

The book cover features a deep red background with a fine, repeating pattern. A wide, ornate white border runs along the edges, composed of a repeating floral motif. In each of the four corners, there is a large, intricate white scrollwork ornament that fills the corner space.

Маркус Кнапп

# Разум веры

Введение в основное богословие



Теология: история и современность

Маркус Кнапп

**Разум веры. Введение  
в основное богословие**

АНО "Издательство СПбДА"

2009

УДК 272-1  
ББК 86.375-4

**Кнапп М.**

Разум веры. Введение в основное богословие / М. Кнапп —  
АНО "Издательство СПбДА", 2009 — (Теология: история и  
современность)

ISBN 978-5-906627-84-1

Книга представляет собой перевод монографии «Разум веры. Введение в основное богословие» («Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg/Breisgau 2009») профессора кафедры основного богословия факультета католической теологии Рурского университета (г. Бохум, Германия) Маркуса Кнаппа (Markus Knapp, род. 1954). Труд профессора Кнаппа хорошо структурирован: в первой части дается достаточно полный обзор сочинений по основному богословию, во второй – собственные идеи автора о том, чем и как должно и не должно заниматься основное богословие. Книга также содержит подробный анализ историографии по основному богословию и предлагаемую профессором Кнаппом ее периодизацию. Несомненным достоинством монографии является рассмотрение вопросов о диалоге философии и теологии и самом теологическом знании, а также о возможности трактовки богословского знания как научного. Предисловие написано одним из ведущих отечественных специалистов в области рациональной теологии, руководителем сектора философии религии Института философии Российской академии наук, доктором философских наук профессором В. К. Шохиним. Книга рекомендуется преподавателям и студентам богословских и светских вузов, а также всем интересующимся проблематикой фундаментальной теологии. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 272-1  
ББК 86.375-4

ISBN 978-5-906627-84-1

© Кнапп М., 2009

© АНО "Издательство СПбДА", 2009

# Содержание

Вступительное слово	7
В. К. Шохин. Основное богословие и конъюнктурная теология	9
Введение	19
Первая часть: К истории и задачам основного богословия	21
I. Возникновение основного богословия	21
II. Апологетическая традиция в богословии	25
1. В Древней Церкви	25
2. В Средние века	31
3. В Новое время	36
III. Прорывы до Второго Ватикана	42
1. Джон Генри Ньюмен	42
2. Морис Блондель	43
3. Пьер Руссло	45
4. Второй Ватиканский Собор и основное богословие	47
IV. Католическое основное богословие после Второго Ватикана	49
1. Карл Ранер: трансцендентальное основное богословие	49
2. Ганс Урс фон Бальтазар: основное богословие как «Созерцательное учение»	52
3. Ойген Бизер: герменевтическое основное богословие	54
4. Петер Кнауэр: экуменическое основное богословие	56
5. Иоганн Баптист Мец: практическое основное богословие	58
6. Гельмут Пойкерт: основное богословие теории действия	60
7. Фрэнсис Шюсслер-Фиренца[63]: основное богословие критики фундаментализма	62
8. Ганс Вальденфельс: контекстуальное основное богословие	64
9. Руководство по основному богословию: интринзектистское[67] основное богословие	65
10. Ганс-Юрген Фервейен: основное богословие на почве Первой философии[69]	67
11. Юрген Вербик: основное богословие как апологетика на гипотетической основе	68
V. Евангелическое основное богословие	71
1. Герхард Эбелинг: основное богословие как защита единства теологии	72
2. Вилфрид Юст: экспликативное основное богословие	74
Конец ознакомительного фрагмента.	76

**Маркус Кнапп**  
**Разум веры. Введение**  
**в основное богословие**

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2009

© Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2021

© В. Ф. Хулап, перевод, 2021

## Вступительное слово

Одним из направлений научной деятельности кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии в последние годы стали исследования в области рациональной теологии, причем как в церковном варианте – как основное богословие или фундаментальная теология, так и в светском – как философская теология и аналитическая философия религии. В рамках этой научной деятельности кафедрой проводились и проводятся различные конференции (в том числе международные), семинары и мастер-классы для студентов, посвященные тематике рационального богословия. В этих мероприятиях принимают участие не только члены профессорско-преподавательской корпорации Духовной академии, но и представители других ведущих научно-исследовательских и высших учебных заведений России (Института философии РАН, Московского государственного университета, Санкт-Петербургского государственного университета, Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена). Результатом такого плодотворного сотрудничества явилась публикация не одного десятка статей в научном журнале «Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии». Кроме этого, в рамках прохождения государственной аккредитации аспирантуры Духовной академии было утверждено преподавание новой богословской дисциплины – «Актуальные вопросы современной фундаментальной теологии».

Однако все мероприятия по развитию отечественного основного богословия, осуществляемые нашей кафедрой, не могут считаться полноценными без привлечения наработок современных западных представителей рационального богословия. Поэтому кафедрой было принято решение о подготовке и издании в рамках серии «Теология: история и современность» переводов отдельных, наиболее интересных образцов современной апологетической и фундаментально-теологической литературы, главным образом немецких и англоязычных авторов.

Первым выходит в свет перевод изданного в 2009 году труда современного католического фундаментального теолога Маркуса Кнаппа, в течение 20-ти лет занимавшего кафедру основного богословия на факультете католической теологии Рурского университета (г. Бохум), «*Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*» («Разум веры. Введение в основное богословие»). В достаточно компактной книге, состоящей из двух частей, автор предлагает описание истории возникновения и становления основного богословия как базовой теологической дисциплины, заканчивая изложением основных направлений развития данной науки, которые сформировались в конце XX – начале XXI веков на Западе, как в католическом, так и протестантском теологическом пространстве. Также в книге читатель может обнаружить и собственные решения автора по ключевым вопросам четырех традиционных разделов основного богословия. В связи с этим данное издание снабжено нами основательным критическим предисловием, выполненным одним из ведущих отечественных специалистов в области рациональной теологии, руководителем сектора философии религии Института философии РАН, профессором В. К. Шохиним.

Следует отметить, что традиция переводов текстов западных богословов, в том числе посвященных проблематике основного богословия, восходит к дореволюционным академиям. Так, например, в Санкт-Петербурге в конце XIX – начале XX веков были изданы труды представителей т. н. неосхоластической апологетики – господствовавшего в то время направления в католическом основном богословии – Ф. Геттингера, И. Эрбарда и Х. Лютарда [Геттингер, 1872–75; Эрбард, 1877–80; Лютард, 1915].

Данная традиция была возобновлена в наших Духовных школах лишь в 70-е годы XX столетия стараниями тогдашнего ректора академии, епископа Выборгского Кирилла (Гундяева). Будущий Святейший Патриарх был убежден, что обновление отечественной богословской мысли должно было происходить через развитие библейского богословия, понятие о котором

почти отсутствовало в Духовных школах того периода. Поэтому, несмотря на сложные условия существования Академии, обусловленные внешним давлением со стороны советских властей, Владыкой Кириллом была организована переводческая группа, работавшая во внештатном режиме. Одним из результатов ее деятельности стал перевод фундаментального и актуального для своего времени богословского исследования «Итоги богословия XX века» [Gucht, Vorgrimler, 1970–71], первый раздел второго тома которого посвящен вопросам современной фундаментальной теологии.

В заключение хотелось бы поблагодарить научного редактора издания профессора Владимира Кирилловича Шохина, переводчика – протоиерея Владимира Хулапа, весь коллектив издательства Санкт-Петербургской духовной академии, а также почетного настоятеля храма Сретения Господня на Гражданском проспекте Санкт-Петербурга протоиерея Георгия Полякова за помощь в издании данной книги.

*Священник Димитрий Луиников, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии*



## **В. К. Шохин. Основное богословие и конъюнктурная теология**

Профессор Маркус Кнапп (р. 1954) – заметная фигура в ландшафте католической теологии, которая вносит постоянный посильный вклад в реализацию проектов II Ватиканского Собора по «осовремениванию» традиционного богословия. Карьера его не извилиста: в 1983 г. им была защищена в Вюрцбурге (Бавария) диссертация на степень доктора богословия, на тему возможности богословской рецепции идей знаменитого неомарксиста Теодора Адорно (отправной точкой для этого «диалога» было избрано, как ни удивительно, учение о первородном грехе). Там же в 1992 г. он получает габилизацию (по догматическому богословию) за разработку учения о Царстве Божьем в диалоге с теорией коммуникативного действия едва ли не самого раскрученного современного немецкого философа Юргена Хабермасса. До 1995 г. он работает в большом католическом издательстве Echter-Verlag (все в том же Вюрцбурге) в должности научного редактора. В 1995–2000 гг. Кнапп в профессорском звании читает курс догматики на факультете католической теологии Рурского университета (г. Бохум). С 2000 г. до выхода на пенсию (2020) возглавляет на том же факультете кафедру основного богословия.

Именно в этом институциональном контексте следует видеть появление предлагаемого читателю курса по основному богословию, который был издан в 2009 г. В целом же Кнаппу принадлежит 7 монографий, 5 изданий тематических сборников с другими теологами и более 70 статей. Предлежащий читателю труд имеет то существенное преимущество перед многими другими (из книги читатель убедится в том, что основное богословие – очень популярная область не только прежних, но и нынешних католических штудий), что он очень удобно структурирован (в первой части дается весьма полный обзор сочинений по предмету *ab ovo* до публикации книги, во второй – собственные идеи автора о том, чем и как должно и не должно заниматься основное богословие) и относительно компактен (в Германии добросовестно выпускаются и многотомники по данному предмету, как и по прочим). Этим, однако, заслуги автора не исчерпываются, и, на мой взгляд, из его труда отечественный читатель может извлечь троякую, по крайней мере, для себя пользу.

Первое и главное достоинство книги заключается в очень добросовестном обзоре историографии по основному богословию и предлагаемая у Кнаппа ее периодизация. Историю видения и реализации задач основного богословия он делит на три периода. Первый период восходит к сочинению известного философа Пьера Шаррона (которого, за дружбу с Монтенем, принято относить к скептикам, но который был и убежденным апологетом религии) «О трех истинах» (1593), где решались задачи убеждения читателя в 1) преимуществах религии перед атеизмом, в 2) преимуществах христианства перед другими религиями и в 3) преимуществах Католической Церкви перед иноконфессиональными образованиями<sup>1</sup>. Кнапп совершенно прав, отмечая, что эта трехчастная апологетическая программа и определяла интенциональный формат римско-католического основного богословия более чем на три столетия. Он этому формату, правда, отнюдь не сочувствует, приводя мнение коллеги о том, что критика Шарроном деизма в контексте учения о недостаточности «естественной религии» без Откровения содержала в себе ядро всего позднейшего «авторитаризма». В качестве примера раннего апологетического основного богословия Кнапп приводит четырехтомник бенедиктинца

---

<sup>1</sup> Шаррон уже во введении к своему труду (вышел анонимно) формулирует эти преимущества в виде трех истин, из которых «первая демонстрирует, что есть один Бог, Которого следует познавать, почитать и Кому следует служить, что и составляет не что иное, как религию; вторая – что из всех религий только христианство является истинной; третья – что из таковых верований и мнений, что разделяют христиан, римско-католическая является единственно истинной» [Les trois veritez, 1593, 3].

Беда Майра «Защита естественной, христианской и католической религии» (1787–1789), в котором, как видно уже из названия, реализовалась та же трехчастная структура. Заслуженное внимание уделяется и первому труду, название которого содержало само словосочетание *Fundamentaltheologie* – «Руководство к лекциям по общему введению в богословскую науку и теорию религии и Откровения как Первая часть основного богословия» (1859) Иоганна Непомука Эрлиха, профессора первой учрежденной кафедры основного богословия (1856 г., в Праге). Отмечу здесь, что именно этот кафедральный курс стал методологической основой для преподавания основного богословия и в России, и что та же трехчастная апологетика была заложена в основу первой программы курса архимандрита Хрисанфа (Ретивцева) (1869–1874) и первого учебника по предмету архимандрита Августина (Гуляницкого) (1876), хотя и с той русской особенностью, что в центре курса находился богословски осмысляемый феномен религии (религиология)<sup>2</sup>. Кнапп видит основное достижение традиционного основного богословия в том, что уже с этого примерно времени в соответствующие курсы начали включаться, помимо очень нелюбимой им апологетики, и темы осмысления самого богословского знания. Но автор вместе с другими коллегами (Кнапп, где только можно, солидаризируется с другими, похвально не претендуя на значительную креативность) считает, что сам проект апологетики оказался провальным и методологически ограниченным вследствие своего «объективистского характера» – защиты христианской веры исходя из «внешних свидетельств».

Второй период Кнапп выделяет как переходный – от решения «внешних», апологетических задач (он их называет вычурно экстринзецистскими) к задачам «внутренним», связанным прежде всего с герменевтикой религиозного знания и обращением к субъекту религиозных переживаний (это он называет не менее «прециозно»<sup>3</sup> интринзецистским методом). Эти, как он выражается, «прорывы до Второго Ватикана» документируются текстами Джона Ньюмена, Мориса Блонделя и менее знакомого отечественному читателю Пьера Руссло<sup>4</sup>.

Зато окончательное торжество «интринзецистского» основного богословия наступает после II Ватиканского Собора, в идеологии которого автор видит, можно сказать, сплошной прорыв. И здесь для нашего читателя открывается много новых имен, за которыми стоят концепции. Если герменевтика религиозно-эстетических чувств кардинала Ганса-Ураса фон Бальтазара ему хорошо известна, о Карле Ранере он также уже кое-что знает<sup>5</sup>, то при знакомстве с герменевтическим богословием О. Бизера, экуменическим богословием П. Кнауэра, практическим основным богословием И.-Б. Метца и других теологов, включенных в тот же «постватиканский раздел», Маркус Кнапп скорее всего будет его первым гидом.

Другая большая заслуга, которую Кнапп оказывает нашему читателю – это наглядная демонстрация того, как на деле осуществляется программа II Ватиканского Собора по «осовремениванию» богословия, когда то, что им было сказано вполне внятно, но еще вполголоса, получает уже полную озвучку. Пройдемся по демонтажу всех трех векторов этого богословия, которое было, при наличии действительных издержек<sup>6</sup>, несомненно реально христианским.

Того читателя, который захочет из этой книги узнать, как современная теология может помочь и ему и тем, чье мнение ему небезразлично, ответить на вопрос, почему все-таки пред-

<sup>2</sup> Подробнее о начальном становлении основного богословия в России см. [Шохин, 2014, 65–69]. Разумеется, в блоке (3) обосновывалось превосходство православия над другими конфессиями. Значительная доля религиологической составляющей (даже в сравнении с теологической) прослеживается во многих наших курсах по основному богословию.

<sup>3</sup> Прециозный стиль (от *précieux* – «изысканный, жеманный») – стиль галантной, салонной французской литературы XVII века, отличавшийся утонченностью и аффектированностью. Прилагательное «интринзецистский» заимствовано у тюрингенского теолога Макса Зеклера.

<sup>4</sup> Его легко спутать с гораздо более известным Жан-Пьером Руссло (1846–1924) – священником, лингвистом-фонетистом и диалектологом.

<sup>5</sup> См. хотя бы монографию [Хромец, 2014].

<sup>6</sup> Это касается в первую очередь трактовки обоснований существования Бога как доказательств в буквальном смысле, а также традиционных обоснований превосходства Римской Церкви над всеми остальными.

почтительнее быть теистом, чем атеистом, должно ожидать разочарование. Теизм как мировоззренческая система предполагает обоснования существования Личного Бога как альтернативы мировоззрению натуралистическому – обоснования, которые, хотя и не есть доказательства в логическом смысле слова, являются полноценными абдуктивными суждениями, т. е. аргументами от лучшего объяснения<sup>7</sup>. При этом основная тяжесть их лежит в системе полемики с натурализмом, в настоящее время – с воинствующим неодарвинизмом, который достаточно успешно выдает себя за научное мировоззрение<sup>8</sup> и достигает при поддержке секуляристских институтов успехов в изгнании нематериалистических мировоззрений из образования и общественных структур.

Так, 04.10.2007 на 35-й сессии парламентской ассамблеи Евро-союза была принята резолюция, требующая исключения креационизма из всех публичных сфер – прежде всего потому, что он противоречит учению об Эволюции (пишу с прописной буквы, поскольку ей приписываются неодарвинистами те атрибуты, которые теологи приписывают Богу), но также и потому, что за ним стоят реакционные общественные силы (типа евроскептиков), т. е. совершенно в том духе, в котором в СССР велась травля тех, кто не устраивал «главного эволюциониста» академика Трофима Лысенко. Кнапп, как и многие другие континентальные теологи (разных конфессий), относится к этой борьбе мировоззрений с нескрываемым презрением<sup>9</sup>, и его совершенно не беспокоит, что все большая часть населения Европы объявляет себя атеистической. Отчасти это происходит по недопониманию значимости самих мировоззренческих основ для религии, но по большей части из-за того, что эта полемика далеко не всем нравится в секулярном обществе, для которого они хотят быть «совсем своими», тогда как любой «диалог» с кем угодно мыслится теперь как цель-в-себе теологии<sup>10</sup>.

«Осовременивание» же теизма находит прямое отражение в «проговорах» – когда бохумский теолог иногда предпочитает вместо «устаревшего» Бога употреблять более приемлемое для «современного человека» Безусловное – и в более «естественном» объяснении всего, в чем устаревший христианский теизм видел сверхъестественное. Так, чудеса Иисуса объясняются хотя и не прямыми галлюцинациями наблюдателей (Кнапп решительно дистанцируется от радикальной библейской критики в духе Д. Штрауса), но отнюдь не в соответствии с «эстринзеистским» учением о всемогуществе Бога. Он трактует многочисленные случаи евангельского экзорцизма заблуждениями Иисуса (вполне, впрочем, простительными для человека того времени), принимавшего просто психически нездоровых людей за жертв inferнальных сил, а Воскресение вполне допускается им и при «непустой гробнице» – в виде «пасхального

<sup>7</sup> Об этом подробно [Шохин, 2016, 50–59].

<sup>8</sup> Именно выдает себя, а не является им потому, что по его же критериям научность определяется наличием экспериментальной базы и беспредпосылочных презумпций, чего никак нет в идеологизированной астрофизике и биологии, которые не располагают никакой экспериментальной базой для своих версий начала Вселенной и начала жизни, и мотивируются прежде всего задачей устранения существования любой разновидности Логоса из числа объяснительных факторов ценой создания любых неverifiedируемых гипотез, и именно это является определяющим в том «научном естествознании», которое отличается от реально научного тем, что последнее не решает мировоззренческие задачи.

<sup>9</sup> В настоящее время одним из самых авторитетных скептиков в отношении теизма является протестантский богослов Ингольф Дальферт, который также считает, что попытки поддержать веру рациональной аргументацией равняются попытке поддерживать более надежное менее надежным. Неудивительно, с его точки зрения, и неудачи теизма в противостоянии атеизму (о которых он знает немного, но в которых не сомневается), поскольку не-убедительны попытки теизма противопоставить что-либо и аргументу от зла и натуралистической картине мира, начиная уже с эпохи Просвещения. Однако теизму, с точки зрения Дальферта, и не стоит пользоваться ресурсами той рациональности, которая ему внутренне чужда. Значение теизма как мировоззренческой системы может, по его мнению, состоять лишь в том, чтобы обеспечивать пространство для диалога различных мировоззрений, что тоже не так уж мало [Dalferth, 1991, 19]. Очень любопытно, что это почти совпадает с идеей одного из лидеров европейского постмодернизма (а заодно и ЛГБТ) Джанни Ваттимо, который прямо утверждает, что христианство должно взять на себя теперь должность музея религий.

