

ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА  
Богословие, Духовность, Наука

Х. У. фон Бальтазар

ТЕОЛОГИЯ  
ИСТОРИИ



Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука

Ханс Урс фон Бальтазар

**Теология истории**

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

1959

## **фон Бальтазар Х.**

Теология истории / Х. фон Бальтазар — «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ», 1959 — (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука)

«В новом издании (начиная с Введения и далее – в основной части текста, во многом углубленной, и в более подробной заключительной главе) сделана попытка, не выходя за тесные рамки очерка, восстановить равновесие таким образом, чтобы, пусть бегло, наметить область пересечения обеих сфер и тем самым – их общий образ. Дальше сказанного наши намерения и на этот раз не заходили; поскольку же затронутые с разных сторон вопросы настоятельно требуют более тщательной проработки (так, ссылки на Библию не разъясняются, немногочисленные цитаты зачастую выглядят как намеки), автор не исключает возможности вернуться впоследствии к тем или иным аспектам темы...»

© фон Бальтазар Х., 1959  
© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО  
ФОМЫ», 1959

## Содержание

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| Предисловие к новому изданию      | 6  |
| Введение                          | 7  |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 13 |

# **Ханс Урс фон Бальтазар**

## **Теология истории**

© Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006

© А. Я. Ярин, перевод с немецкого, 2006

## Предисловие к новому изданию

Первое издание этого небольшого очерка страдало тем недостатком, что своим названием обещало больше, чем имелось в виду изложить. Строго говоря, его следовало озаглавить «Начала теологии истории», и речь в нем должна была идти лишь об отношении Христа в его христологической временности к общему времени человеческой истории, а также о времени Церкви, опосредующем эти два плана и понятом как осуществляемая Святым Духом универсализация временной – но тем не менее прообразующей – экзистенции Христа. Подобный подход соответствует взгляду, направленному строго сверху вниз, поэтому собственно тварное содержание всего оформленного христологическими категориями скорее предполагалось, чем выявлялось, так что подразумеваемая названием общая перспектива теологии истории, вырастающей в целое из двух порядков – творения и спасения – не могла быть развернута достаточно широко.

В новом издании (начиная с Введения и далее – в основной части текста, во многом углубленной, и в более подробной заключительной главе) сделана попытка, не выходя за тесные рамки очерка, восстановить равновесие таким образом, чтобы, пусть бегло, наметить область пересечения обеих сфер и тем самым – их общий образ. Дальше сказанного наши намерения и на этот раз не заходили; поскольку же затронутые с разных сторон вопросы настоятельно требуют более тщательной проработки (так, ссылки на Библию не разъясняются, немногочисленные цитаты зачастую выглядят как намеки), автор не исключает возможности вернуться впоследствии к тем или иным аспектам темы.

*Базель, Рождество 1958 г.*

## Введение

### *а. Сущность и история*

Едва научившись философствовать, человеческая мысль при постижении вещей стала принципиально делить их на две составляющие: на фактическое, т. е. единичное, чувственное, конкретное, случайное, – и всеобще-необходимое, чья универсальность определяется его статусом как абстрактного, закономерного и значимого, отвлеченного от всего единичного и потому господствующего над ним. Эта схема стоит у истоков западноевропейской мысли и, по-разному видоизменяясь, сохраняется на протяжении всей ее истории. И хотя по видимости она соответствует как природе познания, так и структуре бытия (Платон, Аристотель и их последователи рассматривали эти две категории как нечто внутренне единое), все же она отражает лишь тип дискурсивного (а не непосредственно интуитивного) мышления, которое воспринимает реально существующие вещи как явления некой сущностной структуры и сущностной закономерности, организованных по родовидовому признаку.

Оба указанных момента в ценностном отношении предстают совершенно по-разному: акцент делается на (относительно) общих и необходимых сущностных законах, поскольку все фактическое, эмпирическое, принадлежащее к чувственному миру рассматривается обычно лишь как довольно запутанное переплетение закономерных линий, которые бывают прослежены мыслителем и (почти) полностью растворены в сущностной сфере. Против такой видимой недооценки единичного факта рационалистической философией издавна выступает противоположное течение, которое носит историко-философское наименование эмпиризма и рассматривает действительное как уникально-конкретное и уникально-историческое, а отвлеченные сущностные закономерности – как результат неэффективной попытки нашего конечного разума покончить с фактической эмпирией, никогда полностью не преодолимой.

