Володин; Под ред. А.М. Прилуцкого. – СПб: Светоч, 2001. – С. 344.

⁷ См.: Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1,2,3. – СПб.: Университетская книга, 2000.

Р. Бультман в своем произведении «Новый Завет и мифология»⁸ (1941) не отвергает и не принимает полностью «мифологические элементы» в Новом Завете: чудеса, предсуществование Христа, сверхъестественные силы и др. Он говорит о «демифологизации» («entmythologisierung») Нового Завета, а именно, о толковании мифов в соответствии с их первоначальной целью, которой он считает необходимость описания экзистенции человека, т.е. такая «экзистенциальная интерпретация» предполагает антропологизм, а не космологизм. Особую роль в экзистенции человека Бультман приписывает керигме (вести о смерти Христа и о его воскресении), однако, само воскресение Христа он не считает историческим фактом. Таким образом, и у Бультмана вопрос об историчности отдельных событий Евангелия теряет смысл, значение имеет только экзистенция человека.

Экзистенциальное толкование Нового Завета лежит в основе теологии секуляризации, идеи которой возникли под влиянием Ф. Гогартена, который представляет секуляризацию как отношение к миру, соответствующее Евангелию. Такую секуляризацию Гогартен считал положительной, в отличие от отрицательной секуляризации, связанной со злоупотреблением человека своей свободой. Теология секуляризации в некоторых странах, особенно в США, стала настоящим христианским атеизмом. Христианство в ней сводится к гуманизму, а Новый Завет рассматривается как обычный текст, который возможно толковать с помощью эмпирического языкового анализа, как это сделал П. Бюрен в работе «Светское значение Евангелия на основании анализа его языка» (1963 г.).

Для традиционных конфессий (православия и католичества) подход, связанный с внутренней эволюцией религии выразился в возникновении теорий догматического развития, возникших позже первых протестантских и в противовес им.

Первая теория догматического развития систематически была сформулирована католическим кардиналом Джоном Генри Ньюменом в работе «Эссе о развитии христианского вероучения» (*An Essay on the Development of Christian Doctrine*⁹, 1845).

Кардинал Ньюмен определил, что существует сам факт «развития» религии, который он предлагает как альтернативу двум крайним протестантским точкам зрения о католическом богословии: о его «неизменности» и о его «искажении».

Ньюмен высказал мысль о том, что божественное откровение, изначально полное и целостное, может восприниматься каждым индивидуумом лишь частично в соответствии с его личными духовными возможностями. В произведении «Теория развития религиозной доктрины» (*The Theory of Developments in Religious Doctrine*¹⁰, 1843) Ньюмен, рассуждая о человеческом восприятии откровения, а именно, об осмыслении божественного откровения отцами церкви при создании ими догматических определений, вводит понятие эксплицитного (*explicit*) и имплицитного (*implicit*) восприятия. Имплицитное (внутренне, подразумеваемое, безусловное) восприятие – это восприятие опытное, и речь в данном случае идет о личном духовном опыте человека. Эксплицитное (внешнее, высказанное, определенное) восприятие – это восприятие, связанное с осмыслением внутреннего духовного опыта человека и вербальным его выражением. Ньюмен утверждает, что божественное откровение отражается в умах сразу многих людей, воспринимаясь в их собственном духовном опыте имплицитно, при этом оно даже не имеет словесного выражения. Далее начинается процесс эксплицитного восприятия, т.е. внутренний личный духовный опыт начинает облекаться в слова. Так создавались отцами церкви все догматы. Причем из-за отрывочности духовного восприятия открове-

⁸ См.: Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. // Избранное: Вера и понимание. Т. 1 – 2. – М.: РОССМЭН, 2004. – С. 7 – 42.

⁹ Newman J.H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. 1845. Электронная библиотека. <http://www.newmanreader.org/works/development/index.html>

¹⁰ Newman J.H. *The Theory of Development in Religious Doctrine*. Sermon 15. 1843. Электронная библиотека. <http://www.newmanreader.org/works/oxford/sermon15.html>

ния каждым человеком догматические определения, как вербальное выражение божественного откровения, рождались в ожесточенных спорах, которыми характеризовались соборы древней церкви. Необходимо отметить, что Ньюмен, таким образом, подчеркивает важность личного духовного опыта человека именно в имплицитном его выражении.