<sup>10</sup> Пользуюсь случаем рекомендовать читателю в качестве одного из самых сильных апологетических сочинений монографию современного математика, неоднократно участвовавшего в дебатах с Р. Докинзом и его единомышленниками, в которой детально анализируются все позиции неодарвинизма [Lennox, 2007].

опыта», которому хотя и могло соответствовать «что-то божественное», но объяснимое и как определенный опыт встречи Иисуса с самим Собой<sup>11</sup>. Правда, Кнапп предлагает и некоторые экзистенциальные преимущества религиозного мировоззрения перед безбожным. Однако то, в чем они заключаются – а это то, что религия больше помогает человеку в его «утверждении» и «самоуважении», – может вполне оспариваться любым атеистом. Ведь атеист, несомненно, может возразить (и часто так и делает), что существование и воля Бога как раз ограничивают его автономность и свободу, а потому и потребность в «утверждении» и «самоуважении»<sup>12</sup>.

Но у Кнаппа есть и другой момент: само существование религии обсуждается им при заключении Бога (и, соответственно, сотворения Им человека) в скобки и обосновывается одними только человеческими потребностями, почти как у Юма. Так его картина мира оказывается не теоцентрической, а антропоцентрической: при постоянном риторическом обращении к «конечному смыслу» этот смысл у Кнаппа не очень глубок (как и его «основополагающая ситуация бытия»<sup>13</sup>) и вполне соответствует человеческому самоутверждению, а смысл последнего в том, чтобы человеку быть только тем, что он есть. Бог есть не цель для человека, но только средство, нужное «в конечном смысле» для того, чтобы поддерживать его в этом состоянии. Но эта кнапповская версия кантовского «царства целей» имеет и более прагматичную интенцию: показать неограниченную способность Церкви адаптироваться к направляемому сегодня (сверху, хотя ни в коем случае не свыше) «общественному сознанию».

Разочарование постигнет и того христианина, который захочет выяснить из этой книги, какие аргументы сегодняшняя Римско-Католическая Церковь предлагает для того, чтобы подтвердить в эпоху религиозного релятивизма правильность слов ее основателя апостола Петра о том, что «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4:12). Позиция Маркуса Кнаппа здесь очень двойственная, каковой она все более становится в официальном католицизме после документов II Ватиканского Собора, но он и здесь, в духе сегодняшней конъюнктуры, договаривает до конца то, что тогда еще только начало проговариваться. Так, решительно размежевываясь на словах с позицией Джона Хика, создателя антихристианской в своей сущности (которая и не камуфлируется) концепции религиозного плюрализма, он, не ссылаясь на него (как и на Бульмана – см. выше), заимствует у него не только критику христианского инклюзивизма в целом, но даже и такие частности, что человек, считающий свою религию лучшей (а ведь так считает реальный последователь любой религии), по наивности похож на мужчину, считающего, что его избранница – самая лучшая. В определенной мере он сходится с Хиком, опять-таки не называя его, и в предложенной тем христологии, которая ради интересов межрелигиозного диалога (на деле – дехристианизации мира) представляет догмат о Боговоплощении «более современно», чем в многовековые эпохи засилия христианского эксклюзивизма (наличие его в других религиях как-то «по тактичности» не отмечается)<sup>14</sup>. Правда, картина межрелигиозного диалога у Кнаппа весьма противоре-

<sup>11</sup> Здесь он следует известной «теории демифологизации» известнейшего либерального протестантского теолога Рудольфа Бульмана, не называя ее в качестве источника по методологии своей герменевтики, хотя о герменевтике в книге говорится больше, чем о чем-либо другом.

<sup>12</sup> Как сказал именитый в свое время философ и историк философии Дитрих Генрих Керлер (1882–1921), «даже если бы можно было доказать математически, что Бог существует, я бы не хотел, чтобы Он существовал, поскольку это ограничивает меня в моем величии» [Цит. по: Любак, 1997, 30]. То, что он проговорил, для многих атеистов составляет самоочевидность.

<sup>13</sup> Не учитывается, что у «бытия» ситуации быть не может, поскольку оно равно себе и ни в каких действиях участвовать, кажется, не должно, а потому не может и оказываться вроде людей в каких-то ситуациях. Риторический стиль, при котором думают только об общем пафосе предложений, а не о входящих в них словах и словосочетаниях, характерен, однако, далеко не только для Кнаппа, но и для континентальной теологии (как и философии) в целом.

<sup>14</sup> Ранний Хик собрал по этому вопросу специальный большой сборник с очень говорящим названием: «Миф о Боге воплощенном». Автор первой же статьи М. Вайлс трактовал Боговоплощение в качестве лишь «одной из интерпретаций значимости Иисуса» [Hick, 1977, 2]. Очень характерно, что при всем своем дистанцировании от теории религиозного плюрализма Кнапп нигде не выражает своего дистанцирования от основоположения этой теории, согласно которому учение о божественности Иисуса Христа было навязано христианству Халкидонским Собором.



чива. Он правомерно дистанцируется и от идеи анонимного христианства у Карла Ранера, но на самом деле идет дальше него, полагая, что спасительны не только любые религии, но даже и придерживающиеся атеизма достигнут через свои поступки спасения, прямо отрицая то положение Нового Завета, что «без веры угодить Богу невозможно» (Евр 11:6)<sup>15</sup>. Здесь он пошел дальше и Хика, к которому гораздо ближе, чем к Ранеру.

Удивительным образом он считает свою позицию христианским инклюзивизмом, который противопоставляет плюрализму. Можно предположить, что его путаница с понятиями «инклюзивизм», «грудудализм», «интреориоризм» связана не только с попыткой балансировать между остаточным католическим традиционализмом и суперэкуменизмом, но и со слабостью в работе с понятиями (недаром ему близка и «теология слабого бога»). Она доходит и до признания в качестве перспективной модели межрелигиозного диалога и «взаимного инклюзивизма», который есть *contradictio in adjecto*, поскольку инклюзивизм есть миссионерская стратегия, направленная на обращение представителей чужой традиции в собственную (и только в одном направлении, не в двух) через убеждение их в том, что их традиция содержит лишь фрагментарные элементы истины, содержащиеся в той, в которую их обращают, в единстве и полноте. Классическое определение инклюзивизма было сформулировано выдающимся немецким индологом Паулем Хакером, считавшим его типическим феноменом индийского религиозного менталитета, по мнению которого «инклюзивизм означает, что кто-то интерпретирует центральное верование группы, придерживающейся другой религии или мировоззрения, как идентичное тому или иному верованию группы, которой принадлежит он сам. Специфическим для инклюзивизма в первую очередь является артикулируемое или подразумеваемое положение, что принадлежащее чужим относится к достоянию своих, каким-то образом подчинено ему или ниже его» [Hacker, 1983, 12]. Конечно, между ними есть и различия: Хик никогда не допустил бы, как это многократно делает Кнапп, что в лице Иисуса Христа уже наступило Царство Божие в своей полноте, а потому и христология Кнаппа является по духу хотя преимущественно и полуарианской<sup>16</sup> (в ней есть следы и других ересей<sup>17</sup>), но не до конца релятивистской. Правда, одно существенное отличие и от арианства здесь также есть: ни одна древняя ересь не решалась (видимо, по «исторической отсталости») настаивать на том, что христианская Церковь может быть спасительной только через условие привития к черенку Израиля, отторжение от которого Церкви (то есть становление христианства как религии) он так и называет «роковым» – притом от Израиля не духовного (каковым начиная с апостола Павла считалась сама Церковь), а вполне «физического». Хорошо известно, что центральный документ Второго Ватикана по межрелигиозным отношениям *Nostra Aetate* редактировался активистами иудейской общины<sup>18</sup>. К настоящему времени это «инорелигиозное перевоспитание» католицизма

<sup>15</sup> Вероятно, не будет большим риском предположить, что Богу не все равно, действует ли неверующий в Него как добродетельный человек или как закоренелый преступник (и их «посмертные результаты» вряд ли могут быть одинаковыми), но что об угождении Богу в христианском смысле и в первом случае говорить проблематично, поскольку главное в этом угождении – личные отношения человека с Богом, в соответствии с той заповедью, которую Иисус Христос назвал первой и главной (ср. Мф 22:37, Мк 12:30).

<sup>16</sup> Разумеется, заведующий кафедрой основного богословия католического пока еще университета не мог это проговорить прямым текстом, но это складывается из нескольких его подходов к «проблеме Иисуса»: из либерально-протестантской игры с «историческим Иисусом» (который отличен от «Иисуса Церкви»), из трактовки Его в качестве преимущественно «полномочного эсхатологического посланника Бога», из интерпретации Его чудес и Воскресения (см. выше). При этом в книге встречаются и отдельные упоминания о том, что Иисус является также и Богом, но это преимущественно цитаты из чужих книг.

<sup>17</sup> Так, Кнапп «делегирует» Первому Лицу трансцендентность миру, а Второму и Третьему имманентность. Такое распределение напоминает древнейший модализм (II–III вв.), так как это очень похоже на признание только одного Лица с различными модальностями его отношения к миру.

<sup>18</sup> Так, Герхарт Грингер, глава Всемирного еврейского конгресса, признал (в католическом журнале), что несмотря на то, что некоторые иудеи остались неудовлетворенными тем, что не все их поправки в *Nostra aetate* были приняты в окончательной редакции, то, что удалось отредактировать, на первых порах вполне удовлетворительно, тогда как над остальным велась «редакционная работа» уже после Собора. Например, удалось в третьем чтении так отредактировать молитву за иудеев в Великую Пятницу, что там не осталось и следов того, что им могло бы быть не совсем приятно, и были осуществлены

(то, на что ни одна другая, даже самая маргинальная, религия не согласилась бы) прошло много дальнейших стадий. Именно поэтому необычайно чуткий к духу времени бохумский теолог, применяющий к межрелигиозным отношениям двойные стандарты (не в пользу той религии, от лица которой выступает), не останавливается перед тем, чтобы убеждать читателя в том, что христианская апологетика (к которой он испытывает неприязнь – см. выше) с самых первых веков скомпрометировала себя полемикой с иудаизмом (ответственной за антисемитизм).

Я думаю, что если следовать подобной логике, то можно предположить, для симметрии, и то, что иудейские преследования уже первых христиан апостольского периода (начиная с самого Павла и его учеников) и послеапостольского (как в случае со св. Поликарпом Смирнским, и не только) также ответственны за антисемитизм (в качестве «ответной меры»). Что же касается христианского эксклюзивизма (из принципа «Без Церкви нет спасения»), который Кнапп решительно отвергает – от св. Киприана Карфагенского до Лютера, – то здесь снова во имя единых стандартов можно было бы напомнить и о некоторых эпизодах истории иудаизма, например: как в 1635 г. в Амстердамской иудейской общине вспыхнула очень жаркая дискуссия о том, каковой должна быть посмертная судьба тех евреев, которые крестились в Испании и Португалии, не вернувшись к вере отцов. Согласно главному раввину общины «Бейт Яаков» Саулу Леви Мортейре, их ничего не ждет кроме вечных мук, поскольку еврей, потерявший связь со своим народом, ни на какое спасение рассчитывать не может; тогда как раввин Исаак Абоааб да Фонсека в следующем году выпустил книгу, в которой писал, что души этих «новых христиан» пройдут после смерти через перевоплощения с целью их исправления, а затем, вернувшись к своему народу, смогут иметь часть и в будущем веке [Люкимсон, 2018, 34–36]. Речь идет, конечно, не о том, что все иудеи – эксклюзивисты, но только о том, что эксклюзивизм – явление далеко не только одной религии, а именно той, что когда-то была в Европе единогосподствующей, но в настоящее время напоминает потомка богатого купеческого рода, который потребил все состояние своих предков и теперь живет из милости хозяев и соседей, очень хорошо зная свое новое место. Не проблема для него и считать второканоническими (без каких-либо, разумеется, доказательств – их нет) те послания апостола Павла (начиная с Послания к Галатам), в которых решительно указывается на несовместимость веры во Христа с надеждой на спасение от дел закона. Откровенно трогательна и его «экзегеза» тех посланий Павла, которые он не считает уже, кажется, второканоническими. Так, неоднократно цитируя то, что «в отношении к благовестию они враги ради вас; а в отношении к избранию, возлюбленные [Божии] ради отцов» (Рим 11:28), бохумский теолог обращает внимание только на вторую часть стиха – как если бы первой и не бывало. Не говоря уже о контексте: чуть выше говорится о том, что Бог позволил отломиться ветвям Израиля от Бога через неверие (Рим 11:20) и «что если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их» (Рим 11:23). Потому при весьма серьезном расхождении с апостолом Павлом относительно того, что к чему должно привиться и на каких условиях, я бы на месте Кнаппа и это послание объявил бы «второканоническим», подобно тому, как еще Маркион решал, какие из этих посланий считать истинными (пусть и с критериями, прямо обратными кнапповским).

Но и католик вряд ли из предлежащего читателю труда сможет почерпнуть для себя подкрепление в том, что ему предпочтительнее держаться своей конфессии, чем переходить в другие. Надо отдать должное Кнаппу за то, что он не акцентирует таких «устоявшихся преимуществ», как примат Римского первосвященника перед предстоятелями всех других Поместных

---

несколько деканонизаций, поскольку почитание соответствующих лиц могло быть на руку антисемитизму, тогда как робкая неудовлетворенность католиков тем, что главная ежедневная древняя молитва Шемоне Эсре, читаемая и в настоящее время и содержащая, как почти два тысячелетия назад, проклятия в адрес отступников, из которых выделяются христиане миним и назореи, была «нейтрализована» тем, что исторические тексты менять нельзя и «орто-доксальные [иудеи] никогда не пойдут на вмешательство в текст Шемоне Эсре» и что на неприятное для христиан просто не следует обращать внимание... [Грингер, 1995, 91–93, 95–96]. Название статьи (см. Указатель литературы) не совсем точно отражает ее содержание, так как одна сторона в этом диалоге всего только «узнающая», тогда как другая – успешно «переубеждающая».

Церквей или даже догмат о его непогрешимости<sup>19</sup>, и что его позиция по межхристианскому диалогу является безусловно экуменической. Однако он идет и дальше, отвергая значимость апостольской преемственности епископских рукоположений, и еще дальше, настаивая вместе с протестантами на полном примате Писания перед Преданием (которое вообще в его экклезиологии, как и в теологии, не имеет никакого выраженного значения). Данная позиция несомненно является весьма проблематичной: и не только потому, что сам канон Писания был утвержден Преданием, но и потому, что сама христианская вера (в традиционном, то есть реальном, а не в постмодернистском смысле), как хорошо известно, есть вера христианского Предания, сформулированная отцами Вселенских Соборов и другими церковными богословами, которые представили ту экзегезу Писания, которая принята Церковью<sup>20</sup>. При всей первозначимости для христианина Писания, которое является его первой духовной пищей и с чьими действующими лицами (начиная с Бога) он вступает в контакт в любом богослужении (в чем и состоит его самый глубинный смысл), вне Предания оно не существует, или, можно сказать, существует так, как вино после разбития содержащего его сосуда – в очень малоупотребимом виде<sup>21</sup>.

Таковы закономерные результаты устранения «экстринзецистского» измерения основного богословия или, проще, реально апологетического, отразившиеся в труде Кнаппа. Они позволяют видеть и некоторые перспективы. Можно предположить, что если сегодняшний тренд на политкорректность в католическом основном богословии сохранится и усилится (а это зависит от общецерковной конъюнктуры), то «второканическими» начнут объявлять и те зачала Евангелия, в которых Иисус обличает израильских учителей, не говоря уже о тех, в которых Его казнь была инициирована не Пилатом; во имя «толерантности» мы со временем можем быть обнаружим в таком богословии и трактовки персонажей языческих пантеонов в качестве местных имен Безусловного.

В ватиканском основном богословии не может быть, однако, по определению того, чего нет в официальных доктринах и практике Ватикана. Адаптация к иудаизму есть самый яркий, но отнюдь не единственный пример реализации религии нового типа – религии политкорректности. Ни одна из суперэкуменических встреч римских понтификов с мусульманскими лидерами не проходила по инициативе последних, но только по настоянию первой, слабой стороны. При этом в таковых христианско-мусульманских диалогах (последний, самый значительный по представительству, состоялся между Папой Франциском и имамом Ахмедом Эль-Тайебом в Абу-Даби 4 февраля 2019 г.) христианство малодушно позиционируется лишь как частная религия, не претендующая уже на универсализм. О поступательном развитии религии политкорректности свидетельствует и новейшая огромная энциклика *Fratelli Tutti* (03.10.2020), в которой пламенный миссионер св. Франциск Ассизский позиционируется – вопреки всем источникам – как сторонник религиозного плюрализма. Подобного рода «источниковедение» легитимирует практику: совсем недавно, в октябре 2019 года, во время амазонского синода епископов в Ватикане индейская богиня земли и плодородия Пачамама стала (наряду с Богоматерью) объектом почитания не только южноамериканских католиков, но и местных братьев

<sup>19</sup> Как хорошо известно, проблемность данного догмата связана и с тем, что очень непросто различить, где римский понтифик выступает *ex cathedra* и где *ne ex cathedra*, и с тем, что даже в случаях однозначно первой категории римские первосвященники допускали догматические ошибки, подтверждая, что непогрешимостью в любом смысле обладает только их и всеобщий Создатель.

<sup>20</sup> Хорошо известно, что не было таких ересей, которые не ссылались бы (с той или иной степенью убедительности) на отдельные положения Писания как изолированные от общего святоотеческого интерпретативного контекста.

<sup>21</sup> Это не единственная корреляция, которая могла бы иллюстрировать отношение Писания и Предания. Само Писание свидетельствует о том, что оно есть и экстракт Предания, который его же и санкционирует, как о том сообщает евангелист Иоанн Богослов, согласно которому «многое и другое сотворил Иисус; но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин 21:25). То, что Писание и Предание фундируют друг друга, свидетельствует об их нераздельности, а не о том, что первично и что вторично.

францисканцев, и пресса миссионерского отдела рекомендовала к ней обращаться с прошениями (снова наряду с Богоматерью)<sup>22</sup>. Но и эта добровольная самоотдача в межрелигиозных отношениях должна быть идентифицирована системно – в контексте безлимитной адаптации к «европейским ценностям», которая убедительно опровергает популярный миф о постсекулярном обществе, придуманный Юргеном Хабермасом – учителем Кнаппа.

Согласно Хабермасу, этот постсекуляризм выражается прежде всего в том, что представители Церкви восстанавливают свою публичность, которая была блокирована в эпоху секуляризма, а тем самым и общественный авторитет. Однако на деле официальные представители Церкви в большинстве своих действий руководствуются тем, какие формы «межрелигиозного диалога» могли бы найти наибольшее понимание у чиновников ЕС и СМИ, руководящих общественным мнением, основная идеологическая программа которых формулируется как борьба со всеми проявлениями необычайно широко понимаемого «расизма» и покаяние за «колониальное прошлое» европейских народов. Постоянная односторонняя инициативность в налаживании отношений с исламом также направляется руководителями ЕС, которые не понимают, что такой слабый переговорщик, как нынешний Ватикан, никак не может ограничить религиозный терроризм (как, впрочем, и те образованные имамы, с которыми ведутся переговоры). Это касается, однако, не только межрелигиозных отношений: «частное благословение» однополых союзов (см. ниже) и скрытые «предвыборные уколы» Дональду Трампу в той же энциклике *Fratelli Tutti* (с намеками американским католикам, за кого им надо голосовать) суть также беззаветные служения «европейским ценностям», которые являются не только антихристианскими, но и, шире, однозначно антирелигиозными. Это дает основание говорить не столько о постсекулярном обществе, сколько о суперсекулярной церкви. Католический епископ-традиционалист Атаназиус Шнайдер справедливо называет межрелигиозную (анти)политику нынешнего понтифика предательством [Montagna, 2021], однако еще большим предательством является официальное признание однополых союзов (которое для любой религии, даже не только монотеистической, немыслимо)<sup>23</sup> или трусливая реакция на рубку голов верующих в христианских храмах (на которую с гораздо большей определенностью откликнулся и Президент России, значительно дальше от событий находящейся), при неизменной заботе о комфорте «беженцев», из среды которых выходит большинство палачей тех, кто вынужден (под давлением все тех же суицидальных для Европы «европейских ценностей») их же содержать и заботиться об их правах.