И все же очевидно, что и греческие, и христианские «рационалистические» системы вплоть до Канта и Гегеля всегда служили опорными столпами философии и воплощали более глубокий и «достойный» способ философствования, тогда как эмпиризм, недооценивающий силу прозорливой абстракции и ограничивший себя «чувственными фактами», составляет его поверхностную антитезу, на практике же дает истинной философии все новые и новые поводы для самоутверждения за его счет. Подобная оценка напрашивается сама собой, однако она не учитывает некоторых фактов из сферы мышления и бытия, пренебрежение которыми мстит за себя. Она напрашивается, поскольку более глубокое объяснение всего происходящего в мире явлений нам свойственно искать в мире сущностей: мудрые и искушенные люди всегда могут истолковать непонятное как манифестацию скрытого естества вот этого конкретного человека, или этого народа, или человека как такового – либо самого по себе, либо во взаимодействии с теми или иными космическими законами и конstellляциями, которые управляют кажущейся случайностью. Сколь же упорна должна быть вера во все это, если ею отмечены и большие астрологические системы высоких культур древности, и нынешняя суеверная приверженность к «столетнему календарю»! Такого рода успокоительная редукция к сущностным законам едва ли рассматривает фактически-историческое – поскольку оно сопротивляется подобному растворению – как нечто положительное, скорее, в нем видится некое препятствие для развития мысли. Гегель предпринял великолепную попытку полностью покорить царство фактов, историю, с помощью разума, интерпретировав всю последовательность и конstellляцию фактов естественной и человеческой истории как явление всеобъемлющего разумного духа, который разумен также – и как раз! – в своих фактических проявлениях. Это можно понять как величайшую честь, оказанную исторически-фактическому со стороны разума, поскольку теперь оно уже не ставится вне законополагающего разума как нечто принадлежащее исключительно миру явлений, но трактуется как осмысленная манифестация самого разума (который, таким

образом, нуждается в подобном явлении, чтобы быть разумом и опосредовать самого себя). Но с тем же правом мы можем воспринять этот подход как крайнее обесценивание фактически-исторического, так как разум окончательно сводит его на нет и таким образом для истинного творчества и свободно действующей личности места более не остается: по меньшей мере *один* путь ведет от Гегеля к Марксу. Однако для нас этот путь не является выходом, поскольку диалектический материализм далек от серьезного отношения к эмпирическим фактам и событиям: как раз он наиболее деспотично подчиняет их абстрактным и механистическим законам развития, которыми лишь заменяются старинные «сущности» (*essentiae*) и куда более свободные телеологические закономерности, с ними сопряженные.

Тому, кто берется интерпретировать историческое в его всеобщности, приходится – если он хочет избежать впадения в гностическую мифологию – предположить наличие действующего в истории и самого себя раскрывающего всеобщего субъекта, который одновременно является общезначимой нормополагающей сущностью. Таковым может быть либо сам Бог (который, однако, не нуждается в истории для самоопосредования), либо человек (т. е. свободно-деятельный субъект, тот или иной индивид; но последний не может, разумеется, управлять историей в целом). Имеет место диалектика человеческого существования, которая связывает уникальность каждого конкретного человека со всеобщностью его человеческой сущности. Эта диалектика весьма запутана, потому что сущность не может быть реализована и даже помыслена иначе, как всякий раз в уникальном, и потому, с онтологической точки зрения, ничто из того, что составляет уникальность отдельной исторической личности, принципиально не может выпасть за пределы сущности. (То обстоятельство, что через крупные и нечеткие ячейки всякого логического определения сущности многое все же выпадает, относится уже на счет структуры этих определений.) Именно эта диалектика побудила еще Фому Аквинского говорить об *individuatione ratione materiae* и разрешать указанную трудность исключительно в рамках сущностной структуры<sup>1</sup>. Во всяком случае, эта диалектика, если рассматривать ее применительно к истории, приводит к чрезвычайно таинственному понятию коммуникации и взаимного общения (*communio*) всех свободных личностей, обладающих одной и той же метафизической сущностью, внутри этой сущности, так что последняя, если она представляется как исторически реализованная, должна разворачиваться в общей судьбе всех личностей, ее составляющих.