Ньюмен определяет соотношение догматического развития и «искажения» вероучения». Он предлагает 7 характеристических признаков, отличающих подлинное развитие от искажения:

- 1) сохранение первоначальной модели, характеристических черт;
- 2) непрерывность основных принципов;
- 3) способность ассимилировать внешние темы первоначальной идей;
- 4) логическая взаимосвязанность;
- 5) частичное предвосхищение в чем-либо на более ранних этапах развития;
- 6) консервативное отношение к прошлому, сохранение старой идеи в новой форме;
- 7) подтверждение временем, т. е. сохранение в актуальном состоянии достаточно долгое время.

Таим образом, Ньюмен пытается обосновать развитие вероучения наличием неких «зачатков» будущих догматов в ранней церкви подобно тому, как Новый Завет присутствует в Ветхом Завете как «неисполненное пророчество», а также как в апостольский век пророчески присутствует позднейшее вероучение церкви. Ньюмен даже допускает через имплицитное выявление и эксплицитное формулирование появление в церкви абсолютно нового знания о вероучительных истинах.

Богословие кардинала Ньюмена подвергалось и подвергается критике, однако его теория догматического развития воспринята официальным учением католической церкви. В конституциях II Ватиканского собора утверждается, что «апостольское Предание развивается в церкви... ибо возрастает понимание предметов и слов Предания – возрастает и через созерцание и исследование, осуществляемое верующими...»¹¹.

В православном богословии теорию догматического развития впервые обосновал В.С. Соловьев в работе «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей»¹² (1886). Эта работа Соловьева была написана им в ответ на критический разбор Г.Т. Стояновым взглядов Соловьёва на соединение церквей. Г.Т. Стоянов утверждал, что «католическая церковь позволяет себе развивать» догматическое учение (приводя в пример теорию Д.Г. Ньюмена), в то время как православная церковь «допускает только охранение» откровения. Соловьев в ответ обосновывает правомерность появления «новых» догматов.

Утверждая единство и неизменность истинны откровения, В.С. Соловьев подчеркивает постепенность ее явления человечеству. Первоначальное исповедание христианской веры Деян. 32, 33, 36, содержало в себе все еще не сформулированные догматы: «В этом едином догмате заключались уже все те догматические истины и определения, которые впоследствии постепенно выяснились в сознании церкви, становясь неоспоримую частью ее догматического учения. Но в первоначальные времена христианства эти частные догматы не были выяснены для всецерковного сознания... Эта истина, «заложенная в человечестве сначала как чаяние (для языков) и как обетование (для народа Божия), становится событием чрез явление во плоти действительного Богочеловека Иисуса Христа». Однако «христианское человечество» не могло «сразу обнять ее во всей полноте ее частных определений, которые и должны были в борьбе с заблуждениями постепенно раскрываться для ума церкви по мере усвоения им ума

Утверждая единство и неизменность истинны откровения, В.С. Соловьев подчеркивает постепенность ее явления человечеству. Первоначальное исповедание христианской веры Деян. 32, 33, 36, содержало в себе все еще не сформулированные догматы: «В этом едином догмате заключались уже все те догматические истины и определения, которые впоследствии постепенно выяснились в сознании церкви, становясь неоспоримую частью ее догматического учения. Но в первоначальные времена христианства эти частные догматы не были выяснены для всецерковного сознания... Эта истина, «заложенная в человечестве сначала как чаяние (для языков) и как обетование (для народа Божия), становится событием чрез явление во плоти действительного Богочеловека Иисуса Христа». Однако «христианское человечество» не могло «сразу обнять ее во всей полноте ее частных определений, которые и должны были в борьбе с заблуждениями постепенно раскрываться для ума церкви по мере усвоения им ума

¹¹ Цит. по: Догматического развития теория / Православная энциклопедия. В 30-ти томах. Т. 15. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – С. 359.

¹² См.: Соловьев В.С. История и будущность теократии. / В.С. Соловьев Собрание сочинений в 10 т. Т. 4. – СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1883 – 1887. – С. 214 – 583.