После встречи с понтификом по односторонней инициативе Эммануэля Макрона после рубки голов в католическом храме Ниццы (29.10.2020) Президент Франции смог выдавить из него только то, что он «выразил братскую поддержку французам» (непонятно, в чем выражающуюся) как таковым (не христианам). Согласно другому сообщению, папа Франциск выразил соболезнование и христианской общине в Ницце, заверив ее, что он молится о том, чтобы семьи жертв (и французы вообще) отвечали добром на зло (предполагая, вероятно, что добром является безнаказанность зла) [Красная Весна, 2021; Interfax, 2021]. Реакция конференции епископов Франции была значительно более «смелой»: они призвали даже к звону колоколов в память о жертвах. В целом же реакция Ватикана не только на эти, но и на все другие теракты позволяет считать, что он предпочитает видеть в них какую-то досадную безличную силу, без идентификации и палачей и жертв. Таков был ответ и на убийство в июле 2016 года

<sup>22</sup> Это, в конечном счете, санкционируется тем же соборным документом *Nostra aetate*, в котором указывается только то, что сближает все религии, без упоминания о том, что их разделяет.

<sup>23</sup> См., к примеру [Meduza, 2021]. Хотя это еще не означает изменение римско-католической доктрины по вопросам семьи и брака (Ватикан недавно подтвердил это) британская некоммерческая организация *Ozanne Foundation*, выступающая за признание Церковью прав представителей ЛГБТ+, согласно этому источнику, заявила, что позиция Папы «даст надежду миллионам пар гомосексуальных женщин и мужчин и позволит им осознать, что у них есть право на семью», и эта организация совершенно права.



с помощью 19-тонного грузовика 86 человек ислаμισмом в той же многострадальной Ницце – прямо синхронно с увещаниями понтификом правительства Польши (по очевидному заданию ЕС) сострадательнее относиться к «беженцам», чем оно это делает. Читателю, может быть, покажутся слишком политизированными эти комментарии к пособию по основному богословию. Оправданием, однако, может послужить то, что и само это основное богословие, по крайней мере в духе таких исполнителей как Кнапп, оказалось, как можно было неоднократно убедиться, весьма политизированным.

Перспективными представляются в труде Кнаппа постановки «интринсезистских» вопросов, прежде всего о диалоге философии и теологии и о самом теологическом знании. Правда, он считает (потому что сейчас в Европе принято так считать), что сегодня теология может взаимодействовать только с «постметафизической философией», потому что метафизика, требующая ясности в понятиях и (что еще хуже) фундирующая рациональную теологию (а отсюда уже совсем недалеко и до апологетики) давно уже устарела. Однако он прав в том, что современная теология должна пользоваться языком современной философии для решения герменевтических задач<sup>24</sup>. Потому он правомерно, например, апеллирует к теории перформативных высказываний Дж. Остина для ее «перевода» и в формулировку действия Божественного Слова. Ведь речь идет о том, что божественное «да будет» является таким словом, которое *само* производит действие, а не описывает его. Обращения к теории герменевтики Гадамера также вполне оправданы. В такого рода диалоге с конструктивной секулярной философией можно видеть немалые ресурсы для теологии, которая всегда пользовалась ими. Поэтому расхожее у нас мнение, будто «отцы все сказали», отражает не столько благочестие, сколько по большей части простую леность ума.

Более сложная проблема, которую поднимает Кнапп – проблема возможности трактовать само богословское знание как научное. Она весьма актуальна и для нашей нынешней ситуации введения теологии в систему академических дисциплин. Немецкий теолог решает ее однозначно просто: это знание является не только научным, но и образцово научным для других видов знания, а поскольку это так, то оно может и должно развиваться в режиме совершенно свободной конкуренции мнений. Пока все в порядке. Но вот дальше он хочет совместить то, что кажется ему очень легко совместимым, а на деле таковым не является – научность с церковностью. Этот шаг должен обеспечиваться, по его мнению, отказом Церкви от контроля над богословским знанием через совмещение послушания с отсутствием подчинения авторитету. Однако это гораздо легче достижимо на бумаге, чем в действительности. Как в таком случае определить саму дозировку этого послушания и кто, собственно, будет ее определять? Мне лично кажется, что проблема лучше могла бы решиться через разделение (непростое, но необходимое) двух форматов самого этого знания – в виде светской теологии и церковного богословия. Для первой однозначно применимо то, на чем настаивает Кнапп: критерием успешности в этом предприятии, как и в любом другом гуманитарном знании, может быть только актуальность и новизна исследований в сочетании с их фундированностью, а потому совершенно свободная конкуренция подходов и даже научных парадигм (вполне по Томасу Куну) здесь применима, как и везде в академической науке. Другое дело – церковное богословие, для которого, если можно так выразиться, протекционизм должен быть значительно более востребованным, чем свободная конкуренция. По той простой причине, что здесь ученый муж несет ответственность не столько перед научным сообществом, сколько перед церковной системой приоритетов и, как это ни кажется нежелательным Кнаппу, даже авторитетов. Такое разведение двух теологий – не открытие. Его вполне четко выписал уже Иммануил Кант в своей поздней работе «Спор факультетов» (1798), где он широко (и правомерно) развел степени «отчетно-

<sup>24</sup> Правда, как и в случае с формами религиозного сознания Кнапп путается иногда с базовыми понятиями, принимая, например, метафизику и «первую философию» за разные области философии.

сти» теолога- философа и библейского (т. е. церковного) теолога<sup>25</sup>. Поэтому, когда некоторые наши сторонники «ваковской теологии» продвигают идею о том, чтобы критерии церковности давали права на получение соответствующих степеней и в светской академической системе, то, как мне кажется, они поступают просто не совсем корректно.

На такие весьма разнородные и разнонаправленные размышления наводит книга Маркуса Кнаппа. И это подтверждает ее востребованность (пусть также самую разноформатную) для отечественного читателя.

---

<sup>25</sup> С очень подробно комментированной двуязычной версией этого текста можно познакомиться по недавнему сравнительно изданию [Кант, 2002].

## Введение

Сегодня повсеместно можно наблюдать возрождение интереса к религиям; некоторые даже говорят о «возвращении религии». Этот феномен, удивительный как на фоне нововременной критики религии, так и неудержимо продолжающейся секуляризации современного общества, создает вызов и для основного богословия, придавая ему сегодня особенную злободневность. Ибо с возвратом религии в фокус общественного внимания на повестке дня снова появляется и центральная тема основного богословия: вопрос об отношении между разумом и религией.

В текущем контексте три грани этой тематики представляются наиболее значимыми.

- Для большинства светских людей религиозная вера остается чем-то глубоко иррациональным. Они воспринимают ее как совершенно несовместимую с современной, научно сформулированной картиной мира. По их мнению, вера и разум сами по себе находятся в непреодолимом противоречии. Представители этой точки зрения, таким образом, разделяют убежденность Макса Вебера, согласно которому в расколдованном мире модерна положительно-религиозный настрой индивида требует от него «принесения в жертву интеллекта».

- В известном смысле зеркальная точка зрения с религиозной стороны состоит в том, что вера превосходит разум и потому не допускает вопроса о своей разумности. Здесь также исходят из непреодолимого противоречия между верой и разумом. Вера есть нечто сверхразумное и ни в чем не обязана давать разуму отчета. Тот, кто ищет согласия между верой и разумом, подводит себя под обвинение как разрушитель веры. Разум предстает здесь как нечто решительно враждебное вере. Но тем самым и религия становится проблемой для демократического и плюралистического общества.

- Религия сегодня снова начинает в значительной мере восприниматься как сила, пытающаяся оказывать влияние на индивидуумов и общество. При этом она раз за разом проявляет себя как латентно или открыто готовая к насилию. Уже отсюда вопрос о ее разумности приобретает особую настоятельность. Религия может рассчитывать на внимание и влияние в мировоззренчески множественном обществе, только если она способна доказать, что ее вероубеждения (*Glaubenszustimmungen*) готовы давать отчет перед лицом разума.

Ввиду этих явлений и угроз основное богословие именно теперь должно удерживать в памяти или же вновь принять во внимание то, что христианская вера очень рано была осознана как «*fides quaerens intellectum*»<sup>26</sup>, т. е. как вера, которая разум не только не исключает, но и недвусмысленно стремится к тому, чтобы изъяснить себя саму в разумной мысли. Согласно такому пониманию, вера остается ущербной, пока не приведет себя в надлежащее отношение к разуму. Поскольку оно находится в этой давней традиции, основное богословие является сегодня защитником того облика христианства, который вырос из убежденности в наличии сродства между верой и разумом. С такой постановкой задачи и различными тематическими полями, которые с нею связаны, призвана познакомить читателя настоящая книга.

Нельзя умолчать о том, что долгое время основное богословие считалось специфически католической дисциплиной. Здесь уже многое начало меняться, однако со стороны евангелической теологии до сих пор ощущается некоторая сдержанность. Автор не может (и не хочет) утаить, что сам он является католическим теологом. Но им, во всяком случае, предпринята попытка – как он надеется, небезуспешная – учитывать евангелические подходы и аргументы. Он действовал из убеждения в том, что сегодня основное богословие затрагивает общую хри-

---

<sup>26</sup> «Вера, ищущая разумения» – первое название, которое Ансельм Кентерберийский дал своему «Прослогиону» (1077 г.). Для правильного понимания этой формулы нужно учесть его высказывание в конце первой главы: «*non... quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*» (не ищу разумения, чтобы верить, но верую, чтобы разуметь). – Прим. пер.

стианскую озабоченность, становясь в этом отношении конфессионально не разделяющим, но связующим.



## Первая часть: К истории и задачам основного богословия

### I. Возникновение основного богословия

Часто можно встретить утверждение, что основное богословие – это, с одной стороны, специфически католическая дисциплина, а с другой стороны, исторически довольно позднее явление. Но более внимательный взгляд позволяет принять оба этих тезиса только с большими оговорками. Правда, католический теолог *Иоганн Непомук Эрлих* (1810–1864) занимал первую кафедру основного богословия, учрежденную в Праге в 1856 г. Эрлих же опубликовал одну из первых работ, в заглавии которых присутствует «Основное богословие», а именно вышедший в двух частях учебник «Руководство к лекциям по общему введению в богословскую науку и теорию религии и откровения как Первая часть основного богословия» (1859) и «Руководство к лекциям по Божественному откровению как осуществленному в истории, Вторая часть основного богословия» (1862). Однако это не было чем-то совершенно новым, как явствует из того факта, что наименование «основное богословие» присутствовало в названиях некоторых апологетических произведений еще XVIII и первой половины XIX вв. (ср. Stirnimann, 1977, 295–298). Кафедра, которую занимал Эрлих, также была не вновь созданной, а переименованной кафедрой апологетики.

В том, что впоследствии название «основное богословие» все более утверждалось и получило, наконец, признание, сыграло роль несколько причин. Отрицательные ассоциации, которые всё в большей степени связывались с апологетикой, несомненно, были в числе таких. Подобное предприятие стоит часто «под подозрением в тактической неискренности, в зауженности кругозора и идеологической ангажированности, ... в нежелании и неспособности учиться, а, следовательно, в рутинизированном иммунитете к спонтанности критических вопросов и вызовам со стороны новых ситуаций» (Metz, 1992a, 24 и далее). Но более значимыми должны были быть две иные причины.

В качестве первой из них следует назвать распространенный в XIX веке концепт «основной философии» (ср. Gethmann, 1972, 1134 след.). Она понимается как первый раздел философии, ее основоположение, обосновывающее возможность философии вообще. Как таковая, она исследует начала познания, на которых утверждаются различные философские дисциплины. Эти принципы претендуют на статус априорных законосообразностей человеческого духа, «Я» или индивидуальности. Как имеющая дело с этими основополагающими началами, основная философия в своем самопонимании некоторым образом также предшествует онтологии или метафизике, поскольку они, со своей стороны, от этих фундаментальных начал зависят. Проект основной философии, несомненно, повлиял на возникновение наименования «основное богословие».

Свою роль в этой связи сыграл также Первый Ватиканский Собор. В конституции 1870 г. «Божий Сын»<sup>27</sup> о католической вере Собор утверждал, что «правильный разум доказывает основоположения веры (*recta ratio fidei fundamenta demonstrat*)» (DH<sup>28</sup> 3019). К этому следует

---

<sup>27</sup> «*Dei Filius*» (лат.). Это название, традиционно, дано по первым словам текста. Официальное название документа: «*Constitutio dogmatica de Fide Catholica*» («Догматическая конституция о католической вере»). – Прим. пер.

<sup>28</sup> *Dignitatis humanae* – сигла собрания вероучительных документов Католической Церкви, изданных Генрихом Денцингером (*Enchiridion symbolorum, definitonum et declarationum de rebus fidel et morum* / Ed. H. Denzinger). Собрание претерпело много изданий, нельзя сказать точно, каким из них пользуется Кнапп. Существует и электронная версия в Сети: <http://catho.org/9.php?d=g1>.

прибавить стремление в теологии того времени установить среди разделов богословия такую дисциплину, которая занималась бы обоснованием и защитой веры. Формулировка Собора впоследствии также повлияла на наименование этого предмета.

Постепенная замена «апологетики» на «основное богословие» показывает, с одной стороны, что основное богословие в середине XIX века возникло не на пустом месте. С другой стороны, изменение названия сигнализировало об известной новизне во внутренней расстановке акцентов. Знакомство с предысторией поможет еще немного прояснить это и покажет, что речь здесь не идет об исключительно католической проблематике.

Уже в заглавии учебника по основному богословию И. Н. Эрлиха прозвучало, что для составителя оно, строго говоря, представлялось двояким образом, а именно, в смысле «введения в богословскую науку», и в смысле «теории религии и откровения» или «Божественного откровения как осуществленного в истории» (ср. об Эрлихе: Ebeling, 1970, 498–501; Niemann, 1984, 348–350; Stirnimann, 1977, 293). Эрлих ясно дал понять, почему он обозначил свою дисциплину как «основное богословие», а не использовал существующие названия «апологетика» или «общая догматика». По его мнению, понятия «основное богословие» и «апологетика» не полностью идентичны, поскольку последняя может быть установлена как совершенно самостоятельная небогословская дисциплина, тогда как основное богословие должно быть ориентировано на богословие вообще и, в особенности, на догматику; оно должно обеспечивать переход к ним. Однако у Эрлиха речь не шла лишь о введении в догматику, почему он и не дал своей книге название «Общая догматика» (в отличие от «частной догматики»). Его цель состояла в том, чтобы обосновать вообще богословие как науку. Речь идет, таким образом, прежде всего о научно-теоретической задаче. Основоположение догматики – при помощи теории религии и откровения, а также при помощи доказательства исторической действительности Божественного Откровения – Эрлих понимает как научно-теоретическое основоположение богословия в целом. В этом широком смысле употребляет он термин «основное богословие».

Само понятие можно проследить вплоть до XVII века (ср. Stirnimann, 1977, 295 след.; Niemann, 1995; Vergauwen, 1995, 121 след.). Однако его смысл неоднозначен – он находится в связи с различными предметами, такими, например, как основоположения моральной теологии, а иногда сводится к обзору важнейших доктрин христианства. Во всех случаях точкой отсчета выступает метафора «фундамента»<sup>29</sup>.

Однако более, нежели история понятия, важны те содержательные влияния, которые можно заметить в концепте Эрлиха. В первую очередь здесь нужно назвать *Иоганна Себастьяна фон Дрея* (1777–1853), основателя католической Тюбингенской школы. Его трехтомный труд «Апологетика как научное обоснование божественности христианства при его появлении» (1838–1847) прежде всего должен был стать крестным отцом для Эрлихова начинания. Drey осмыслял апологетику как особую богословскую дисциплину, призванную служить подведению основания под все богословие (Niemann, 1984, 307–314). Здесь уже проявляются две важные интенции, которые позднее станут определяющими и для основного богословия Эрлиха. Drey понимал апологетику как сугубо богословскую дисциплину и связывал с ней научно-теоретический интерес в отношении богословия как целого. Это программно звучит уже в его раннем «Кратком введении в изучение богословия с учетом научной точки зрения и католической системы» (1819): «Изложение сущности христианской системы религии есть первая задача апологетики – как основоположение для научного богословия. Без знания этой сущности невозможно ни действительное знание христианства, ни наука о нем» (Drey, 1966, 154 [§ 230]).

<sup>29</sup> «Основное богословие» в языке автора книги – Fundamentaltheologie; отсюда регулярная игра с названной метафорой. – Прим. пер.

Основной идеей христианства Drey представлял идею Царства Божья (ср. Seckler, 1988a; Seckler, 1994). Исторически она раскрывается как центральное содержание христианства, герменевтический ключ к пониманию библейских книг и всей священной истории, наконец, как подлежащая доказательству «истинная идея разума», в которой являет себя также «истинная идея всякой религии вообще». Когда это достигнуто, «выводится доказательство внутренней истинности христианской религии» (Drey, 1966, 155 [§ 230]). В концепции апологетики как самостоятельного богословского предмета у Дрея получалась такая «теория богословия, в которой он пытался примирить положительное содержание веры с требованиями науки о разуме» (Seckler, 1981a, 60). Данную концепцию, полностью сфокусированную на содержании христианства, Drey позднее изменит в своей трехтомной «Апологетике», поскольку теперь он будет считать ее задачей более формальное построение теории религии и откровения (ср. Flury, 1979, 53 след.; Seckler, 2000a, 362 след. прим. 60). Этим определяется, в свою очередь, концепция Эрлиха.

Drey, со своей стороны, находился под влиянием евангелического богослова *Фридриха Даниэля Шлейермахера* (1768–1834) (ср. Schreurs), от которого перенял запрос на дисциплину, полагающую основания богословию – Шлейермахер называл ее «философской теологией». Эта идея восходит к немецкому идеализму и его притязанию на философскую энциклопедию как науко-учение, в котором система науки выводится из одного принципа<sup>30</sup>. «Заслуга Шлейермахера была в том, что он разработал в дополнение к идеалистической философии концепцию богословской энциклопедии, которая решительно утверждала бы характер богословия как положительной науки, таким образом, не требуя от него умозрительного обоснования на основе идеи науки, но с образцовой строгостью придерживаясь задачи формальной энциклопедии, дающей отчет о научности и внутренней организации богословия» (Ebeling, 1970, 487). Шлейермахер тем самым отзывался, не в последнюю очередь, на угрозу потери единства богословия, образовавшегося с XVI и XVII вв. в процессе обособления друг от друга богословских дисциплин (ср. Niemann, 1995, 258 след.; Hell, 1999, 209–213).