Но подобная общность судьбы свободных личностей, коммуницирующих внутри единой сущности, может быть помыслена не иначе, как «демократическая», – во всяком случае, с философской точки зрения. Всякая личность (в том числе умственно неполноценная или личность рано умершего ребенка) имеет в метафизической человеческой сущности строго равную долю, другое дело, что все они раскрываются в разной степени. Рассуждая философски, можно во всяком случае утверждать, что каждый отдельный индивид, наделенный личным разумом и свободой, пребывает в солидарности со всеми людьми, что все его решения не проходят для их общности бесследно, но при этом никакой индивид не может возвыситься и возобладать над остальными, иначе как подвергнув метафизической угрозе их человеческое бытие и унизив их достоинство. Трудно поэтому согласиться с мнением, что относительное возвышение Адама над всем его потомством и связанный с этим догмат о наследственном грехе доступен уже для спекулятивного разума и может быть им самостоятельно обнаружен. Разум может в лучшем случае подняться до несовершенного истолкования, на котором предпочитают останавливаться некоторые протестантские авторы (Кьеркегор, Эмиль Бруннер): каждый человек есть Адам, каждый в равной мере участвует в первоначальном отпадении от Бога и

<sup>1</sup> В противном случае следовало бы рассматривать материю как лишенную сущности, а трансценденцию единой телесно-душевной формы – как до такой степени *единичную*, что открытость в сторону материи и открытость в сторону бытия-в-целом вместе должны составлять отличительно человеческий образ земного бытия.



разделяет общую вину. Однако, с философской точки зрения, представляется невозможным, чтобы *отдельная* человеческая личность, которая является не чем *иным*, как экземпляром человеческого рода или вида (причем к достоинству этого вида принадлежит то, что все его экземпляры суть уникальные личности), могла – самостоятельно – возвыситься до положения господствующего центра, принципиально поднятого над остальными личностями и над их историей. Поэтому, хотя более глубокое размышление обнаруживает негативный аспект, обусловленный переплетением личностных и социальных факторов, – аспект греха, все же позитивный аспект, аспект спасения всего человеческого рода, может быть признан за одним человеком (как учредителем религии и «спасителем») – при условии, что он обладает религиозной гениальностью, чтобы впервые почувствовать и указать *всеобщий* и для всех доступный «путь спасения». Подобный путь может быть историческим лишь во внешнем отношении. Он должен, если ему действительно придается смысл всеобщности, в качестве такового корениться в самой сущности: человека, судьбы и космоса в целом.

#### б. Абсолютно уникальное

Названная непреодолимая граница, устанавливаемая и неукоснительно соблюдаемая философской рефлексией, есть как раз то, что препятствует полному раскрытию в вещах и в мире полюса фактичности и историчности, выдвигая на первый план полюс всеобщих сущностей. Взорвать эти рамки могло бы только непостижимое и неуловимое для философской мысли чудо: бытийное сопряжение Бога и человека в одном субъекте, который – как таковой – может быть лишь абсолютно уникальным, поскольку его человеческая личностная структура<sup>2</sup>, не будучи ни разрушенной, ни искаженной непосильным напряжением, была бы тогда возведена до божественной личности, которая в ней воплощается и раскрывается. Однако это возведение в личную внутрибожественную жизнь не означает изъятия индивидуума из круга ему подобных (как, скажем, Илия был забран от людей в огненной колеснице) и не подразумевает перевода нормальной человеческой сущности в некий более высокий сущностный ранг, что от сотворения мира было бы невозможно, являлось бы арианской ересью и отменяло бы как раз то, что предполагалось обосновать: спасение обычной, тварной человеческой природы.

Поэтому возведение «единичного» человека в ранг уникального (*μονογενής*) могло осуществиться лишь более глубоким склонением самого Бога, Его нисхождением, унижением, кенозисом и, наконец, этим ответственным вхождением в «единичного» человека, который, даже будучи единственным, все же остается человеком среди других таких же людей. Речь идет не о внешнем приспособлении, как подсказывает поверхностное толкование пассажа о кенозисе Флп 2, 6–7 (как если бы Христос, будучи сам по себе чем-то «лучшим», перенял «внешний вид» и «поведение» обычного человека), но о том, что «Он должен был во всем уподобиться братьям» (Евр 2, 17), «сострадать нам в немощах наших» и быть, «подобно нам, искушенным во всем, кроме греха» (Евр 4, 15). Дважды употребленная лексема [«подобие»] выражает и равенство, и сходство, т. е. мост между обеими сторонами, уподобление вплоть до совпадения.