Христов»¹³. Соловьев прямо говорит о развитии «церковного сознания» от меньшей ясности и определенности к большей, при котором истины веры «выступают наружу» и «проявляются» и не имеет значения новая или старая идея высказана. Причиной недостаточности понимания божественного откровения В.С. Соловьев считает и несовершенство самого человека, а критерием истинности той или иной богословской идеи, по Соловьеву, может быть только присутствие Духа Святого в церкви, что и определяет церковь как живое существо: «... во всех актах вселенской церкви, совершаемых через ее законное представительство, ни божественные, ни человеческие силы не действуют в своей отдельности, а действует само богочеловеческое существо вселенской церкви, в коем божеское начало нераздельно и неслиянно сочетается с Началом человеческим. По божескому началу эти определения выражают непреложную истину, а по человеческому – они выражают ее не в совершенной полноте, а потому и допускают ее дальнейшее восполнение в таких же актах вселенской церкви, раскрывающих другие стороны той же истины»¹⁴. Однако Соловьев осознает опасность подмены божественного откровения, осознание которого выражено в догматах, личным мудрствованием или «народным решением» догматических вопросов: «Каковы бы ни были наши частные мысли, куда бы ни склоняло личное мудрствование, но если мы хотим быть православными, мы должны обязательно признать Никейский и Константинопольский догмат»¹⁵.

Необходимо отметить, что теория догматического развития В.С. Соловьева, как и его философско-богословская деятельность в целом, не была официально воспринята православной церковью, но оказала огромное влияние на русскую философию и богословие. Догматическое развитие стало самостоятельной проблемой для православного богословия¹⁶, разработкой которой занимались такие известные философы и богословы, как С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, В.Н. Лосский и многие другие. А.В. Карташов писал о том, что «богооткровенное учение церкви дано нам лишь в зачатках, эмбрионах, основах... Неисчерпаемое содержание учения откровения есть предмет бесконечного постижения для тварных умов»¹⁷. О необходимости «пересмотра» догматов заявлял и протоиерей Сергей Булгаков¹⁸. Многие авторы употребляли выражение «догматическое развитие» в смысле все более точного словесного определения догмата (В. Лосский, Г. Флоровский, О. Клеман, И. Мейендорф и др.). Г. Флоровский, например, утверждал, что при тождественности сознания церкви апостольскому, сейчас «она свидетельствует о большем»¹⁹. По словам В. Лосского, «формулируя новый догмат, церковь исходит из догматов уже существующих», и хотя изначальное откровение было полным, «церковь расширяет правила веры»²⁰.

Таким образом, Д.Г. Ньюмен и В.С. Соловьев первыми определяют закономерность и неизбежность развития религии, т.е. ее внутренней эволюции. Однако их идеи догматического развития, являясь модернистскими для своего и для нашего времени, все же не являются совершенно новыми для традиционной церкви. Подобные утверждения можно найти у отцов церкви, например, у Григория Богослова: «Преобразование достигалось... через прибавления.

¹³ Соловьев В.С. Там же. – С. 293.

¹⁴ Соловьев В.С. Там же. – С. 333.

¹⁵ Соловьев В.С.. Там же. – С. 338.

¹⁶ Флоровский Георгий (протоиерей). Пути русского богословия./Протоиерей Георгий Флоровский. Предисловие И. Мейендорфа. – 4-е изд.. – Paris: Ymca-Press, 1988. – С. 311.

¹⁷ Карташев А.В. Свобода научно-богословского исследования и церковный авторитет. / Живое предание: Православие в современности: Сб. ст. – М.: Свято-Филаретовский институт. 1997. – С. 28-29.

¹⁸ Булгаков Сергей (протоиерей) Догмат и догматика / Живое предание: Православие в современности: Сб. ст. – М.: Свято-Филаретовский институт. 1997. – С. 23.

¹⁹ Флоровский Георгий (протоиерей) Кафоличность Церкви / Протоиерей Георгий Флоровский. Избранные богословские статьи.– М., 2000. – С. 152.

²⁰ Лосский В.Н. Предание и предания / В.Н Лосский. Боговидение: Сб. ст. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2007. – С. 429 – 430.

Но дело в том, что Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было, прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын (выражусь несколько смело) обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же, чтобы Троичный свет озарял просветляемых постепенными приближениями, как говорит Давид «восхождениями» (Пс.83:6), поступлениями от славы в славу и преуспеяниями»²¹.