Таким образом, можно проследить, как в основном богословии, примерно в середине XIX в. установившемся в качестве самостоятельной дисциплины, оказались связанными между собой различные аспекты и мотивы. Перед лицом нововременной критики религии и христианства не только заострялись и усугублялись вызовы и задачи, стоявшие перед апологетикой, но оказывалось под вопросом само положение богословия как науки, которое теперь нуждалось в новом и более глубоком обосновании. Кроме того, начиналась эрозия внутреннего единства и структуры богословия, что сделало необходимыми его систематизацию и рефлексию над ним. Все эти обстоятельства не были специфически конфессиональными; в ходе развития Нового времени и эпохи Просвещения они возникали одинаково как в католическом, так и в евангелическом богословии, толкая их в направлении одной и той же основополагающей богословской дисциплины, которая работала бы над их разрешением. Впрочем, самостоятельная дисциплина такого рода возникла потом лишь в католической среде, что стало восприниматься как результат особого развития в католицизме. Только в недавнем прошлом евангелическая теология обзавелась эксплицитными концепциями в области основного богословия (ср. *ниже* с. 100 и далее<sup>31</sup>).

Несмотря на то, что основное богословие обязано своим формированием специфическим условиям Нового времени, нельзя не принимать во внимание, что тем самым в совер-

<sup>30</sup> Определение науки как системы, выводимой строго из одного принципа, по-видимому, принадлежит Фихте: «Каждая наука должна иметь основоположение, она даже могла бы состоять по своему внутреннему характеру из одного-единственного самого по себе достоверного положения... Но она не может иметь более одного основоположения, ибо тогда она образовала бы не одну, но несколько наук» [Фихте, 1993, 19]. – Прим. пер.

<sup>31</sup> В тексте автора присутствуют подобные внутренние сноски на те или иные разделы книги. В настоящем издании мы сочли возможным отказаться от них. – Прим. свящ. Д. Лушниковой.

шенно изменившихся условиях была продолжена одна из изначально центральных, если не *центральной*, интенция христианского богословия: а именно, его апологетическое назначение, запрос на которое восходит к Новому Завету.



## II. Апологетическая традиция в богословии

Греческое понятие ἀπολογία относится первоначально к судебному процессу и подразумевает защитительную речь перед судом. В этом смысле оно используется еще в Новом Завете (Лк 12:11; 21:14; Деян 22:1; 24:10; 25:8; 26:1 след.; 2 Тим 4:16). Впоследствии содержание понятия в речевом обиходе расширилось, так что оно стало выражать также доказательную защиту философских или религиозных убеждений, учений и обычаев, а соответственно, и подкрепленный силами разума призыв к их принятию. В античности парадигма для такого значения была задана Платоновой «Апологией Сократа». Но и в Новом Завете смысл слова ἀπολογία иногда приближается к этому (ср. Флп 1:7, 16). Особенно ярко – в 1 Пет 3:15, где сказано: «Будьте готовы всегда πρὸς ἀπολογίαν перед всяким взыскивающим с вас λόγος о вашем уповании». Это место нередко представляется как «Великая хартия»<sup>32</sup> для основного богословия.

Призыв 1 Пет 3:15 позволяет выделить пять важнейших аспектов (Ritt, 2000; Seckler, 2000a, 353–356; Verweyen, 2000a, 37 след.; Waldenfels, 2000, 82).

1) Он относится ко *всем* христианам, а не только к группе «специалистов». Если теология делает задачу, поставленную в этом призыве, своей собственной, то тем самым она, выступая от лица (stellvertretend) всех христиан, принимает на себя нечто существенное для христианской веры.

2) Апология должна быть предоставлена *каждому*, кто ее требует. Согласно 1 Пет 3:15, христианская вера без ограничений «апологообязана».

3) В этой апологии речь идет об *уповании* христиан, то есть о том, чего они, как верующие, ожидают или чают. Иными словами – о смысле и цели существования.

4) Призыв 1 Пет 3:15 заключает в себе уверенность в том, что христианская вера способна к апологии, и усилию в данном направлении будет сопутствовать успех. Эта уверенность основывается на *логосности* христианского упования, т. е. его согласии с разумом: «Оно логосно в себе самом и», к тому же, «открыто для своего логосного развития при помощи разума» (Seckler, 2000a, 355), даже перед неверующими.

5) Таким образом, ἀπολογία также означает – давать отчет об этой разумности христианского упования, а вместе с тем о содержащих это упование христианских верованиях, о связанном с ними христианском образе жизни.

### 1. В Древней Церкви

Такую задачу поставили перед собой христианские богословы. Развивавшиеся в связи с ней апологии христианства не следовали какой-либо твердой схеме, но были в значительной мере обусловлены конкретными поводами и обстоятельствами (ср. обзоры: Barnard, 1978; Geerlings, 2000; и в особенности Fiedrowicz, 2000). Эта раннехристианская апологетика нашла себе некий прообраз в иудейских усилиях защитить свою веру, которые в начале новой эры получили воплощение прежде всего в трудах Филона Александрийского и Флавия Иосифа (Fiedrowicz, 2000, 29 след.). Оба они старались отразить критику и обвинения, выдвигавшиеся в эллинистической среде против иудейства (например, обвинение в отсутствии политической лояльности или в атеизме из-за отказа от участия в государственном культе). Высокая оценка, полученная ими в христианских кругах, явствует из того, что труды обоих иудейских апологетов были сохранены именно христианами.

<sup>32</sup> «Magna Charta». Подразумевается «Великая хартия вольностей», закреплявшая ряд прав свободного населения Англии в 1215 г. Здесь: в значении документа-источника. – Прим. пер.

Возникновение специфически христианской апологетики было связано с выходом христианской общины из иудейства. Только после этого христиане могли быть восприняты как религиозная группа наряду с иудейством; до этого они казались не более чем движением внутри него. Следствием такого шага стало жесткое полемическое размежевание с иудейством. Пример тому представляет, например, Послание Варнавы (ок. 130), согласно которому Бог заключил завет с одними христианами, в то время как иудеи отвергли предложенный им завет своей греховностью (Варн 4:6–8; 14). Христианская литература против иудеев (*adversus Judaeos*) берет свое начало уже в том раннем времени (Barnard, 1978, 394–398; Lange, 1978, 134 след.; Schreckenberg, 1990, 179 и далее); в частности, сохранилось сочинение Ипполита Римского под таким названием. В связи с этим апологетические устремления в христианстве кажутся скомпрометированными частичным содействием развитию христианского антииудаизма.

Следующим значительным поводом для появления христианской апологетики стало неправильное понимание христианской веры, а также доносы и гонения на христиан. Они возникали частью в связи с их образом жизни – особенно с их отношением к официальному государственному культу, – частью же в связи с христианским богослужением. Так, христиан обвиняли в том, что на их богослужебных собраниях практикуются каннибализм, инцест и детоубийство. Это должно было отталкивать от них, так же как их неучастие в народных представлениях и увеселениях. Но более всего раздражал отказ христиан приносить жертвы узаконенным богам и чтить императорские изображения. Так же как в иудеях, в них видели «атеистов» – обвинение, политически чреватое в связи с тем, что старые римские боги выступали гарантами политической устойчивости и всеобщего благосостояния. Поведение христиан ставило их под подозрение в отсутствии политической лояльности и даже во враждебности государству. Христианство казалось не просто чуждым и сомнительным культом, но опасной политической угрозой. Это подозрение усиливалось ввиду строгого монотеизма христиан, который делал невозможным включение христианского Бога в римский пантеон как одного из принципиально равноправных божеств.

Поскольку следствием этих обвинений были враждебность и гонения, христианские апологеты пытались ослабить и отклонить их. Они писали жалобы Кесарю<sup>33</sup>, чтобы добиться признания христианства и законной защиты. Для этого требовалось не только устранить непонимание и ложь относительно христианства. Христианские апологеты должны были показать, что их вера и соответствующая ей жизненная практика соответствуют самым взыскательным нравственным запросам и наиболее возвышенным философским взглядам. Таким образом, требовалось недвусмысленное обращение к философии, чтобы доказать, что христианство находится в согласии с ее познаниями и ни в коей мере не может расцениваться как нечто противоразумное.

Особенно мощный пример подал Иустин († ок. 165). Чтобы добиться общественного признания для христианства, он обратился с гражданско-правовой петицией к Кесарю. Он отверг обвинение в атеизме, подчеркнул лояльность христиан государству и рассеял предубеждение относительно их богослужебной практики. Все это Иустин связал с основательной апологией христианства, в которой он явственно выступил от имени философии, как проходивший перед своим обращением в христианство курс философского образования.

Исходной точкой для Иустина была радикальная трансцендентность Бога, как ее представляла, в особенности, платоновская философия. Бог чисто духовен и совершенно отличен от мира. Поэтому Он далеко отстоит и от человека; тот лишь с большим трудом познает Его и составляет понятие о Нем. На этом фоне Иустин определяет Христа как Логос Божий, через

<sup>33</sup> Нем. Kaiser, зд. – римский император. – Прим. пер.

Который Бог обращается к человеку и тем становится познаваемым. Христос, как вочеловечившийся Логос Божий, преодолел казавшуюся дотоле непреодолимой пропасть между трансцендентностью Бога и миром в его пространственности и материальности.

Но этот вочеловечившийся в Иисусе из Назарета Логос Божий (Ин 1:14) еще до Своего вочеловечения действовал в творении как «семенной логос»<sup>34</sup> (2-я Апология, 8.3; 13.3), т. е. как логос, высеивающий семена истины. Так, Он, с одной стороны, соприсутствовал Моисею и пророкам, посредникам ветхозаветного откровения, с другой – разбрасывал семена истины в человеческом разуме. Деятельность, которую приписывает Ему в связи с этим Иустин, состояла в том, чтобы сдерживать демонические влияния на человека, тем самым освобождаясь от своих иррациональных страстей и восстанавливавшегося в своей истинной разумности. Таким образом, человеческий разум заслуживает доверия, потому что Божественный Логос всегда стоит на его стороне. Это позволяет Иустину рассматривать некоторых философов, особенно Сократа, как философов «христианских», как «христиан до Христа», развенчивавших демонические наваждения и посвящавших себя поиску истинного Бога.

Но своей безусловной вершины эта деятельность Логоса достигла в Его вочеловечении; как вочеловечившийся, Он смог непосредственно говорить к людям и, таким образом, сделать Божественную истину в высшей степени познаваемой. В связи с этим Иустин говорит о христианстве как об «истинной философии» (Диалог с Трифоном Иудеем, 1–8), ведь знание Божественной истины, к которому философия стремится, впервые было действительно достигнуто в христианской вере. «Учение христианское истинно не потому, что оно совпадает с истиной, достигнутой в философиях, а также сохраняет ее в себе, но потому что оно есть полный образ той истины, осколки которой сохранялись в философиях» (Honnefelder, 1992, 63).

С такой концепцией логосного богословия Иустин ставит христианскую веру в положительное отношение к до- и внехристианской философии, в котором «ясное видение того, что является особенным в христианстве, сочетается со способностью отыскать элементы истины в греческой философии и поэзии, которые делают христианское послание воспринимаемым как аутентичное послание Логоса» (Fiedrowicz, 2000, 43). Здесь скрывается огромное притязание – христианство обладает единственной, универсальной истиной, которая может быть также осознана как истина разума.

Так была намечена главная линия христианской апологетики. Это стало понятно тогда, когда с III в. начала образовываться ее новая форма (Fiedrowicz, 2000, 49 след.). Она была вызвана уже не прямыми гонениями, а литературными нападками языческих философов. Их враждебные действия порождали неуверенность в самом христианском сообществе, что сделало желательным полемическое противостояние их писаниям. Прототипом этой новой формы апологетики стал составленный около 246 г. труд Оригена (ок. 185–254) «Против Цельса» (Barnard, 1978, 392–394; Fiedrowicz, 2000, 50–52; 65–67; Reemts, 1998; Verweyen, 2005, 144–149). Ориген обращался в нем к христианам, которые были введены в сомнения появившимся примерно за 70 лет до этого критическим по отношению к христианству сочинением Цельса. Последний ставил под вопрос не только достоверность библейского предания. Возможно, принимая вызов апологии христианства Иустина, Цельс оспаривал саму возможность соединения христианской веры с философской мудростью; он обвинял христиан в необразованности и легковерии, из-за которых они придерживаются иррациональных верований. К этому он прибавлял традиционное обвинение в том, что из-за отречения от традиционной религии в пользу христианства основания общества и государства оказались порушены. Оче-

<sup>34</sup> «Λόγος σπέρματικός» (греч.) – восходящая к Гераклиту, но преимущественно стоическая концепция присутствия повсюду в мире отпечатлений мирового разума (логоса), перенятая христианами апологетами во II в. в связи с ее созвучием 1-й главе Евангелия от Иоанна. – Прим. пер.

видно, эти выпады Цельса и десятилетия спустя вызывали среди христиан смущение и сомнения в вере, так как они все еще не находили достойного возражения.

В своем ответе – «вершине апологетического движения II и III вв.» (Barnard, 1978, 393) – Ориген отстаивал разумность христианства. Как и Иустин, он видел его не только равноценным с учениями философов, но и превосходящим их. Этому не противоречило то, что в действительности среди христиан было много необразованных. Напротив, Ориген усматривал в этом признак большей силы христианского послания как слова Божьего, способного дойти до людей и изменить их, по сравнению с учениями Платона и других философов (Против Цельса, 1.27; 6.2). Если Платон обращался лишь к образованным, то Бог в Своей благодати и Своем человеколюбии Сам стал Человеком, чтобы таким образом говорить ко всем людям и суметь подвигнуть их к изменению их жизни (Против Цельса, 7.42, 44). Поэтому Ориген также не мог признать опасным распространение христианства, напротив, он усматривал в нем возможность всеобъемлющего морального изменения сознания. Итак, он решительно возвращал Цельсу назад его требование к христианам служить разным античным богам на том основании, что они принадлежат высшему Богу (Против Цельса, 8.2). Как ранее Иустин, Ориген мог усматривать в этих божествах лишь демонические силы (Против Цельса, 7.69 след.). «Едва ли какое-то другое произведение апологетической литературы позволяет так непосредственно прочувствовать конфронтацию между античностью и христианством, как обширный полемический труд Оригена, который при помощи цитат и возражений на высоком интеллектуальном уровне создает ситуацию разговора между представителями двух культур – старой эллинистической традиции и новой христианской религии» (Fiedrowicz, 2000, 67).

Ориген также руководствовался убеждением, что христианство должно защищать свои притязания на истинность перед лицом философского разума, идеи которого оно продолжает и завершает. Эта главная линия ранней христианской апологетики особенно действенным образом проявила себя еще раз в конце древнецерковной эпохи у блж. Августина (354–430). Его апологетические устремления достигли вершины в монументальном труде «О Граде Божьем», появившемся между 413 и 426 гг. (Кнапп, 1993, 295–308). Поводом к его написанию послужило разорение Рима готами в 410 г., и вызванный этим распад Римской Империи. В это время христиане столкнулись с обвинением в том, что причиной случившейся политической катастрофы стало возвышение статуса христианства до государственной религии, одновременно с пренебрежением старыми богами. Казалось, сбылись прозрения Цельса и других языческих интеллектуалов: отказ от традиционной религии разрушил основы государства. Но и многие христиане были ввержены в сомнения, их вера в Божественное провидение поколебалась. Ранее они понимали христианизацию Римской Империи как решительный шаг во всемирном распространении Евангелия перед близким концом света. Против такого отождествления мирской политической власти с Царством Божьим выступил блж. Августин в своем трактате. Он доказывал, что «Град Божий» (*Civitas Dei*) не представляет собой какое-либо мирское государственное образование, но создается «любовью к Богу (*amor Dei*), дошедшей до презрения к себе», в отличие от «града земного» (*civitas terrena*), который основывается «на любви к себе (*amor sui*), дошедшей до презрения к Богу» (О Граде Божьем, XIV.28). Таким образом, решающей для осуществления эсхатологического спасения остается устремленность человека к Богу, а не расширение политической или военной власти. Осуществление Града Божьего не просматривается в движении мировой истории.

Августиновская апология христианства была основана, вместе с тем, на предпосылке, согласно которой христианское притязание на истину может быть оправдано перед лицом философского разума. При этом блж. Августин рассматривает платонизм как олицетворение, в некотором смысле, философии, поскольку речь здесь идет о реальности духа. Только там, где философия полностью устремляет свой взгляд на духовное, она может достигнуть Бога,

ибо Бог есть чисто духовная действительность<sup>35</sup>. Итак, блж. Августин усматривает многочисленные совпадения между христианством и платонизмом. Но, несмотря на эту значительную близость, платонизм нуждается в восполнении христианством, чтобы совершенно воспринять Божественную истину. Христос впервые являет эту истину человеку неложным образом и тем открывает для него путь к блаженству. Ибо речь здесь идет о вневременной истине, о вечно-сущей. Эта истина сокрыта от конечного, подверженного постоянным изменениям мира; она, в противоположность ему, радикально трансцендентна. Поэтому человеческое стремление к истине не достигает цели, как показывают сами противоречащие друг другу высказывания философов (Об истинной религии, I. 1). Христос, воплотившееся Слово Божье, впервые открыл людям трансцендентную Божественную истину и повел их к ней. Поэтому вера во Христа, по блж. Августину, составляет необходимое условие для того, чтобы философское стремление к познанию достигло цели. «Вечность относится к становящемуся как истина к вере» (О Троице, IV.18.24)<sup>36</sup>. Ошибка платонизма, по блж. Августину, заключается в том, что себе он отказал в этой вере. Ибо это есть «всеобщий, указанный Божественным милосердием путь ко спасению человеческой души» (О граде Божьем, X. 32).

Таким образом, христианская апологетика в древности была направлена на то, чтобы доказать, что христианство не является религией, сотворенной людьми, подобно римскому государственному культу. Христианство, напротив, должно было быть понято как «истинная религия», поскольку «ее внушает и ей учит своих истинных почитателей истинный Бог» (О граде Божьем, VI.4). Этот религиозный запрос на истину был как применимым по отношению к философии, так и критически обращенным против нее, поскольку речь шла о богооткровенной истине, которая превосходит всю мудрость философии; последняя может лишь готовиться и подводить к ней, но не может самостоятельно ее достигнуть.

«С этой программой, начатой апологетами и окончательно сформулированной Августином, “новое” и “уникальное” в христианской вере могло быть истолковано не только как то, что всегда и для всех необходимо, но и как то, что превосходит все предшествующее и его интегрирует. Вопрос греческой философии о действительности в целом и ее объединяющей причине, утонченные умозрения Божественного бытия, его свойств, его связанных с трансцендентностью и имманентностью отношений к миру представляли как предварительные этапы и понятийные средства для христианского учения. Христианское исповедание веры и философское исповедание разума связываются в высшем единстве всеобъемлющей христианской мудрости, в “нашей философии”, по словам Августина, как “истинной философии”» (Honnfelder, 1989, 296).

Вполне программное выражение этот синтез философии с верой в откровение нашел в также восходящей к блж. Августину формуле «credo ut intelligam» («верую, чтобы понимать»). Она не позволяет ошибиться: в этой концепции вера и разум соподчинены друг другу. Вера сама из себя высвобождает стремление к познанию, направленное к углубленному пониманию веры. Этот так называемый у отцов Церкви «разум веры» (*intellectus fidei*), который «впоследствии приобрел название теологии» (Honnfelder, 1989, 295), обращается, с одной стороны, к философскому разуму, вбирая в себя его идеи, но, с другой стороны, проводя их дальше и доводя до совершенства. Следовательно, вера никоим образом не редуцируется к идеям ума. «Напротив, апологеты обладали ясным сознанием особенности христианства, которую они раз-

<sup>35</sup> Определение Бога как «действительности» (*Wirklichkeit*), непривычное для нашего слуха, основывается, прежде всего, на Его характеристике схоластами как *actus purus* (чистый акт), а также восходит к традиции описания Бога через Его «силу» (*virtus*). – Прим. пер.