Поэтому возвышение Христа над остальными «братьями» и причастниками человеческой природы нельзя толковать односторонне, так, будто уникальность ставит под угрозу *communitio* внутри общего, а аналогия в конкретно-историческом поглощает собою тождественность сущности. Когда Карл Барт определяет человека Христа как «человека *для* людей», всякого же другого описывает как «человека *с* людьми», то при всей глубине этого замечания

<sup>2</sup> Под последней подразумевается психологический центр свободных и разумных человеческих действий, который, однако, не был бы таковым, не будучи также и онтическим центром. Лишь поскольку в подобном онтическом центре обыкновенного человека дает о себе знать известная *ограниченность*, постольку может – при возведении человеческой природы Христа в личность Сына Божия – идти речь об снятии (*Aufhebung*) личного человеческого бытия, что для Христа означает не редуцирование, но отрицание отрицания, т. е. обоснование его деятельностного центра абсолютным и божественным центром самого Логоса, иначе – небывалое освобождение.

(сводящегося к тому, что человеческая *природа* Христа целиком занята Божиим *деянием* спасения и подлежит толкованию исходя именно из этого) сохраняется опасность свести понятие корреспонденции между Христом и каждым человеком всего лишь к аналогии сущности. Ближайшим следствием этого было бы то, что «братья» уже не участвовали бы в Божием *деянии* во Христе – воочеловечении, кресте, воскресении, – как это предполагается католическим учением. Чтобы аналогия между уникальностью Христа и нашей множественной человечностью не упразднила тождественность природы, необходимо, чтобы восхождение человеческой природы в Бога было глубже обосновано через нисхождение Бога в человеческую природу. Тогда также впервые станет понятно, почему в уникальности Христа может быть заключено спасение нашей множественности: человечность Христа, как говорит Фома, есть *instrumentum conjunctum* для спасения человеческой природы в целом.

Здесь намечается решение нашей исходной проблемы соотношения между исторически-конкретным и абстрактно-закономерным. Очевидно, что, если «один из нас» бытийно един с Божиим словом и Божиим спасительным *деянием*, то тем самым он, именно в качестве уникального, возвышается до статуса нормы нашей сущности и нашей конкретной истории – истории каждого индивида и всего рода. Но как же тогда быть с сущностными законами природы? А поскольку природа обнимает уникальность каждой личности, ее свободу, разум, религиозность, то спрашивается: как быть с личными историческими *деяниями*, «ситуациями» и заложенными в них закономерностями? Здесь необходимо выдвинуть два утверждения. Уникальность Богочеловека, который по своей природе является нормой человеческого естества (а его природа образует конкретное единство с достоинством и «достохвальностью» человеческих *деяний*), – это, собственно, и есть, с чисто *человеческой* точки зрения, уникальность одного человека. *Абсолютная* уникальность Бога, которая соединяется с человеческим естеством Иисуса, использует, для того чтобы явиться миру, относительную уникальность этой исторической личности, *данную* через ее человеческое бытие. *Деяние*, с помощью которого абсолютная уникальность Бога завладевает относительной уникальностью человеческой личности, основано на аналогии творения, которая является условием того, что уникальность Спасителя, как причастная абсолютной уникальности Бога, вообще может быть понята всем множеством людей. Таким образом, мы приходим к неизбежному заключению, что абстрактная общезначимость нормативных законов, коренящихся в человеческой природе, – поскольку Иисус Христос есть истинный человек – совершают вместе с ним и *в нем* вознесение (*assumptio*) – вплоть до единства с личностью Божия Слова. Это возвышение не означает ни разрушения общезначимости этих законов (так как человеческая природа подлежит все же спасению, а не уничтожению), ни их индифферентного сохранения наряду с конкретной нормой Иисуса Христа; скорее, *в нем* абстрактные сущностные законы, не будучи сняты, включаются в его христологическую уникальность, подчиняются ей, регулируются и оформляются ею. Невозможно развивать естественную метафизику, естественную этику, естественное право, естественную историческую науку так, словно Христос не является конкретной нормой всего; но равно невозможно и установить безотносительную «двойную истину», допуская ситуацию, при которой теологи и светские специалисты работали бы над одним и тем же предметом, и их методы при этом нигде бы не сталкивались и не пересекались; и, наконец, нельзя растворить светские науки в теологии, полагая, что это делает ее единственной компетентной дисциплиной, – и это потому, что единственной конкретной нормой является Христос. Именно потому, что Христос является абсолютной и уникальной нормой, его присутствие остается несоизмеримым с мирскими нормами, и это делает невозможным никакой мирской договор между теологией и остальными дисциплинами. И сколько бы упреков в высокомерии ни предъявлялось теологии из-за ее отказа от подобных договоренностей, такой отказ есть не что иное, как методическое требование, исходящее из самого ее предмета.