Что касается изменений внутренней стороны христианства, как мы видим теперь, после многих работ православных и католических богословов, уточнявших теории догматического развития Д.Г. Ньюмена и В.С. Соловьева, то они не происходили заметным образом: догматы и каноны провозглашены неизменяемыми, хотя изменения происходили и в догматах, и в канонах. Значительные изменения произошли, например, в канонах о прещениях (наказаниях). Еще в ранневизантийскую эпоху первоначальные строгие канонические сроки отлучения от причастия были заменены на более мягкие в покаянном «Номоканоне» патриарха Иоанна Постника. И хотя «Номоканон» был лишь дополнением к основному каноническому корпусу, в дальнейшем прещения стали еще более мягкими, а в Русской церкви в XVIII веке отлучение от причастия кающихся грешников на длительные сроки было запрещено, но при этом, никто не отменял сами каноны, содержащие запрещенные в церковно-судебной практике санкции²².

Некоторые каноны ныне невозможно применить в буквальном смысле. Например, в связи с исчезновением чина диаконисс, 15-ое правило Халкидонского Собора, определяющее возрастной ценз для поставления в диакониссы (40 лет), перестало применяться буквально. Но оно осталось в каноническом корпусе и может служить, например, для установления возрастной границы для назначения женщин на церковные должности.

Таким образом, для традиционных церквей Предание в своей основе неизменно, но в каких-то деталях оно может уточняться. Неизменяемость канонов понимается как абсолютная неизменяемость «духа» правил – их основной мысли, целей, но как относительную неизменяемость «буквы» правил, т.е. их формы и обстоятельств применения на практике. Таким образом, традиционная церковь может принимать новые правила, но они не должны затрагивать при этом смысла принятого ранее правила, а лишь уточнять канон без понижения нравственных и духовных требований к членам церкви.

Второй подход, связанный с изменением внешней стороны религии, обычно более заметен, чем первый, поскольку наиболее часто именно внешняя сторона религии подвергается какому-либо изменению. Причем, если протестантский подход может предполагать любое изменение внешней стороны религии, без опоры на догматику, то подход традиционных конфессий всегда предполагает опору внешней стороны религии на догматы и каноны. Поэтому в традиционных конфессиях всегда в подобных переменах, произошедших без соборного решения церкви, усматривают нарушения канонов и догматов, а, следовательно, подобных реформаторов чаще всего обвиняют в ереси.

Подобные изменения считаются опасными еще и потому, что могут привести к расколам. Так, например, идеи католических модернистов конца XIX – начала XX в. были квалифицированы папой Пием X в вышеупомянутой энциклике («*Pascendi Dominici gregis*», 8 сентября 1907)²³ как «синтез всех ересей». Наиболее видные модернисты были отлучены от церкви; их

²¹ Григорий Богослов, свт. Избранные творения. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. – С. 152.

²² См.: Цыпин В., прот. Каноны и церковная жизнь. Об актуальных проблемах правовой жизни Церкви. // Церковь и время. – М., 2000. №2(11).

²³ Григулевич И.Р. Папство. Век XX. – М.: Политиздат, 1978. – Т. Пий X – первый Папа XX века. – С. 109-157.

сочинения были включены в «Индекс запрещенных книг». В 1910 Ватикан ввёл антимодернистскую присягу для лиц, посвящаемых в очередной духовный сан, для профессоров католических богословских факультетов, служащих епископских курий и др. Несомненно, папа Пий X принял описанные жесткие меры для предотвращения новой схизмы в католической церкви и возникновения нового, очередного протестантского или раскольнического движения.

Философскими основаниями модернизма папа Пий X назвал агностицизм и имманентизм. Однако большинство католических модернистов не отказывались от веры и не выступали против церкви, но, наоборот, по их мнению, применяя протестантские подходы к изучению христианства, старались сочетать религию с новым и современным миропониманием.