<sup>36</sup> Блж. Августин здесь неточно цитирует Платона (Тимей 29с) по переводу Цицерона. – Прим. пер.

рабатывали и приводили в действие вопреки языческой философии и религии. Отличительно христианское заключалось в характере истины веры как откровения» (Fiedrowicz, 2000, 313).

Итак, христианская теология с самого начала имела апологетический характер; можно сказать даже, что апологетический момент дал внутренний импульс появлению христианской теологии. Но эта апологетика не была преимущественно оборонительной, закрытой для диалога и окопавшейся в самой себе стратегией правовой защиты. Она уже очень рано приняла характер обращения в веру, миссионерства; стремилась показать, что христианство представляет собой убедительную и достоверную альтернативу религиям, философиям и мировоззрениям античности. В этом она исходила из уверенности, что Евангелие не предназначено для маленькой группы избранных, но должно быть донесено до всех народов (Мф 28:19 след.). Таким образом, христианская апологетика участвовала в связанном с библейским посланием Христа всемирном посланничестве и в высвобожденном им движении. Ее специфика состояла при этом в доказательном раскрытии христианского притязания на истину как универсального. Ради этой цели христианская апологетика связала себя с философией, ибо лишь перед судом философского разума она могла снять с христианской веры «подозрение в децизионистской<sup>37</sup> произвольности и обосновать ее как общую возможность для человеческого существования» (Fiedrowicz, 2000, 228).

Сколь бы впечатляющей ни казалась концепция христианства как истинной философии, она имеет свои четкие границы, которые в конечном итоге делают ее разрушение неизбежным. До тех пор, пока разум не встанет на почву откровения Христова, он, согласно этой концепции, останется ущербным, в некотором смысле уполовиненным. Но этим был «дан повод к борьбе философии за свободу от богословия» (Pannenberg, 1978, 61). Последнее тем более верно, что христианская теология, сознавая себя истинной философией, взяла на себя совершенно неисполнимые притязания «стать всеохватной “наукой обо всем”» (Honnefelder, 1992, 56). Таким образом, этот патристический синтез философии и веры в откровение в конечном счете свидетельствует о недостаточности обеих:

«Философия теряет свою самостоятельность и становится просто переходной стадией, “преддверием” теологии. Трактую себя как “истинную философию”, теология обессиливает философию, лишает ее ее же специфических возможностей и, тем самым, перегружает саму себя: ей приходится вникнуть в универсальный запрос философского разума и взять на себя всю тяжесть философских вопросов и ответов. Но именно этим она мешает себе должным образом удовлетворить универсальности *своего* призвания, которое исходит не из ума, а из спасительного деяния Божья. Подразумеваемое универсальностью запросов разума и откровения различие между теологией и философией не может быть осуществлено в рамках этой концепции» (Honnefelder, 1992, 73).

Несмотря на свою неудачу, древнецерковная концепция христианства как истинной философии оказала устойчивое воздействие на дальнейшее развитие христианства. Ранний союз с философией укрепил убежденность в логосности христианской веры и ее сопряженности с универсальным притязанием на истину. Этим, в свою очередь, была заложена основа способности к критической авторефлексии, которая впоследствии всегда помогала христианству в преодолении духовных и общественно-культурных переломов.

<sup>37</sup> Децизионизм (Dezisionismus) – «теория решения», волюнтаристская политическая теория, появление которой связывают с именем Карла Шмидта (1888–1985). Здесь речь идет о решении, предшествующем своему основанию. – Прим. пер.

## 2. В Средние века

После того как вследствие поворота, осуществленного Константином, христианство стало преобладающей духовно-культурной силой, прежняя апологетика в значительной степени потеряла свое значение. Правда, как и раньше, продолжались апологетические споры с иудаизмом и позднее также с исламом. Но по-настоящему новым вызовом стала начавшаяся в IX–X вв. сциентизация мысли, сопровождавшаяся стремлением к рациональности в различных областях знания, таких как медицина и право (Honnefelder, 1989, 298). В богословии это стремление к научному рационализму проявилось наиболее настойчиво и последовательно у Ансельма Кентерберийского (1033–1109).

Ансельм непосредственно находился в Августиновской традиции «верую чтобы понимать» (*credo ut intelligam*). Но также он исходил из предзаданности веры. Об этом говорит его ставшая лейтмотивом формула «вера, стремящаяся к пониманию» (*fides quaerens intellectum*), первоначально задуманная как название для «Прослогиона». Ансельм основывался на том, что вера инициирует стремление к познанию, чтобы прийти к более глубокому пониманию себя самой (*intellectus fidei*) и постичь свою собственную разумность (*ratio fidei*). Это достигается тогда, когда вера познает свое собственное основание и утверждается в истине того, во что верует. Новое у Ансельма состоит в том, что он осмысляет программу «веры, ищущей (более глубокого) понимания» подробнее и точнее с методической точки зрения, чем это делалось до него (Kienzler, 1981; Dalferth, 1992; Christe, 1985; Larcher, 2000, 233–235; Verweyen, 2006b).

Вера, по Ансельму, есть дар Божий; человек не в состоянии сам ее достигнуть. Отсюда исходят следствия для осознания истины веры – насколько маловероятно, что человек может самостоятельно прийти к вере, настолько же маловероятно то, что он может сам по себе осознать ее истину. Осознание это в большей степени основано, по убеждению монаха-бенедиктинца Ансельма, на созерцательном сосредоточении в Боге (Dalferth, 1992, 59). Соответственно этому «Прослогион» помещен в ситуацию молитвы. Уже из его внешней формы понятно – разум веры может быть достигнут лишь тогда, когда познающий субъект позволяет себе ощутить присутствие Бога, предмета познания, чтобы самому испытать истину Божию. Однако эта истина должна затем раскрываться и при помощи аргументации. «Ибо, насколько несомненно, что разум веры (*intellectus fidei*) как осознание *истины* есть всецело дар Божий, результат Божественного просвещения (*illuminatio*), так несомненно и то, что как *осознание* истины он есть результат достигнутой только разумом (*sola ratione*) способности человека понимать (*intelligere*)» (Dalferth, 1992, 61). При этом для Ансельма «только разумом» (*sola ratione*) означает, что в строении такой аргументации ничто не может быть основано на авторитете Писания. Только тогда возникает мысленный взгляд на разумность веры, когда мысль развивается под собственную ответственность и только себя саму имея своим условием, т. е. следует лишь своему разуму.

Наиболее четко Ансельм сформулировал эту методологическую программу в предисловии к своему труду «Почему Бог стал человеком» (*Cur Deus homo*): «Умалчивая о Христе (*remoto Christi*), будто Его и вовсе никогда не было, [эта книга] убедительными рассуждениями (*rationibus necessariis*) доказывает (*probat*), что без Него человек не смог бы спастись». Речь идет об обосновании «матрицы смысла» (Verweyen, 2000a, 217), которая лежит в основе откровения Христа и, тем самым, христианской веры. Это обоснование должно быть достигнуто без предпосылок веры, в чисто философском порядке доказательства, т. е. посредством аргументов, необходимых в смысле строго логическом, а значит, обязательных и неопровержимых. Это никоим образом не делает принятие веры избыточным, ибо послание христианского откровения может первоначально раскрыться как истинное только в вере, а для Ансельма это значит – в молитвенно-созерцательном сосредоточении в Боге, поскольку вера первоначально



«верифицируется в благодатном Божественном просвещении (*illuminatio*)» (Dalferth, 1992, 61). Молитва и доказательство не являются для Ансельма взаимоисключающими альтернативами, но дополняют друг друга. Достигнутым исключительно посредством разума (*sola ratione*) доказательством осмысленности христианского откровения обеспечивается разумность веры. Это, во-первых, принимающему веру позволяет подготовиться к ответу перед разумом; во-вторых, открывает доступ к более глубокому пониманию веры; наконец, в-третьих, делает веру рационально объяснимой неверующим и тем самым приглашает их к тому, чтобы самостоятельно испытать послание откровения как истинное уже в их собственной вере.

Данный концепт Ансельма покоится на одном существенном допущении – в традиции блж. Августина (О граде Божьем, XI.26) Ансельм исходит из того, что дух человеческий представляет собой образ триединого Бога. Бог так начертал Себя на духе человеческом, чтобы даже в мысли, живущей исключительно посредством разума (*sola ratione*), смысловой строй истин веры мог быть воссоздан и постигнут. Даже скептик и глупец не могут закрыться от этого, если только они используют разум надлежащим образом. Таким образом, Ансельм мыслит это не так, как в Новое время судили об основанном на самом себе разуме. «В горизонте идеи образа автономия “*sola ratione*” может быть основана только на предшествующей гетерономии<sup>38</sup> относительно Бога, где одна другую не снимает, а скорее высвобождает» (Christe, 1985, 370). Духовная метафизическая предпосылка, обосновывающая оптимизм Ансельма, состоит в том, что разум с присущей ему принудительностью (*rationes necessariae*) может распознать Бога и Его спасение как соответствующие себе самому.

Ансельм, тем самым, ступил на путь к методологически самостоятельному философскому мышлению. У него возымело действие то стремление к рациональности, которое охватывало тогда все области знания. Таким образом Ансельм принял участие в разрушении концепции, согласно которой само по себе христианство и есть истинная философия. Однако для него разум веры (*intellectus fidei*) и философское мышление, по крайней мере, оставались переплетенными друг с другом постольку, поскольку разум воспринимался как теологически квалифицированный разум. Здесь рациональное обоснование веры находило у Ансельма принципиальное условие своей возможности.

Следующий шаг в обретении философией самостоятельности был предпринят в ходе новой рецепции трудов Аристотеля. Благодаря этому апологетические устремления в христианстве испытали новый и особенный вызов. Здесь им предстало такое понимание действительности, в котором Божественное откровение более, казалось, не находило себе места. Помимо этого, аристотелики были убеждены в том, что действительность может быть познана во всеобъемлющем смысле, когда возникает вопрос о причинах существующего: кто познал причину чего-то существующего, тот, тем самым, познал и его сущность. Таким образом, наука в аристотелевском смысле задавала вопрос о взаимосвязи причин и следствий, чтобы познать сущность существующих вещей. Этот вопрос не был ограничен только внутримирными взаимосвязями, он охватывал также область метафизического. Само Божественное в аристотелевском восприятии действительности причислялось к его предметам, как первая причина всего, что существует. В том-то и состояло необычайное очарование аристотелевской философии для Средних веков, что здесь получала свое осуществление радикальная воля к рациональности и рациональному познанию. Здесь обнаруживалось, что, если только человек при помощи своего разума продвигается вперед научным способом, действительность в целом открывается ему в гораздо большей степени, чем это до сих пор считалось возможным.

<sup>38</sup> Гетерономия (от греч. ἑτερος *другой* и νόμος *закон*) – философский термин, означающий управляемость объекта или системы по законам, имеющим стороннее происхождение (антоним: автономия). – Прим. пер.

Перед богословием аристотелевская мысль ставила основополагающий вопрос о значении Божественного откровения. Что может подобное откровение сказать человеку, помимо того, что он сам способен исследовать на пути науки при помощи своего разума? В связи с этим приобретал совершенно новую постановку трудный вопрос об отношении философского разума и веры в богооткровенные истины – могут ли философские познания противоречить тому, что говорит откровение? Есть ли, говоря иначе, двойственная истина, если из этих отличных друг от друга предпосылок исходят противоречащие друг другу выводы? (Hödl, 1972; Sparr, 1979, 54–56). В самом деле, появились радикальные аристотелики (напр., Сигер Брабантский и Боэций Датский), которые отстаивали этот тезис, например, в случае противоположности библейской идеи творения и учения Аристотеля о вечности мира.

В этой ситуации Фома Аквинский (1225–1274) предпринял меры для того, чтобы придать теологии положение самостоятельной науки наряду с философией, не ограничивая автономию обеих. Фома всецело стоял на почве аристотелевской мысли; он не отказывался от нее, как другие богословы, однако хотел показать: теология и по аристотелевской мерке оказывается самостоятельной наукой *sui generis*<sup>39</sup>, ибо она покоится на собственных принципах, исходя из которых исследует свой особенный предмет, который философия не смогла постигнуть.

Уже в начале своей «Суммы теологии» Фома обращается к этому, вставшему вместе с новым открытием Аристотеля вопросу: нужно ли еще одно учение (*doctrina*) наряду с философией? Фома отвечает: «Ради спасения человеческого было необходимо, чтобы помимо знаний, предоставляемых философской наукой, основанной на человеческом разуме, существовало знание, основанное на откровении, исходящем от Бога» (Сумма теологии, I. 1. 1). Таким образом, Фома выдвигает в ответ радикальному аристотелизму, который не хотел признавать за теологией никакой собственной задачи наряду с философией, тот довод, что философия не может ничего сказать о спасении человека, так как она остается ограниченной областью человеческого разума. Все, что касается спасения человека, выходит за границы человеческого разума; для этого нужно Божественное откровение, на котором основывается теология. Она имеет, как и любая другая наука, свои принципы, а именно – догматы веры, как они содержатся в церковном исповедании веры; эти принципы восходят к откровению Бога (Сумма теологии, I. 1. 8). Отсюда следует, что теология работает как всякая другая наука в понимании Аристотеля, когда вопрошает о взаимосвязанных предпосылках отдельных теологических положений.

Таким образом, необходимость подобной теологической науки связана с человеческим спасением. Ибо цель, которую Бог определил для человека и достижение которой содержит его спасение, превосходит восприимчивую силу человеческого ума. «Поэтому ясно, что ради своего спасения человеку следует знать и нечто такое, что превосходит возможности его разума» (Сумма теологии, I. 1. 1). Ведь человек должен себя к этой цели направить, а сделать это он может, лишь зная ее. Человеческий разум в своей ограниченности познать эту цель не способен. Фома мыслит вполне по-аристотелевски, когда утверждает, что человеческая способность познания всегда должна исходить из того, что воспринимается чувствами (Сумма против язычников, I. 3). Но Бог – поскольку Он уклоняется от чувственного восприятия – не может быть постигнут средствами естественной человеческой способности познания. Отсюда субстанция Бога, равно как и Его воля, остаются для человеческого разума недоступными. Поэтому необходимо, чтобы Бог Сам научил человека тому, что Он определил для него как цель его, человека, существования.

При этом Фома вовсе не желает отвергнуть возможность философского богопознания, как ее обосновал еще Аристотель. Фома безоговорочно признает ее, но при этом различает два неодинаковых способа богопознания. Так, философский разум действительно – исходя

<sup>39</sup> Своего рода (лат.) – Прим. пер.

из чувственного опыта – может познать, что Бог *существует*, а также Его единство, Его благодать, Его совершенство, Его вечность и прочее (т. н. свойства Бога). Однако разум не может познать, *что* есть Бог в Самом Себе, т. е. Его Сущность и Его волю. Поэтому в отношении к вопросу богопознания Фома мог говорить о «двух путях истины» («*duplex veritatis modus*»: Сумма против язычников, I. 3), а именно об истине разума и истине откровения. Они не противостоят друг другу, но друг друга дополняют. Разум постигает Бога, в известном смысле, лишь «внешне», тогда как откровение показывает Его «изнутри». Следовательно, истина откровения стоит несомненно выше, хотя истина разума не теряет от этого своего значения. Более того, Фома настаивает на том, что «необходимо прибегать к естественному разуму, с которым все вынуждены соглашаться» (Сумма против язычников, I. 2). Ведь перед неверующими нельзя ссылаться на авторитет Писания, который они не признают. Остается доказывать средствами философской аргументации, что принятие полагаемого в вере существования Бога не противоразумно.

Помимо этого, Фома приписывает естественному разуму еще большее значение для веры. Если утверждаемое радикальными аристотеликами положение о двойственной истине ложно, а истина разума и истина откровения не могут друг другу противоречить, то можно установить, что возражения, выдвигаемые разумом против веры, самим же разумом отвергаются и оказываются неразумными (Сумма против язычников, I. 7; Сумма теологии, I. 1. 8). Следовательно, разум осуществляет «функцию фильтра» (Knauer, 1991, 395 след.) для веры, опровергая направленные против нее возражения и показывая, что разумных возражений против нее нет.

Несмотря на то, что истина откровения не может быть охвачена разумом, утверждение веры все же не является слепым или легковерным. Бог, согласно Фоме, сделал откровение познаваемым и удостоверяемым при помощи внешних, для всех постижимых знамений (Сумма против язычников, I. 6). Фома упоминает в качестве таковых чудеса исцеления и воскрешения мертвых; но наибольшее из этих знамений он видит в том, что люди через откровение Божье заставляют себя отвернуться от видимого и полностью устремиться к невидимому, к Богу и Его спасению.

Итак, Фома вполне точно различает разум и откровение. Он стремится как можно более точно установить «дальность» обоих по отношению к познанию Бога, прежде всего для того, чтобы противостоять неумеренным положениям радикального аристотелизма. Для Фомы уже не существует того плавного перехода между разумом и откровением, который постулировался в патристической концепции христианства как истинной философии. Согласно Фоме, истина откровения водворяется, скорее, за пределами человеческого разума. То, что естественный разум способен узнать о Боге, есть не предмет догматов веры, а лишь движение по направлению к нему (*praeambula ad articulos fidei*) (Сумма теологии, I. 2. 2).

Однако Фома не доводит до разрыва между разумом и откровением; на основе их точного различения он добивается нового синтеза между ними, придерживаясь недвусмысленного убеждения в том, что разум остается необходимым для веры. Он не мыслит их состоящими в отношениях соперничества или противоречия. «Ибо вера предполагает естественные знания, как и благодать предполагает природу, и совершенство предполагает нечто, что может усовершенствоваться» (Сумма теологии, I. 2. 2). Между разумом и верой в откровение существует «взаимосвязь взаимных критических отсылок» (Honnefelder, 1992, 74). Вера подразумевает естественную способность ума, которая, в некотором смысле, готовит для нее почву и поддерживает ее, когда отражает возражения. Откровение Божье затем открывает человеку то, что уму из-за ограниченности недоступно. Такое определение отношений разума и откровения требует, чтобы богословие оставило философию свободной в ее автономии, даже если синтез знания, в конце концов, может быть только богословским, поскольку подразумевает знание сверхъестественной цели, установленной Богом.