### в. Уникальное как историческая норма

Полученная формула столь же непререкаема, сколь таинственна. Непререкаема она потому, что подчиняет всякую внутримировую норму, ее значение, ее применение и исследование – «индивидуальному закону» уникальности Иисуса Христа, т. е. откровению свободной, конкретной воли Бога, направленной на мир. Таинственность же ее в том, что, согласно этой формуле, указанное притязание на господство (*κυριότης*) проистекает из (ни с какой научной высоты не обозримого и не могущего быть оцененным) таинства бытийного (ипостасного) единения божественной и человеческой природы во Христе, каковое таинство отбрасывает отныне, под тем или иным углом, свой свет и свои тени на все внутримировые значимости. Ибо не все стоит в одинаковой близости к центру богочеловеческого единения, и таким образом, в свою очередь, возникает аналогия между областями, в которых уникальность Христа полностью заливают своим светом и практически замещают собою абстрактно-всеобщие закономерности<sup>3</sup>, и другими областями, относительная автономия которых коснеет, практически этим светом не затронутая, и которые подлежат лишь косвенному и эпизодическому надзору.

Причины возникновения подобной аналогии уясняются, стоит взглянуть на ее центр, самого Иисуса Христа. В силу ипостасного единения в нем нет ничего, что не служило бы самооткровению Бога. Как центр мира и его истории, он есть ключ к истолкованию истории и в не меньшей степени – Бога. И это не только благодаря его учению, не только благодаря представляемой им истине (всеобщей или частной), но прежде всего и по существу – благодаря его экзистенции. Его слово и его экзистенция нераздельны; своей истиной он обладает лишь в контексте своей жизни, своего подвига ради истины и любви, увенчавшегося смертью на кресте. Не будь креста (и тем самым евхаристии), его слово не было бы истинным, не было бы тем свидетельством об Отце, которое содержит в себе и свидетельство самого Отца (Ин 8, 17–18), двуединым христологическим словом, несущим в себе откровение триединой жизни и суверенное требование: чтобы в него поверили и следовали за ним. Эта тождественность слова и экзистенции возникла не из фанатического самообожествления (что было бы явным симптомом безумия); она есть служение и послушание Отцу и несет на себе все признаки этого послушания. Все сказанное прослеживается на исторической экзистенции Иисуса; для человеческого разума, не желающего закрывать глаза, эта уникальная, особая логика, Христо-логика, очевидна, даже если совершенно оставить в стороне второе Христово доказательство в подтверждение его миссии, которое опирается на согласованность предсказанного и исполненного (и содержит в себе также доказательство, основанное на эсхатологической харизматике, на чудесах, долженствующих быть сотворенными Мессией, Лк 4 сл.), благодаря чему он может доказать, что линии, по которым развивается история спасения, сходятся в нем как в своей кульминационной точке, что они подчинены его всеисполняющему смыслу и тем самым принадлежат его уникальности.

С помощью этих двух строго взаимообусловленных доказательств Иисус Христос подтверждает, что он, *будучи уникальным*, может являться Господом всех тварных норм в царстве сущностей и в истории. Поэтому, если мы хотим постичь Иисуса, нужно сразу же отбросить самую возможность абстракции, отвлечения от единичного случая, заключения в скобки несущественных случайностей исторического проживания, поскольку сущностное и нормативное заключено именно в уникальном. Да и в какое измерение мог бы быть помещен результат абстракции? Слово Иисуса совершенно не позволяет истолковать себя ни в общечеловеческом измерении (поскольку содержание этого слова отнюдь не вытекает из общечеловеческого, что имело бы место, если бы для открытия этой всеобщей истины требовалось всего лишь особое глубокомыслие), ни в измерении всеобъемлющего отношения между Богом и миром (каким оно, по нашему представлению, было при сотворении мира), так как Бог хочет сохранять в силе

<sup>3</sup> Которые, как было показано, продолжают актуально пребывать во Христе как возведенные горé.

свое отношение к миру лишь там, где Иисус Христос является средоточием этого отношения, содержанием и исполнением самого вечного завета. Поэтому теология в строгом смысле ни от чего не может абстрагироваться и всегда должна выявлять нормативное содержание фактов, не подлежащих заключению в скобки. Там же, где она обращается к общим истинам, положениям и методам (а это будет происходить во всех ее ветвях), она должна внимательно следить за тем, чтобы все это было строго подчинено созерцанию и толкованию уникального.

## **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.