Вторая волна католических модернистов также настаивала на необходимости корректировки внешней стороны христианства, и даже его внутренней стороны (А. де Любак, Ж. Даниелу, М. Д. Шеню и И. Конгар и др.), но совсем иначе: хотя и в соответствии с настоящим моментом, учитывая современные философские течения, но базируясь на учении древних отцов церкви, без радикализма и опоры на протестантскую теологию. Поэтому католическая церковь, в конечном счете, от полного отрицания модернизма пришла к его принятию. Центральной идеей Второго Ватиканского Собора (1962 – 1965) стало так называемое аджорнаменто, то есть «осовременивание» церкви, которое привело к значительным изменениям, например, введению богослужения на национальных языках, изменениям в литургической практике, в таинствах и обрядах католической церкви, расширению влияния мирян на церковную жизнь и т.д.

Нужно заметить, что в православной церкви, несмотря на отсутствие необходимости борьбы с протестантизмом, сначала ситуация с пониманием необходимости модернизации была похожей: появились православные богословы, которые обосновали возможность изменений, основанных на откровении: В. Соловьев, вслед за ним – Н. Бердяев, П. Флоренский, С. Булгаков, Г. Флоровский, В. Лосский, И. Мейендорф и др., но сложная ситуация, связанная с гонениями на церковь (а вместе с этим, и на русскую религиозную философию) остановила этот процесс на многие десятилетия. И более того, до сих пор модернизм может считаться в РПЦ даже чем-то антицерковным, однако некоторые богословы в РПЦ утверждают возможность развития: «И, вместе с тем, в церкви продолжается развитие догматической науки в смысле все более точного выражения в слове познанной Истины. Возможно и в дальнейшем появление новых, более совершенных разработок по отдельным вопросам вероучения или целых догматических систем»²⁴.

Таким образом, если говорить о традиционных конфессиях (православии и католичестве), то протестантское мнение об абсолютной неизменности взгляда этих конфессий в понимании откровения является односторонним. В католичестве и православии присутствует не только неизменность, но и изменяемость, как два значимых свойства христианской церкви. И это соответствует христианскому откровению и учению отцов церкви. Раннехристианский писатель Ерм в книге «Пастырь»²⁵ представляет церковь как «жену юную и старую одновременно»: с одной стороны, она умудрена опытом веков и хранит откровение, с другой стороны, она вечно молода, т.к. постоянно изменяется.

Третий подход к пониманию изменений, происходящих в христианстве – социологический, определяющий отношение той или иной религии к модернизируемому обществу.

Т. Парсонс²⁶ интерпретирует эволюцию христианской религии в понятиях разработанной им концепции системы человеческих действий. Согласно Парсонсу, отличительная особен-

²⁴ Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие: Курс лекций. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – С. 30.

²⁵ См.: Преображенский П., прот. Памятники древней христианской письменности. – Приложение к Православному обозрению. В 8 т. – т. 2. – М.: Катков и К0, 1866. – М.: Присцельс, 1997.

²⁶ См.: Парсонс Т. Система современных обществ: Пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева. / Под ред. М.С. Ковалевой. – М.: Аспект Пресс, 1998.

ность христианства, как религиозной системы – его «внутримировская» ориентация, способствующая установлению господства человека над реальным земным миром во имя религиозных ценностей, т.е., Парсонс определяет, что развитие религии оказывает влияние на развитие общества. Об этом пишут также М. Вебер и Р. Белла. М. Вебер²⁷ считает, что протестантская этика способствовала развитию духа капитализма, тогда как созерцательные религии (буддизм, индуизм) не были нацелены на активную практическую деятельность. Р. Белла²⁸ предпринял попытку показать, что определенные черты японской религии сыграли важную роль в быстром экономическом развитии страны. Он показал наличие элементов протестантской этики в религиозно-этической системе японских самураев (эпоха сегуната Токугава). Эти элементы, по предположению Р. Белла, могли способствовать быстрому экономическому развитию страны.