Здесь, в отличие от Ансельма, раскрытие внутренней разумности откровения и веры в откровение уже вряд ли возможно. Углубленное понимание веры, *intellectus fidei*, обретает строгие границы, если вместе с Фомой исходить из того, что богооткровенная истина превосходит человеческий разум и не может быть им охвачена. Фома сам понимал это: «Для изложения подобного рода истины следует приводить кое-какие правдоподобные доводы (*rationes verisimiles*)» (Сумма против язычников, I. 9). Без какого-либо доступа к пониманию истина откровения была бы совершенно закрыта для человека. Однако Фома здесь же добавляет, что изложение этих оснований достоверности нужно только «ради упражнения и утешения верных, а не ради переубеждения противников: ибо сама недостаточность этих доводов (*rationum insufficientia*) лишь пуще утвердила бы их в их заблуждении; они решили бы, что мы соглашаемся с истиной веры на основании столь слабых доводов (*propter tam debiles rationes*)» (Сумма против язычников, I. 9). Таким образом, доказательства, на которые опирается *intellectus fidei*, больше не могут, как у Ансельма, служить в качестве *rationes necessariae*; скорее, имеются только *rationes debiles*, которые, как таковые, остаются недостаточными. Отсюда понятно, что апологетические устремления Фомы, направленные вовне, на неверующих, должны были опираться на основания другого рода: «Единственный способ убедить противника подобной [т. е. богооткровенной] истины – обратиться к авторитету Писания, подкреплённому божественными чудесами» (Сумма против язычников, I. 9). Если убедительные внутренние основания для принятия богооткровенной истины отсутствуют, то в качестве аргументов остаются лишь внешние признаки (*dann bleiben als Argumente nur die äußeren Zeichen*)

Этот чрезвычайно шаткий синтез разума и откровения, который еще до некоторой степени удался Фоме в Средние века, затем распался в позднем Средневековье, когда сама предпосылка, на которой он был основан, оказалась поставлена под вопрос. В концепции Фомы разуму могла быть приписана некая способность богопознания, поскольку Фома (как и Аристотель) исходил из того, что Бог и мир состоят в необходимой взаимосвязи. Бог является здесь первопричиной всей действительности, которая определенным образом Им упорядочивается. Поэтому Бог также для разума познаваем настолько, насколько тот может постичь эту взаимосвязь между Богом и миром. В позднее Средневековье произошел разрыв между разумом и откровением, поскольку необходимая взаимосвязь между Богом и миром уже более не казалась совместимой с идеей Бога; более того, внедрилось убеждение, что тем самым умаляется суверенитет Бога. Позднесредневековая теология оперировала при этом, главным образом, аспектами всемогущества и абсолютной свободы Бога. Так, Бог ни в коей мере не может быть подчинен необходимости, Он есть абсолютная способность (*potentia absoluta*) и мог бы устроить все существующее совершенно иначе. Следовательно, разум не может из опыта мира ничего выводить в отношении Бога; естественное богопознание теперь казалось едва ли возможным (Weischedel, 1979, 144 след.). Чтобы познать Бога, человеку остается полагаться на откровение. Отсюда происходило дальнейшее отслоение теологии от философии, и теология теперь основывалась лишь на свидетельстве об откровении, переданном Церковью. Очень остроумно это было сформулировано у Уильяма из Оккама (ок. 1285–1347): «Авторитет Церкви превышает все возможности постижения человеческого духа (*tota ingenii humani capacitas*)» (О таинстве алтаря, 36). Если Фома придавал философскому разуму, на фоне веры в откровение, четко ограниченную, но необходимую функциональность, то теперь этот разум утратил всякое существенное значение. Напротив, несущей опорой веры в откровение стал авторитет Церкви, которая передает, возвещает и разъясняет послание откровения.

### 3. В Новое время

Позднесредневековый разрыв между разумом и верой в откровение продолжил усугубляться у реформаторов (Ebeling, 1981, 79–99; Lohse, 1983, 166–168). Особенно четко это выразилось у *Мартина Лютера* (1483–1546). Так, в его тезисах для диспута против схоластической теологии в сентябре 1517 г. сказано: «Ошибка – утверждать, что *без* Аристотеля нельзя стать богословом. Наоборот, нельзя стать богословом иначе, *кроме как* без Аристотеля... Короче говоря, весь Аристотель относится к богословию как тьма к свету» (WA<sup>40</sup> 1, 226.14–16.26). Таким образом, теология может заниматься своим делом только тогда, когда держит себя подальше от Аристотеля, т. е. от философии. Истинное богопознание должно, по Лютеру, основываться только на откровении. Философский разум способен лишь затемнять познанное в откровении. Ведь «чем больше ты пытаешься утвердиться в разуме (*ratio*), тем дальше ты отходишь от Бога» (WA 9, 448.37–449.1). Откровение Божье находится, по Лютеру, в самом решительном противоречии со всякого рода естественным, разумным богопознанием. Бог может быть обретен только в Иисусе Христе. Точнее даже: «В распятом Христе – истинное богословие и богопознание» (WA 1, 362, 18 след.). Отсюда все, что разум может, как думали, познать о Боге, оказывается мечтой, иллюзией или фантазией. Откровение Бога в распятом Христе противоречит всему, что представляется божественным человеческому разуму.

Для Лютера попытка привести разум и откровение в отношения гармонии выглядела совершенно нелепой. Их отношения могут быть правильно восприняты лишь как противоречие. Таким образом, позднесредневековый разрыв между разумом и верой в откровение был существенным образом углублен.

При этом вопрос об ответственности вероубеждения<sup>41</sup> существенным образом оказался под угрозой. Как мы видели, в позднем Средневековье набрал силу авторитет Церкви как гаранта истины откровения. Здесь Реформация внесла новый акцент в содержание, формально не переходя обозначенной линии. Для Лютера и других реформаторов уже не Церковь была полномочным свидетелем откровения, но лишь Писание (*sola scriptura*), которому в норме должна была подчиняться и Церковь. Формально, однако, эти два разных основания сошлись в идее опоры на авторитет, который должен действовать как последняя, не вызывающая вопросов инстанция, обеспечивающая истине откровения надежное и обязательное посредство, а тем самым и ее достоверность. Роль, которую Фома отводил внешним знакам Божественного присутствия, теперь была возложена на последний и обязательный авторитет.

Чем больше разум утрачивал кредит доверия в богословии, тем меньше мог он отвечать запросу на понимание веры (*intellectus fidei*) и соответствующим апологетическим устремлениям. Зато теологическая дискредитация разума обратилась против самой теологии, что привело уже в Новое время к чрезвычайно напряженным и конфликтным отношениям между философским разумом и христианской верой в откровение. Философия не могла принять ни Писание, ни Церковь в качестве последнего авторитета, обеспечивающего уверенность в Божественном откровении и его притязаниях на истину. Не в последнюю очередь на почве конфессионального противостояния и религиозной войны XVII и XVIII веков, потрясших общество в его основаниях, сам разум начал становиться инстанцией, которая должна была подвести притязание на истину веры в откровение под испытание критикой.

С XV века ситуация в апологетике изменилась и еще в одном отношении. Все больше в центре внимания оказывался вопрос об истинной Церкви Иисуса Христа. Исходной точкой этого процесса стало появление консилиаризма – движения, которое на фоне Великой запад-

<sup>40</sup> WA – sigla изданного между 1883 и 2009 гг. Веймарского издания (Weimarer Ausgabe) сочинений М. Лютера.

<sup>41</sup> «Glaubenszustimmung» (букв.: «согласие на веру») – термин, регулярно употребляемый Кнаппом. – Прим. пер.

ной схизмы (1378–1417)<sup>42</sup> утверждало, что Всеобщий Собор должен стоять либо всегда, либо, по крайней мере, в определенных исключительных случаях, выше папства. В ходе борьбы с консилиаристскими идеями появился апологетический церковный трактат, в котором рассматривался вопрос об истинной Церкви. Важнейшими авторами в XV в. были теологи-доминиканцы Иоанн из Рагузы<sup>43</sup> и Иоанн де Торквемада<sup>44</sup>.

Эта переориентация апологетики нашла свое продолжение в ходе критики Римской Церкви со стороны реформаторов. Лютер делал различие между внешней (видимой) и духовной (невидимой) Церковью. В своем труде «О папстве в Риме против высокоименитых романистов в Лейпциге» Лютер озвучил свое утверждение, что в Символе веры говорится лишь о невидимой Церкви, основанной Крещением и проповедью Евангелия. «Мы все видим внешнюю Римскую церковь; поэтому она не может быть настоящей Церковью, в которую надлежит веровать. Последняя есть общество собрания святых в вере; но никому не видно, кто – свят, и кто – верует» (WA 6.300.38–301.2). Итак, эта внешняя, видимая Церковь не относится «даже к настоящему христианству и есть лишь человеческое учреждение» (WA 6.301.9f). Решающий упрек Лютера против Римской Церкви гласил, что свой особый человеческий порядок она поставила на место Христа и Евангелия, чтобы таким образом приобрести господство над всеми христианами и их верой. «Вы хотите ввести новый род веры, а именно, чтобы мы веровали в то, что видим плотскими очами, тогда как по природе своей вера относится к вещам, которых никто не видит и не воспринимает» (WA 6.322.14–16).

Богословские споры об истинной Церкви, развившиеся на почве реформаторской критики римо-католического ее понимания, определили в будущем значительную часть апологетики. Новый импульс им придал уже в 1529 г. францисканец Николай Фербер из Херборна своим произведением «Трактат о признаках, отличающих Церковь от Блудницы»<sup>45</sup>. Само название этого труда показывает, что в центре полемики об истинной Церкви находилось учение о «признаках Церкви» (*notae ecclesiae*), т. е. о четырех атрибутах, которыми описывал ее Никео-Константинопольский Символ веры. Как сторона реформаторов, так и сторона католиков исходили из того, что истинная Церковь может быть узнана по этим атрибутам.

Впоследствии, в ходе нововременного развития апологетические усилия обособились в теологии от учебного процесса, и в связи с этим произошло их тематическое разделение. Исходной точкой для этого был вновь поставленный в контексте Ренессанса вопрос об истинной религии, например, у Марсилио Фичино в XV веке и у Хуана Луиса Вивеса, друга Эразма Роттердамского, в XVI веке (Niemann, 1984, 99–124, 134–141; Heinz, 1984, 24–32). При этом, наряду с противостоянием иудаизму и исламу, речь шла, прежде всего, о сопротивлении неоязыческой религиозности, которая начала распространяться в связи с новым открытием античности. Сперва старались доказать, что религия есть нечто, сущностно относящееся к человеку, чтобы затем продемонстрировать, как в христианстве религия осуществляет свою высшую форму. Последнее разъяснялось при помощи противопоставления христианства нехристианским религиям.

Из этих устремлений исходил французский кальвинист *Филипп Дюплесси-Морне* (1549–1623) (Niemann, 1984, 141–156; Heinz, 1984, 32–43). Вначале он опубликовал текст под названием «Трактат о Церкви»<sup>46</sup> (1578), в котором пытался в порядке конфессиональной апологе-

<sup>42</sup> Речь идет о расколе между сторонниками Римского и Авиньонского, а с 1409 г. также Пизанского пап, который закончился с низложением всех их. – Прим. пер.

<sup>43</sup> Хорватский католический теолог, активно полемизировавший с гуситами; генеральный секретарь Базельского Собора (1431–1449); латинский легат в Константинополе в 1435 г. – Прим. пер.

<sup>44</sup> Испанский католический теолог и также участник Базельского Собора; дядя знаменитого инквизитора Томаса де Торквемады. – Прим. пер.

<sup>45</sup> «Tractatus de notis ecclesiae ab adultera dignoscendae» (лат.) – Прим. пер.

<sup>46</sup> «Traité de l'Eglise» (фр.) – Прим. пер.

тики доказать, что протестантизм есть истинная и единственно легитимная форма христианства. В следующем труде «Об истине христианской религии»<sup>47</sup> (1581) ему уже пришлось выйти за пределы конфессионального спора, чтобы изложить взгляд на христианство как истинную религию. При этом он имел в виду широкий спектр противников: иудеев, мусульман, атеистов, язычников и прочих неверных. Новое в сравнении с предшественниками состояло в том, что у Дюплесси-Морне истинная религия обязательно должна опираться на откровение Божье. Таким образом, он ввел формальный критерий для оценки религий, встречающихся в истории. Этот критерий виделся ему основанным на испорченности человеческой природы из-за первородного греха. Поэтому, если человек действительно хочет познать Бога, чтобы правильно поклоняться Ему и, таким образом, находить свое спасение, то это должно быть дано ему Богом на пути откровения.

Католический ответ Дюплесси-Морне пришел от *Пьера Шаррона* (1541–1601), знакомого Монтеня (Niemann, 1984, 156–167; Heinz, 1984, 51–63). В своем впервые опубликованном в 1593 г. труде «Три истины»<sup>48</sup> он ответил на обе публикации Дюплесси-Морне. Так возникло трехчленное деление апологетической задачи: апология религии, направленная против «атеистов»; апология христианства, направленная против «иудеев и магометан»; апология Римско-Католической Церкви, направленная против «еретиков». Этот впервые установленный Шарроном тематический канон впоследствии стал классическим стандартом апологетики католицизма.

Для самого Шаррона основная тяжесть возлагалась, несомненно, на третью тему; впоследствии к ней будут присматриваться наиболее пристально. В полемике с Дюплесси-Морне Шаррон старался доказать, что Католическая Церковь есть истинная Церковь; в качестве критериев он приводил ее возраст, ее всемирную распространенность, ее внутреннее единство и святость, но равным образом и сохранение своего апостольского происхождения в управлении и учении. В двух других темах Шаррон, однако, полностью совпадает со своими противниками. Для него, как и для них, религия есть нечто необходимо присущее человеку в связи с исполнением им своего предназначения.

Особенным у Шаррона является то, что он явственно выражает отношение к феномену «естественной религии», в частности, оспаривая ее достаточность для человеческого спасения. Здесь он также выступает первопроходцем, обращая свою критику против деизма, который впервые становится заметным в XVI веке, а затем, в XVII веке, приобретает широкий круг последователей (Vergauwen, 1995, 113–115). По мнению деистов, религиям откровения предшествует религия естественная, основанная на разуме. Она выступает как равноспасительное ядро всех религий и должна быть применена к ним как критическая мерка, чтобы очистить их от всего противоразумного.

Вступая в полемику с этим деистическим пониманием религии, Шаррон прежде всего ставит под вопрос надежность разума и опыта. Он утверждает, что религия на основе разума не может предоставить человеку никакой достоверности. Напротив, она должна утверждаться на Божественном авторитете, который один возвышается над всяким сомнением. Так, особенное и наиболее важное в христианстве виделось ему в вере без понимания, ибо требовать оснований – значило бы разрушать авторитет Бога. Тем самым в апологетике Нового времени была продолжена линия, начатая в позднем Средневековье. «Первая ощутимая для нас, особенная реакция католической апологетики на основания деистической критики откровения заключалась в до сих пор незнакомом для традиции большой теологии, враждебном разуму закреплении формального принципа авторитета. Вес усилий по защите веры сместился полностью к уже и до того считавшемуся важным методу внешнего уверения» (Heinz, 1984, 61).

<sup>47</sup> «De la Verité de la Religion Chrétienne» (фр.) – Прим. пер.

<sup>48</sup> «Les trois vérités» (фр.) – Прим. пер.



Это проявилось и у третьего автора, которому принадлежит особо важное значение в эмансипации апологетики в Новое время – нидерландского гуманиста *Гуго Гроция* (1583–1645), который в первую очередь считается отцом современного естественного права и родоначальником права народов (Niemann, 1984, 167–190; Heinz, 1984, 43–51; Biser, 1975, 26 след.). Он был автором и апологетического труда, а именно опубликованного в 1627 г. сочинения «Об истине христианской религии»<sup>49</sup>, которое во множестве переводов широко распространилось по всей Европе и произвело большое впечатление. Новое и судьбоносное для дальнейшей истории апологетики обстоятельство заключалось в том, что Гроций четко отделил апологетику от догматики, т. е. от содержания христианской веры, ибо защиту содержания веры он считал невозможной. Целью его апологетики, вместо этого, было доказательство божественного источника христианства – если его происхождение будет возведено к Богу, то оно и будет основано на авторитете Бога. Требуемые доказательства Гроций, в соответствии со своим отказом от всякой содержательности, мог видеть исключительно во внешних критериях, о которых говорит Писание. Чтобы обосновать их надежность, он должен был оправдать достоверность Библии как исторического источника. Поэтому Гроций старался опровергнуть возражения, выдвигавшиеся против нее на протяжении всей истории. Целью его аргументации было с несомненностью представить чудеса Иисуса и Его воскресение как основание божественного происхождения христианства. «Иисус доказывается теперь – и здесь, несомненно, есть новая вежа – уже не как “Сын Божий (Filius Dei)”, а только как “Божественный посланник (legatus divinus)”». Мотив Гроция состоял в том, чтобы объединить христианство в общем этическом праксисе без догматических раздоров» (Niemann, 1984, 190). Таким образом, он стоит у истоков строго исторического обоснования христианской апологетики, ядром которой является *аргумент от чуда*.

Такая стратегия аргументации в дальнейшем, начиная с XVIII века, была проблематизирована появившейся библейской критикой. Историко-критическое исследование библейских текстов выявляло в них противоречия и неправильности, систематически подрывая уверенность в том, что мы имеем дело с надежными источниками Божественного откровения. Это укрепляло деистическую точку зрения в стремлении ограничить религию ядром необходимых истин разума и отклонить утверждение о спасительных сверхъестественных откровениях. Готтхольд Эфраим Лессинг объявил, наконец, историческое обоснование религиозных истин принципиально невозможным: «Для высоких требований разума историческая истина, которая всегда может быть введена только в качестве гипотезы, недостаточна. Истинная, т. е. согласная с разумом религия не может быть обоснована в истории, в области случайного» (Vergauwen, 1995, 123).

Богословская апологетика решительно втянулась в эту библейскую критику – например, бенедиктинец Беда Майр в своем четырехтомнике 1787–1789 гг. «Защита естественной, христианской и католической религии» (Niemann, 1984, 271–297; Heinz, 1984, 208 след.). Но при этом она еще не вышла за рамки аргумента от чуда. Таким образом, и на фундаментальную критику Лессингом исторического обоснования христианства через ссылку на Божественное откровение в истории не могло быть дано убедительного ответа.

Говоря вообще, апологетика, как она сформировалась, по крайней мере, в католической теологии к концу XVIII века, не представляла собой чарующей картины. Это впечатление тем более подтверждалось по мере того, как данная форма апологетики закреплялась и воспроизводилась в неосхоластике с середины XIX в. Да, она практически без ограничений доминировала в богословском учебном процессе и пособиях к нему на протяжении примерно 150-ти лет; но при этом она носила характер чисто оборонительный, т. е. старалась лишь отразить поставленные извне, от имени разума неудобные вопросы против религии, христианства и

<sup>49</sup> «De veritate religionis christianae» (лат.) – Прим. пер.

Церкви, не затрудняя себя задачей доказательного прояснения веры и придания ей правдоподобности. Основной причиной такой скудости был свершившийся по итогам позднего Средневековья разрыв между разумом и откровением. Теперь считалось невозможным воспринимать саму веру как разумную и обеспечивать ее более глубокое понимание. Вместо этого должно было обосновываться христианское *притязание* на истину, путем обнаружения Божественного истока христианства и Церкви. Истина веры как таковой совершенно не подлежала обсуждению. Таким образом, это поле было оставлено – без должного осознания того, что произошло – за критически настроенным в отношении религии и христианства рационализмом.

Отсюда вытекали далеко идущие последствия для понимания веры. В контексте такой апологетики вера понималась «в первую очередь как согласие с открытыми Богом и предложенными Церковью истинами» (Schmitz, 1969, 201). Субъективные факторы, сущностно входящие в утверждение веры и в акт веры, оставались полностью затемненными. Правда, «не отрицалось, что вера сама по себе является сложным целым, включающим в себя сознание, волю и благодать. Но для суждения о достоверности веры воля и благодать не рассматривались как конститутивные элементы». Здесь «принимались во внимание почти исключительно объективные и внешние критерии откровения, а доказательство его действительности утверждалось на чудесах и предсказаниях. Все это стали называть “объективной апологетикой”» (Schmitz, 1969, 201). Но то была своего рода половинчатая апологетика, которая полностью оставляла в тени человека как адресата посланничества откровения, человека с его вопросами, опытом, страхами и упованиями. Поэтому неудивительно, что эта апологетика не оставила о себе глубокого впечатления во внетеологических кругах, и даже во внутрицерковном пространстве едва ли могла быть воспринимается как действенная. Отсюда и «разразившийся в XX веке провал апологетики» (Seckler, 1993, 839).