С другой стороны, общество также оказывает влияние на развитие религии. И здесь необходимо, прежде всего, сказать о таком явлении, как секуляризация. В целом, протестантский взгляд, исключая внутреннюю эволюцию религии и делающий опору только на внешнюю ее эволюцию, можно считать непосредственно связанным с секуляризацией. Одни исследователи (О. Конт, К. Маркс, Б. Рассел, Э. Фромм, Ж.-П. Сартр, Т. О. Диа и др.) полагают, что секуляризация представляет собой необратимый процесс, который неуклонно ведет к сокращению сферы действия религии и ее исчезновению. Другие исследователи (Т. Парсонс, П. Бергер, Р. Белла и др.) считают, что секуляризация ведет лишь к видоизменению религии, а также к изменению ее роли в современной культуре. П. Бергер²⁹ определяет секуляризацию как процесс освобождения человека, различных сфер общества и культуры от власти церкви и организованной религии (отделение церкви от государства, светское общество, наука, культура и образование). Он говорит о секуляризации не только общества и его институтов («объективная секуляризация»), но и сознания человека («субъективная секуляризация») и связывает ее с плюрализмом мировоззрений, в том числе плюрализмом религиозным, который и привел в США к возникновению «гражданской религии». «Плюралистическая ситуация – это прежде всего ситуация рынка. В этой ситуации религиозные институты становятся деятелями рынка, а религиозные традиции – потребительским товаром. Во всяком случае, большая часть религиозной деятельности определяется в этой ситуации логикой рыночной экономики»³⁰. Данное изменение религии может быть для нее опасным и привести к деградации и разрушению. По мнению П. Бергера, разрушение религии угрожает стабильности общества. В итоге Бергер делает вывод, что современное общество разрушает традиционные религиозные институты путем плюрализма и субъективизации веры.

Р. Белла также говорит о подобном явлении – «приватизации религии», которая связана с ослаблением организации религиозных учреждений, т.е. с нецерковной религиозностью. Создавая свою теорию эволюции религии³¹, Р. Белла полагает, что с возрастанием сложности социальной организации религия обнаруживает способность не только укреплять существующие социальные структуры, но, изменяя сложившиеся нормы и ценности, способствовать дальнейшему развитию общества. Это относится и к секулярному обществу. Более поздние стадии эволюции религии свидетельствуют не только о растущей индивидуализации веры, но и о возрастающей автономии религии по отношению к социальной среде и ее увеличивающемся влиянии на социальное развитие. Он считает, что религия ныне вынуждена опираться

²⁷ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С. 117 – 196.

²⁸ См.: Белла Р. Социология религии / Американская социология. М., 1972.

²⁹ Бергер П. Религиозный опыт и традиция / Гараджа В.И. Руткевич В.Д. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Наука, 1994. – С. 211 – 228.

³⁰ Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности. Глава из кн: «Священная завеса» / Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. №6 (32). 2003.

³¹ См.: Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества / Религия и общество. М., 1996. – С. 665 – 677.

не на потустороннее начало, а на этическую сторону жизни человека. И поскольку человек продолжает искать смысл существования, этот новый взгляд на мир также глубоко религиозен. Таким образом, секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, но изменение ее структуры и роли.

Т. Парсонс³² говорит о явлении индивидуализации религии, причиной которой считает секуляризацию общества, когда религия становится частным делом индивида. Он видит в этом положительную сторону: религия в результате закономерной «дифференциации общества» утрачивает прежнее значение его «священного образа», когда обоснованием светской власти служила ссылка на ее божественный источник, но с другой стороны, и сама по себе становится более значимой и независимой от государственной власти (в этом он разделяет мнение Р. Белла).

Итак, протестанты ИТ. Парсонс, и Р. Белла, и П. Бергер утверждают, что в процессе развития общества религия становится частным делом индивида, т.е. происходит дифференциация во взглядах на мир и плюрализация культуры. Они полагают, что таким образом религия не теряет значения, а ее влияние на мировоззрение и социальное поведение не уменьшается. Р. Белла отмечает положительный момент в развитии автономии религии, а П. Бергер отмечает серьезную опасность разрушения религии излишней индивидуализацией и плюрализацией.

В целом нельзя не заметить, что у авторов традиционных конфессий, как правило, встречается подходы к модернизации религии, связанные с внутренней и внешней эволюцией религии, которые имеют много общего и вместе могут называться богословским подходом. У протестантских авторов встречаются подходы к модернизации религии социологический и связанный с внешней эволюцией религии. Наличие подобных подходов у протестантских авторов объясняется тем, что протестантизм не сохранил в неизменности внутреннее содержание христианства, и внутренняя эволюция религии протестантским авторам может быть вообще непонятна. Поэтому такой взгляд на религию подобен атеистическому.