Внутрибогословский контекст апологетики еще раз изменился с конца XVIII века, но без существенного влияния на ее концепцию. После того, как она, начиная с Дюплесси-Морне и Шаррона, эмансипировалась в Новое время, апологетика теперь вновь была включена в систематическое богословие в качестве введения в догматику (Heinz, 1984, 226–268). Произошло это вследствие государственной реорганизации богословского обучения сначала в Австрии (1774), а затем в Баварии (1777). Цель реформы состояла в преодолении схоластически ориентированных методов обучения и замене их богословием, полностью построенном на откровении. Его источником отныне должны были служить не античные философы и главы богословских школ, но Писание и Традиция. Именно в такой связи догматике предпосылались апологетические трактаты; они должны были обосновывать богословскую систему и вводить в нее. При этом внешняя защита веры ни в коем случае не отпадала, и дальше оставаясь важной задачей. Только теперь она была подчинена требованиям систематического строения богословия, становясь, тем самым, фундаментом всей теологии. В пределах догматики она не обслуживала определенные истины веры, но демонстрировала, прежде всего, действительность Божественного откровения, а также то, что Церковь была учреждена как его хранительница и толковательница. В саму стратегию апологетической аргументации не привносилось этим ничего существенно нового.

Однако изменение в постановке задачи постепенно привело к тому, что эта дисциплина стала обозначаться как основное богословие. Наконец, с середины XIX века началось его выделение в качестве самостоятельного предмета. Наряду с апологетикой, в него вошло обоснование теологии как науки, а также ее внутреннего единства и структуры.

Относительно структуры различаются две формы основного богословия (Schmitz, 1969, 199 след.; Wagner H., 1983, 742). Одна из них – «немецкая», распространившаяся преимущественно в университетах Германии. Она охватывает, в основном, религиозно-философское «обоснование религии» (*demonstratio religiosa*), которое занимается такими вопросами, как

познаваемость Бога или подчинение человека Богу; «обоснование христианства» (*demonstratio christiana*), которым показывается осуществление откровения Божья в Иисусе Христе и его достоверность; и «обоснование католицизма» (*demonstratio catholica*), в котором идет речь о доказательствах учреждения Церкви Иисусом Христом и ее тождества с Римско-Католической Церковью. Можно сказать, этот тип структуры ориентируется на тот путь, которым должен идти человек, чтобы добраться до Божественного авторитета, содержащегося в Католической Церкви. В отличие от него «романская», т. е. распространенная в римских учреждениях форма основного богословия содержит лишь *demonstratio christiana* и *demonstratio catholica*. *Demonstratio religiosa* отнесена здесь к философии религии. Вместо нее наличествует богословское учение о началах (*Prinzipienlehre*), т. е. об источниках и принципах богословского познания, которое в Германии обычно понимается как введение в догматику и помещается в соответствующем разделе. Разумеется, различие этих двух структур является идеально-типологическим; в реальном обучении практикуются смешанные формы. Однако, во всяком случае, наличие данных двух форм основного богословия показывает, что уже со времени появления этого предмета его идентичность была и остается спорной. Если за «романской» формой очевидно понимание предмета больше как пролегомен к догматике, то за «немецкой» больше проявляется взгляд на основное богословие как предмет на границе философии с теологией.

Основное богословие и в концептуально расширенной форме изначально было захвачено объективистской конфигурацией апологетики Нового времени. Поэтому в начале XX века оно нуждалось в обновлении, которое могло быть достигнуто лишь при разрыве границ этого объективизма и устранении его недостатков (Geffré, 1969, 420 след.). Субъективные факторы веры и вероубеждения должны были быть теперь приняты во внимание. Главный изъян «объективистской апологетики» и основного богословия состоял в том, что в них суждение о достоверности веры покоилось на одних внешних критериях, тогда как внутренние основания вероубеждения полностью игнорировались; здесь «развивалась *рациональная мотивировка веры* вне связи с *ее живыми мотивами*» (Geffré, 1969, 420). Так произошло отслоение веры от полноты человеческой жизни, причем было полностью упущено из виду то обстоятельство, что подлинная вера есть всегда свободный экзистенциальный акт. Как бы ни было важно рационально мотивированное вероубеждение, вера не может быть к нему редуцирована; она включает в себя все измерения человеческой природы. Обновление основного богословия могло произойти лишь при учете этого.

### III. Прорывы до Второго Ватикана

Разумеется, столь важные для христианской веры субъективные факторы никогда не были подвергнуты окончательному забвению – без них никакое обретение веры, как и успешная передача ее, невозможны. Поэтому эти субъективные предпосылки в долгой традиции христианского богословия периодически начинали рассматриваться снова и снова. То, что они в апологетике Нового времени были в значительной степени вытеснены из поля зрения и забыты, было, вообще говоря, связано с ее уклонением от нормального пути развития, когда богословие отрешилось от живой веры, что отрицательно сказалось на его жизнеспособности. Однако и в эту эпоху производились весьма примечательные и важные попытки восполнить указанный недостаток. Поначалу, правда, они оставались на периферии, сталкиваясь даже с серьезным сопротивлением, так что их влияние могло проявиться лишь в долгосрочной перспективе.

#### 1. Джон Генри Ньюмен

Одну из таких попыток предпринял ставший впоследствии кардиналом Джон Генри Ньюмен (1801–1890) в своем учении о согласии (Fries, 1983; Petri, 1985, 149–152; Kuld, 1989, 125 и далее; Verweyen, 2000a, 294–298). Эту тему Ньюмен разрабатывал еще до своего обращения в католицизм, а увенчал ее трудом, опубликованным в 1870 г.: Эссе в защиту грамматики согласия (An Essay in Aid of a Grammar of Assent) (Newman, 1961). В нем Ньюмен стремился продемонстрировать, что вера не основывается на строгих доказательствах, но предполагает акт согласия, сущностно зависящий от воли и опирающийся на конвергенцию истинностных суждений. При этом он считал, что односторонне рационалистическое понимание мотивации веры или согласия на ее принятие должно быть отвергнуто.

В обоснование своей точки зрения Ньюмен также ссылается на повседневный опыт. При этом он различает два способа мышления: «изначальный процесс выведения» и «процесс исследования вывода». Свой ход мысли Ньюмен подытоживает следующим образом: «Все люди имеют основания, но не все могут их назвать. Два типа деятельности духа мы можем обозначить или как выведение и аргументацию, или как бессознательную и сознательную мысль, или как имплицитный и эксплицитный разум» (Newman, 1964, 193). Вторая из них, т. е. строго логическое доказательство, не играет существенной роли в повседневных взаимоотношениях. Ибо, «если бы это было не так, то вся наша жизнь проходила бы в поисках доказательств; все наше существование было бы одним продолжающимся диспутом; мы не имели бы времени для действия; мы никогда бы не начинали действовать» (Newman, 1964, 303). Вместо этого, по Ньюмену, наше повседневное сознание строится на вероятностных доводах. Последние должны быть избыточными числом и направляться неким общим чувством. Когда это так, они могут удовлетворять «разумному, рациональному доводу», а равно «достаточно прочному убеждению» (Newman, 1961, 229), даже есть речь не идет при этом о принудительном для разума формально-логическом доказательстве.

Ньюмен приводит в пример косвенное доказательство на судебном процессе: «Достоверность рассматривается судьей как то, что следует за сходящимися истинностными суждениями, из которых складывается реальный довод, пусть это только разумное, а не формально-логическое доказательство» (Newman, 1961, 230). Чтобы прийти к таким истинностным суждениям, требуется столь «деликатный, упругий и гибкий инструмент» (Newman, 1961, 190), как способность к логическому мышлению. По Ньюмену, речь здесь идет о «личностном даре, не простой методе или калькуляции» (Newman, 1961, 222). Кроме того, здесь играют роль и субъективные, не поддающиеся обобщению факторы. Сходящиеся истинностные суждения лишены принудительной силы; они могут стуситься в уверенность познающего

субъекта только тогда, когда созвучны тому, что сам этот субъект воспринимает как истинное. Лишь в этом случае процесс выведения приводит к согласию, так что «выведение и согласие – не одно и то же» (Newman, 1961, 116).

Отсюда понятно, почему Ньюмен считает волю предпосылкой веры. Последняя не может быть человеку продемонстрирована; она покоится на его свободной решимости и предполагает соответствующую субъективную предрасположенность. «Одинаково бессмысленно пытаться привести людей к вере посредством доказывания или истязания» (Newman, 1964, 55). Они должны изнутри себя быть открытыми для религиозной вести, для потребности в спасении, которого сами не могут себе доставить. Таким людям присуща особая способность восприятия истины, которую Ньюмен называет «*illative sense*»<sup>50</sup>. Он имеет в виду опять процесс выведения, но состоящий не в цепочке формальных умозаключений, а «в имплицитном делании выводов, надежном инстинкте, способности суждения, основанной на лишь возможных данностях, интеллектуальной добросовестности» (Newman, 1961, 412, прим. 243). Эта способность человека позволяет Богу привести его к вероубеждению и даровать ему необходимую для веры удостоверенность. Если же у человека недостает основополагающей открытости для религиозных измерений жизни и, как следствие, также и воли к вере, этот *illative sense* не может у него развиваться.

Зависимость веры от воли, однако, ни в коем случае не означает ее неразумности. Напротив, по Ньюмену, «вера также является процессом разумения», в котором, впрочем, как и в повседневных взаимоотношениях, «основания многих выводов не могут быть продемонстрированы» (Newman, 1964, 165), ибо это – те внутренние основания, что находятся в самом человеке и часто не подлежат адекватной объективации.

Не умаляя всего вышесказанного, Ньюмен мог придавать известное значение и внешним критериям, поддерживавшимся современной ему «объективистской апологетикой».

«При допущении вероятности, что Провидение может открыть себя человечеству, довод от действительности такого происшествия, в противном случае недостаточный, в силу суждения о нем разума способен сделаться удовлетворительным для приобретения уверенности. Но помимо этой действительности он вовсе не нуждается в том, чтобы быть достаточным. Ведь разум, который только взвешивает доводы, так же как и тот, который только исходит из внешнего опыта, противоречит вере» (Newman, 1964, 149).

Здесь, по крайней мере отчасти, проясняется стремление Ньюмена связать друг с другом субъективные и объективные факторы мотивации веры. Позднее это будет названо *интегральной апологетикой* (Geffré, 1969, 421 след.). И совершенно недвусмысленно Ньюмен придает больший вес субъективным, внутренним основаниям, тогда как «методы понимания посредством религиозного исследования и познания суть лишь нечто внешнее, вспомогательное... они только присовокупляются, но не относятся к сущности... они полезны на своем месте, но не необходимы» (Newman, 1964, 57).

## 2. Морис Блондель

Иную, нежели Ньюмен, отправную точку избрал другой значимый критик «объективистской апологетики» и основного богословия, французский философ Морис Блондель (1861–1949). Его интерес был направлен не на акт вероубеждения непосредственно, а на вопрос об отношении человека к сверхъестественному откровению. Блондель также размышлял над антропологическими предпосылками акта веры, прежде всего с точки зрения проблемы опо-

<sup>50</sup> «Умозакключающее чувство» (англ., от лат. *sensus illativus*) – Прим. пер.

средования богооткровенной вести в контексте модерна. В основе этого лежал опыт глубокого отчуждения современного человека от христианства, приобретенный Блонделем во время учебы в Париже. Здесь ему открылось, что недостаточно указать на возможность откровения Божья, а также на действительность этого события. Ибо тем самым вовсе не обосновывается, что человек вообще должен иметь дело с этим откровением, принимать его как нечто определяющее для своей жизни. Этой проблемой, остававшейся для «объективистской апологетики» белым пятном, и занялся Блондель. К тому времени она уже была различным образом тематизирована во Франции (Schmitz, 1969, 203 след.), поскольку на фоне развития новых наук, таких как психология или социология, уже ощущалась неловкость от того, что теология оставляет без внимания находящиеся внутри самого человека точки соприкосновения с богооткровенной вестью.

Своеобразие Блонделя в том, что он ставит этот вопрос не как теолог или христианский апологет, а как философ – точнее, как философ, имеющий обязательства перед *современной* философией. Он убежден, что своеобразие этой философии содержит в себе решительное препятствие для того, чтобы сделать послание христианского откровения понятным современным людям и приблизить его к ним. Блондель хочет прочно встать на почву этой философии, чтобы отсюда, без дальнейших опосредований, открыть доступ к христианству.

В качестве ключевой философской идеи, а вместе с тем и основания современной мысли Блондель рассматривает идею *имманентности*, а именно – для человека только то является истинным и может быть принято им как таковое, что соответствует ему самому и находится в согласии с его собственной автономной действительностью. Но с этой точки зрения идея сверхъестественного должна казаться прямо возмутительной, ибо оно было бы чем-то таким, что не может раскрыться человеку изнутри его самого, т. е. лежит вне имманентности, в то же время претендуя на значимость для человеческой мысли, воли и деятельности.

Интенция Блонделя клонится к тому, чтобы то и другое вошло в свои полные права – идея имманентного и идея сверхъестественного. Он хочет доказать, что они обе могут быть сохранены в своей специфике, не исключая друг друга; иначе говоря, что современная мысль и вера в откровение совместимы друг с другом. Но для этого необходимо привести доказательства априорной внутренней предрасположенности человека к сверхъестественному откровению; должно быть показано, что человек в своей автономной имманентности предрасположен к сверхъестественному и принципиально для него открыт.

К этой задаче Блондель приступает в работе 1893 г. «Действие» («L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique») (Bouillard, 1963; Schmitz, 1969, 204–210; Flury, 1979, 94–102; Verweyen, 1986a)<sup>51</sup>. Он рассматривает всю взаимосвязь человеческой жизни как свершение поступка. Этот action, в котором человек себя обнаруживает, артикулируется в сознательных определениях воли (*volonté voulue*), преследующих свои особенные, разнообразные цели. В основе – некое изначальное волеизъявление (*volonté voulante*), которое всему этому action человеческой жизни дало первый импульс и всякий раз снова приводит его в движение. Начиная с элементарных чувственных восприятий, продолжая научными и социальными устремлениями и завершая нравственными, метафизическими и религиозными значениями, это движение направляется ко все более обобщающей тотальности. При этом, однако, проявляется постоянная несоразмерность между первичной динамикой и конкретными определе-

<sup>51</sup> Епископ Михаил (Грибановский), преподаватель основного богословия Санкт-Петербургской духовной академии, одновременно с М. Блонделем также обратил внимание на недостаточность метода «новосхоластической» апологетики, обосновывающей истинность христианства исключительно на внешних признаках. В изданных уже после его смерти «Лекциях по введению в круг богословских наук» он пишет, что «истинность той или иной религии определяется истинностью не рациональной, основанной на соображениях рассудка, а истинностью непосредственного нравственного сознания... а внешние признаки только тогда будут убедительны, когда станут основываться на внутренних». Епископ Михаил в итоге сформировал новый принцип или метод основного богословия, который назвал «Субъективным» [См. Грибановский, 1899, 11–13]. – Прим. свящ. Д. Лушников.

ниями воли: изначальное волеизъявление не находит себя полностью ни в одном из конкретных целеполаганий, оно, в конечном счете, не может быть удовлетворено и всеми ими вместе. Правда, снова и снова эту стремящуюся вперед динамику пытаются закрепить в определенных формах и образах жизни, которые человек создает исходя из своих возможностей. Однако все эти попытки подлежат разоблачению как идеологические.

Так анализ, осуществляемый Блонделем, в конце концов приводит к заключению, что потребность, заложенная в изначальном волеизъявлении, не может быть удовлетворена имманентностью «действия». Следует признать, что эта потребность действительно существует, а также то, что ничем внутри природного порядка ее нельзя удовлетворить. «Она насущна, и она неутолима. Это... последний вывод из детерминизма человеческой деятельности» (Blondel, 1965, 319). Но тем самым на чисто философском уровне проявляются контуры сверхъестественного. Философский анализ сам по себе приводит к идее, что динамика человеческого действия могла бы прийти к завершению только в сверхъестественном. Предъявить реальность последнего философия иным образом не могла бы, она выясняется только в этой идее. Ею, во всяком случае, показано, что человеку не хватает себя самого, и в самом человеке обнаруживается след, подразумевающий его отзывчивость к сверхъестественному откровению.

Через несколько лет после публикации «Действия» Блондель подверг в своем «Письме об апологетике» («Lettre sur l'apologétique», 1896) суровой ревизии апологетику того времени. На ее представителей это произвело такое впечатление, будто он хочет полностью отвергнуть традиционную апологетику и заменить своей, построенной на методе имманентности. Поэтому Блондель внутри современной ему теологии был подвергнут массированному отрицанию. Но сам Блондель в полемике вокруг своей позиции всегда подчеркивал, что впечатление, ею вызванное, является неверным. Он ни в коем случае не имел ввиду отбросить «объективистскую апологетику» – он в полной мере признавал ее значимость, но хотел *расширить* ее посредством имманентистской, показывающей способность человека отзываться на откровение. Блондель не хотел оставлять такие события, как чудо, явление Иисуса или возникновение Церкви просто в их объективно-историческом статусе. По его мнению, их значение сохраняется лишь в том случае, когда воспринимающий их субъект соответственным образом предрасположен. Только тогда эти феномены могут служить знамениями Божественных дел. Если же человек, напротив, не подготовлен внутренне к возможности сверхъестественного откровения, то он остается слеп и к знаковости этих событий.

### 3. Пьер Руссло

На эти мысли впоследствии смог опереться французский иезуит Пьер Руссло (1878–1915). В своей статье 1910 года «Глаза веры» («*Les yeux de la foi*») он рассуждал о примирении внешних и внутренних факторов, сущностных для акта веры (Kunz, 1969).

«Руссло понимает веру как изначально возбуждаемое внешней действительностью откровения и воспринимаемое по внутренней благодати личное переживание (*Lebensvollzug*), в котором нет ни однонаправленной линейной последовательности, ни однонаправленной зависимости, но отдельные элементы находятся в напряженном единстве, взаимно испытывая воздействие друг друга. В основе такого понимания веры, интегрирующего отдельные элементы в единое целое, лежит интегративное понимание отношений между разумом и верой, природой и благодатью» (Kunz, 2000, 313).

Вере не предшествует разумное постижение, полученное при помощи критериев, остающихся внешними для нее самой. Правда, внешние знаки Божественного присутствия необходимы для веры, и эти знаки также могут быть восприняты независимо от нее. Но только в свете веры может стать явным, что они находятся в связи с открывающим Себя Богом. Итак, нужны



«глаза веры» для того чтобы эти внешние знаки стали достоверными знаменами Божественного откровения.

Согласно Руссло, познание достоверности предметов веры и вероубеждение образуют внутреннее единство, и их нельзя отделять друг от друга. При этом вероубеждение основывается на внутреннем благодатном просвещении человека. Последнее производится не самим человеком, но Божественной благодатью, которую человек принимает свободно. При свете веры во внешних знаках проявляется то, что вначале сокрыто в них, а именно – их отношение к открывающему Себя Богу. Это способен воспринять разум, хотя сам по себе он не мог бы познать этого. Таким образом, «вера углубляет зрение ума» (Kunz, 2000, 314), и они приходят к согласию.