В связи с существованием религиозного модернизма возникает вопрос о границах возможных изменений, в рамках которых религия еще сохраняла бы свою целостность. И здесь можно выделить два подхода: – традиционно-богословский и социологический, связанные, соответственно, с традиционными или протестантскими конфессиями.

С одной стороны, если это вопрос традиционного богословия, речь идет о внутренней эволюции религии, т. е., как уже указывалось, о внутренней стороне религии (развитие, церковных догматов и канонов) или внешней (богослужения, таинства, обряды, изменение церковной и частной жизни священнослужителей мирян) ее стороне.).

С другой стороны, если речь идет о значительных изменениях в организации религии, и этот вопрос возможно рассматривать с точки зрения социологии религии. Такие изменения приводят к изменению отношений между религией и обществом, потому что могут произойти чаще всего в результате расколов, возникновения ересей и новых религиозных движений, которые являются крайними проявлениями религиозного модернизма.

Протестант П. Бергер³³ определил, что в плюралистической ситуации человек стоит перед тремя возможностями выбора религиозной мысли – дедуктивным, редуktivным и индуктивным. Дедуктивный выбор предполагает возвращение к авторитету религиозной традиции в современной ситуации – человек смиряется перед богом, говорящим через Писание. Редуktivный (упрощенный) выбор подразумевает смену авторитета, критерием истины становится современное сознание. Индуктивный выбор предполагает обращение к собственному опыту, как основанию всех религиозных утверждений вне зависимости от объема опыта и

³² См.: Парсонс Т. Система современных обществ: Пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева. / Под ред. М.С. Ковалевой. – М.: Аспект Пресс, 1998.

³³ См.: Бергер П. Религиозный опыт и традиция / Гараджа В.И. Руткевич В.Д. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Наука, 1994. – С. 361 – 362.

количества выбранных традиций, – процесс оценки производится силами собственного ума, не желающего ограничивать поиск религиозной истины ссылками на какой-либо авторитет. Сам Бергер, как протестант, считает индуктивный подход к интерпретации религиозных истин, восходящий к либеральной теологии времен Ф. Шлейермахера, единственным способом преодоления секулярности современного мира. Тем не менее, он осознает и недостатки этого метода: «... такая открытость не знает конца и края, а потому без насыщения остается глубоко религиозный голод по достоверности»³⁴.

Однако следует заметить, что традиционные конфессии, стремящиеся к сохранению внутреннего единства церкви, в своем вероучении индивидуальность человека не отрицают, но наоборот, только таким образом и появляется возможность развития религиозности подлинной, основанной на личном религиозном опыте человека, как отмечает русский философ И.А. Ильин: «... каждая церковь призвана к тому, чтобы растить, крепить и множить в своем составе людей самостоятельной любви, самостоятельной молитвы и самостоятельного делания. А это значит, прежде всего – людей самостоятельного Богосозерцания и подлинного религиозного опыта»³⁵.

Религиозный модернизм, превратившаяся в крайность, может привести к деструктивным явлениям во внутренней и внешней организации религии и к полному ее уничтожению. Следует также отметить, что он, как и любое крайнее проявление, может быть очень опасен и для общества. Поэтому религиозный модернизм, также как и религиозный фундаментализм, некоторые исследователи рассматривают даже как форму экстремизма³⁶.

Таким образом, подходы к христианскому модернизму могут быть разные, но каждый из них (независимо от конфессии) обозначает одну и ту же опасность: модернизм может быть для любой церкви и благом, и внутренней опасностью: привести к ее развитию или разрушению. Благом может стать т.к. не в формальном соблюдении обрядов, а только в индивидуальном религиозном опыте человек может найти источник своего духовного развития. И здесь индивидуализация общества не просто не может стать помехой развития духовности, но наоборот, только таким образом и появиться возможность развития духовности подлинной, основанной на личном религиозном опыте человека. Опасность для религии модернизм может представлять в крайних его проявлениях, которые приводят к возникновению ересей и расколов.

³⁴ Там же. С. 362.

³⁵ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М.: Русская книга, 2002. – С. 182.

³⁶ См.: Кыржелев А. Современное религиозное сознание: между фундаментализмом и модернизмом // «Русская мысль», № 4272, 3 – 9 июня 1999 г.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.