С такой концепцией интегративных отношений веры и разума (*eines integrativen Verhältnisses von Glaube und Vernunft*) Руссло выступил против представления, в различных вариантах доминировавшего в католической теологии с середины XIX до конца XX века, и защищавшегося такими влиятельными теологами, как Йозеф Клейтген, Амброз Гардейль или Режиаль Гарригу-Лагранж (Schmitz, 1969, 210–212; Eicher, 1977, 151–162; Berger, 1999, 99–107). Согласно этому представлению, следует различать веру, основанную на сверхъестественной благодати, и познание достоверности предметов веры, основанное на естественном разуме. Они находятся, в некотором смысле, на разных «этажах», и чтобы добраться до верхнего, нужно пройти через нижний. Так, согласно этой концепции, благодать (на верхнем «этаже») может оказать свое действие лишь тогда, когда естественный разум (на нижнем «этаже») доказал, что веровать разумно и, более того, необходимо. Но поскольку вера относится к сверхъестественной действительности, а именно к Богу и вечному спасению, то само вероисповедание должно иметь сверхъестественный источник. Следовательно, здесь вера и разум, природа и благодать остаются вне связи друг с другом, они проявляются как два параллельных порядка, один безотносительно другого.

Этот зазор, с богословской точки зрения совершенно неудовлетворительный, Руссло пытается преодолеть посредством своего анализа веры. По его мнению, естественное разумное познание и вероисповедание находятся во взаимосвязи друг с другом, определенным образом держатся друг за друга, так что можно говорить о «взаимном предпочтении»: «Видение знаков ведет меня к означаемой вещи; в этом смысле приоритет принадлежит видению знаков. Но только тогда, когда сама означаемая вещь проясняется и я познаю ее, то есть в свете самой означаемой вещи, знаки начинают восприниматься как знаки и становится возможным их синтез; в этом смысле приоритет принадлежит положительному познанию вещи» (Kunz, 2000, 312). Таким образом, Руссло преодолевает и то возражение, согласно которому познание достоверности предметов веры и вероубеждение образуют замкнутый круг. Он не выводит одно из другого, но разрабатывает их взаимную соотносительность.

Руссло, как и Блондель, столкнулся с мощным противодействием, и поэтому не оказал воздействия на современников. Слишком бескомпромиссно порвал он с нововременной концепцией апологетики. А она так и осталась господствующей до середины XX века – в немецком языковом пространстве, например, представленная фундаментальным трудом боннского специалиста по основному богословию Альберта Ланга (Lang, 1968). Наряду с ней существовали и по-иному акцентированные подходы, в частности, в Германии, представленные Карлом Адамом или Готлибом Зёнгеном, во Франции – Анри де Любаком и другими деятелями движения «Новая теология» (*«Nouvelle Théologie»*) (Flury, 1979, 149–236). Но по-настоящему новое начало католической теологии в широкой перспективе было положено только Вторым Ватиканским Собором.

## 4. Второй Ватиканский Собор и основное богословие

«По крайней мере две установки, данные Собором, оказались определяющими для всякой будущей теологии. В откровении “обращается невидимый Бог ... из преизбыточествующей любви к людям как друзьям ... и сообщается с ними ... , чтобы пригласить их в общение и воспринять в нем”. Соответственно, постоянным долгом Церкви является “исследовать знамения времен и толковать их в свете Евангелия. Так она сможет отвечающим каждому поколению образом давать ответ на вечные вопросы человечества о смысле нынешней и будущей жизни, а также отношениях между ними”» (Verweyen, 2000a, 17; цит. документы собора Dei Verbum, 2 и Gaudium et Spes, 4). То и другое весьма значимо для основного богословия, ибо как изменившееся понимание откровения, так и новый, нелицеприятный взгляд на вызовы герменевтики затрагивают главные вопросы в данной области.

Понимание откровения Собором сопряжено с историей спасения: откровение подразумевает не просто передачу Богом определенных учений, но целостное событие, в котором Бог персональным образом сообщает человеку Себя Самого, чтобы в любви связать Себя с ним. «Ясно, что сама апологетика здесь подверглась глубокой трансформации в герменевтическом направлении» (Eicher, 1977, 487). Когда Собор говорит об откровении, он имеет в виду отношение персональной связи: Бог сообщает Себя Самого человеку, чтобы иметь общение с ним. Речь уже не идет о том, что сначала должно быть формальным образом продемонстрировано Божественное происхождение откровения, но в центр внимания ставится содержание события откровения. Соответственно, Собор усваивает центральное положение Лицу Иисуса Христа, поскольку Он всем Своим бытием и действием есть то неотменимое и непревосходимое Слово, через которое Бог обращается к человеку.

«Иисус Христос, воплотившееся Слово, посланный “как Человек к людям”, “говорит слова Божьи” (Ин 3:34) и совершает дело спасения, которое Отец дал Ему сотворить (ср. Ин 5:36; 17:4). Поэтому Он, видя Которого всякий видит и Отца (ср. Ин 14:9), всем Своим присутствием и явлением, словами и делами, знамениями и чудесами, особенно же Своею смертью и славным воскресением из мертвых и, наконец, ниспосланием Духа Истины завершает откровение во всей полноте и подтверждает его Божественным свидетельством, что означает: с нами Бог, чтобы освободить нас от тьмы греха и смерти и воскресить нас в жизнь вечную» (Dei Verbum, 4).

Таким образом, Собор сознательно совершает отход от традиционной апологетики, которая хотела доказать Божественное посланничество Иисуса некими внешними знамениями, такими как чудеса и пророчества. При этом оставалось без должного внимания, «что знамения, которые обеспечивают признание Иисуса, не могут рассматриваться в отрыве от Него Самого, но сами исходят из того персонального центра излучения, который есть Христос. Прежде чем говорить о знамениях вообще, для начала нужно сказать о *знамени*, том первом и высшем, который все остальные в себе содержит и поддерживает, о Самом Иисусе» (Latourelle, 1984, 607). Итак, по учению Собора, событие спасения, свершившееся в Лице Иисуса, т. е. в целостной связи Его посланничества, Его деяния и Его жребия, есть решающее основание веры и точка отсчета в познании достоверности предметов веры. Особые признаки, такие как чудеса Иисуса, не должны рассматриваться в отрыве от Его Лица в целом, поскольку их функция и значение могут проявиться только тогда, когда они будут поняты как составная часть всей Его личностной действительности.

Конституция Второго Ватиканского Собора об откровении «*Dei Verbum*»<sup>52</sup> справедливо расценивается как «хартия»<sup>53</sup> основного богословия» (Latourelle, 1984, 600), ибо совершенным в ней переходом от специфически нововременной апологетики откровения к герменевтике Лица Иисуса Христа как окончательного слова Божьего, Его неотменимого обязательства и обещания людям были вновь положены основания для работы над основным богословием. Собор «оставил задание основному богословию: интерпретировать событие спасения, представленное словом Божиим, из самоочевидности его истины и дать отчет о его притязании на истину (о его познавательном и истинностном потенциале) посредством интересубъективной рациональности» (Vergauwen, 1995, 150; ср. Eicher, 1977, 543). При этом в своей пастырской конституции «*Gaudium et spes*»<sup>54</sup> Второй Ватикан вполне отчетливо дает понять, как именно должна решаться эта задача герменевтического опосредования. Она ставится прежде всего на почве антропологии, поскольку Собор принимает Христа как ключ к пониманию человеческого бытия: «В самом деле, тайна человека истинно проясняется лишь в тайне воплотившегося Слова ... Христос, последний Адам, в откровении тайны Отца и Его любви полностью являет человека самому человеку и открывает ему его высочайшее призвание» (*Gaudium et Spes*, 22). При этом *Воплощение* слова Божьего наделяется центральным герменевтическим значением – слово, через которое Бог обращается к людям, само принимает человеческий образ, чтобы этим приобрести себе человеческий слух. Как Слово, ставшее плотью, оно показывает человеку подлинную ситуацию его человеческого бытия так же, как и его истинное предназначение. Но это значит, «что то, что Христос открывает людям, их богосыновство, есть новый *образ жизни*, новый *praxis*»<sup>55</sup> (Latourelle, 1984, 605). Поэтому основное богословие не может быть свободным от своей задачи обоснования, к которой так же, как и прежде, относится апологетическое измерение. Оно, напротив, обязано учитывать именно то, что христианская вера должна существенным образом оправдать и доказать себя на практическом уровне.

Основное богословие с послушанием и конструктивностью восприняло указания Второго Ватикана. Важной предпосылкой для этого стало широко распространившееся недовольство его традиционными концепциями, которые воспринимались как неудовлетворительные, поскольку их недейственность уже нельзя было не замечать. Макс Секлер охарактеризовал ситуацию, возникшую в ходе Второго Ватикана, следующим образом:

«В период после Второго Ватиканского Собора ... основное богословие пережило невиданный подъем. Собор подействовал на него освобождающе и возбуждающе; “освобождающе”, впрочем, также в том смысле, что школьные теологические конвенции теперь были упразднены и что понятие основного богословия и всего к нему относящегося стало при этом еще более многозначным. Его название становилось все популярнее, дело – концептуально разнообразнее, общий знаменатель – все неопределеннее. “Новая неразбериха” ... постмодерна распространилась также в основном богословии, она еще сильнее поколебала старые тождества, но и открыла новые перспективы» (Seckler, 2000a, 332 след.).

Прежде чем мы попытаемся очертить современный абрис предмета, нам надлежит бросить взгляд на новые концепции недавнего прошлого и настоящего.

<sup>52</sup> «Божье слово» (лат.) – Прим. пер.

<sup>53</sup> «Charta» зд.: устав, закон. – Прим. пер.

<sup>54</sup> «Радость и надежда» (лат.) – Прим. пер.

<sup>55</sup> Дело (греч.) – Прим. пер.

## **IV. Католическое основное богословие после Второго Ватикана**

Мы ограничимся здесь германоязычным пространством, и этого будет достаточно, чтобы окинуть взглядом необходимый спектр новых подходов в основном богословии, по крайней мере тех, в которых оно понимается и концептуализируется как именно теологическая дисциплина.

Мы сознательно обходим стороной, в частности, распространенную в англосаксонском мире «аналитическую философию религии» (для ознакомления см.: Hick, 1990; Alston, 1991; Plantinga, 2000; Laube, 1999), которая за последние десятилетия коснулась многих вопросов основного богословия. Есть веские сомнения в том, что здесь действительно возможно продвижение основного *богословия*, а не движение в сторону нового тупика. Ибо аналитическая философия религии «отчетливо направляется не просто к рациональному, но к рационалистическому рассмотрению религиозных проблем. Ее манера ставить вопросы не обращена или, во всяком случае, не в первую очередь обращена на феномены религиозной жизни, но погружена в проблемы естественных наук (разработки в области физики, космологии, биологии), теории науки (верификация и фальсификация гипотез, вопросы объяснения и обоснования), социологии (общественная релевантность религиозных убеждений, религиозный плюрализм). Разумеется, все эти проблемы важны. Однако придание абсолютного значения им и связанным с ними методологическим предпочтениям приводит к односторонности восприятия и сужению проблематики. Религиозно-философская мысль этого рода связана с такой постановкой вопроса, при которой эпистемологически нивелируются различия между религиозными жизненными ориентациями и нерелигиозным знанием, а религия оказывается, в лучшем случае, особым видом (предположительного) знания наряду с другими» (Dalferth, 2003b, 96). Но тем самым изначально упускается своеобразие религиозного свершения и настроения, а с ним и самопонимание христианского основания веры (в смысле «веры, ищущей понимания»), т. е. то, благодаря чему оно занимает центральное место в основном богословии.

### **1. Карл Ранер: трансцендентальное основное богословие**

Как Блондель почти пятью десятилетиями ранее, Карл Ранер (1904–1984) в своей книге 1941 г. с программным названием «Слушатель слова» ставит вопрос об отношении человека к сверхъестественному откровению. Ранер также старался исправить ошибки антропологического опосредования в апологетике, или основном богословии. Для этого ему нужно было показать, что в человеке имеется «способность к послушанию» (*potentia oboedientialis*) для свободно приходящего откровения Божия (Werner, 2003, 29–192). Путем, который Ранеру при этом пришлось проложить, была метафизика конечного духа. Во всех своих свершениях из области конечного и ограниченного этот дух стоит в отношении к бесконечному горизонту, непостижимой тайне. Он и постигать конечное как конечное может лишь потому, что сам находится в таком бесконечном горизонте, остающимся априорным условием возможности для всякого акта человеческого познания и воли.

Эта трансцендентально-философская данность показывает, согласно Ранеру, что человек, как конечный дух, способен воспринять сверхъестественное откровение, поскольку он всегда неотъемлемо, априорно стоит в отношении к этому трансцендентальному горизонту. И даже более того, человек обязан безусловно повиноваться такому откровению, если таким образом ему открывается всеобъемлющая тайна. Ибо, если бы он отказался от послушания, это противоречило бы его собственной сущности как конечного духа.

Ранер прилагает усилия к тому, чтобы представить эту данность в порядке строго философской аргументации, т. е. без каких-либо теологических предпосылок. Тем не менее, он признает, что это философское доказательство входит в сферу задач богослова, ибо речь здесь идет о заложенных в субъекте априорных условиях возможности быть слушателем Божественного Откровения. Именно демонстрацию этой трансцендентально- философской данности Ранер представляет в «Слушателе слова» как специальную задачу основного богословия.

Позднее в центр теологии Ранера ставится понятие «сверхъестественного экзистенциала». Вместе с тем меняется и его аргументация в основном богословии (Verweyen, 1986b). Теперь Ранер придерживается мнения, что даже простая предрасположенность человека к принятию откровения от Бога нуждается в сверхъестественном просвещении. Таким образом, ход аргументации в основном богословии подпадает под богословские предпосылки (теологии благодати), как можно видеть в «Основаниях веры» (1976). Теперь Ранер усматривает начало движения к трансцендентному в трансцендентальном опыте всегда действенным, но обязательно – при согласии человека (пусть даже часто неосознанном), «ибо именно в этом акте (трансценденции. – М. К.), и только в нем, переживается то, что истинно есть» (Rahner, 1977, 76). Когда человек осознанно отклоняет это от себя, он вступает в противоречие с самим собой. Наоборот, в сознательном «Да» человек обнаруживает «свою подлинную истину именно за счет того, что невозмутимо выдерживает и принимает эту необъемлемость своей собственной действительности, о которой ему известно» (Rahner, 1977, 53). Так человек может отказаться от уверенности в себе и доверчиво предаться всеобъемлющей тайне.

Ибо «человек, который вообще допустил себя до трансцендентального опыта священной тайны, опытно познает, что эта тайна является не только бесконечно удаленным горизонтом, отрешенной и издалека направляющей судьбой того мира, в котором он существует и которому причастен, а также его сознания, не только тревогой, что заставляет его отступать вглубь убогой территории родины-повседневности, но также защищающей близостью, прощающей интимностью, самой родиной, любовью, которая дает себя в приобщение, тем сокровенным (*das Heimliche*), где можно спастись от тревожности (*Unheimlichkeit*) пустой и незащищенной жизни» (Rahner, 1977, 137).

Тем не менее для Ранера конкретное обращение к миру остается необходимым, поскольку трансцендентальный опыт не происходит в «безвоздушном пространстве», но в категориальной взаимосвязи мира и его истории. Этот пункт стал решающим для дальнейшего оправдания веры в основном богословии.

По Ранеру, переданные от человека человеку изречения веры могут претендовать на вероятность лишь тогда, когда они находятся в согласии с трансцендентальным опытом человека. Это значит, что христианское послание откровения тематизирует и подвергает сознательной рефлексии то, что уже дано в обеспеченном категориальной историчностью трансцендентальном опыте, и находит в нем свое подтверждение. Однако верно и обратное – исторические события, на которые ссылается христианская вера, необходимы как подтверждение трансцендентального опыта. Он побуждает людей, с одной стороны, искать «абсолютного спасителя», а с другой – устанавливает критерий, на основании которого можно судить о том, действительно ли конкретное историческое событие оказывается тем самым чаемым и ожидаемым событием спасения и утверждается разумом как таковое. Отсюда вероубеждение идет «по кругу взаимной обусловленности трансцендентального опыта благодати и исторического восприятия принимаемых на веру событий» (Rahner, 1977, 237).

Основной заботой Ранера была критика забвения субъекта, которое имело место в традиционном основном богословии, и, тем самым, возвращение содержательной стороны веры

в состояние связности с человеческим опытом для выявления ее достоверности. Чтобы этого достигнуть, он должен был пересмотреть заявленное в «Слушателе слова» притязание на чисто философскую аргументацию и положить в основу своей версии основного богословия предпосылки, взятые из христианской веры в откровение. «Трансцендентально- философский вопрос о субъекте, условиях возможности познания и его предметах, таким образом, попадает в смысловую сферу этого фактического откровения о спасении, переживает трансцендентально-богословское углубление» (Reikerstorfer, 2000, 256). Здесь у Ранера основное богословие теряет до сих пор присущий ему сугубо оборонительный характер. Ибо принятием «сверхъестественного экзистенциала» в том смысле, в каком о нем говорит Ранер, утверждается «в некотором роде преизбыток христианства над церковью» (Flury, 1972, 362). Впоследствии Ранер попытается дальше развить эту линию в своей спорной теории об «анонимном христианине» (см., напр., Rahner, 1968; Rahner, 1972; Hilberath, 1995, 147–160).

Трансцендентальный подход к основному богословию также представляет в своих многочисленных публикациях по данной дисциплине *Генрих Фриз* (1911–1998). Основное богословие задается вопросами об основоположениях, под которыми «понимаются предпосылки и условия возможности богословия». Точнее, оно задается «вопросом о вере в собственном смысле и вопросом о ее корреляте – откровении как принципе всякого богословия с его особым содержанием, а также вопросом о его посредстве, то есть о Церкви, поскольку она является носителем и содержит в себе традицию передачи откровения» (Fries, 1985, 13). Центром дискурса основного богословия является при этом трансцендентально-богословский вопрос об откровении. Он имеет ввиду не содержание откровения, а сущность и феномен откровения «для всех религий и специальных теологий» (Fries, 1972, 344). Ведь некое откровение является почвой и истоком для всякой теологии. Но в этом качестве, «в качестве трансцендентально-богословского целого, откровение предполагается отдельными богословскими дисциплинами» (Fries, 1972, 345). Разъяснить это фундаментальное положение – задача основного богословия. При этом оно не предполагает какого-то всеобщего понятия об откровении, но исходит из христианского опыта его. «Здесь имеет силу все то же разграничение между историческим опытом и трансцендентальной априорной рефлексией, которое дано уже в исторически экзистирующем духе: в непредвзятом принятии опыта, никогда не постигаемого адекватно его историческим рефлексом, человек осмысляет априорные условия возможности этого действительного опыта и добивается, наконец, его настоящего понимания» (Fries, 1972, 345). С этой рефлексией над условием возможности откровения соотносится доказательство предрасположенности человека к исторически реальному откровению. Ибо христианская вера «только в том случае возможна, если в человеке, в определенных для него условиях даны возможность христианской веры и ее схема, если человек так составлен, что он может веровать, и именно в смысле христианской веры. Если же этих условий возможности не дано, если их нельзя доказать, то христианская вера в целом и в частности чужда действительному, она есть нечто показное, идеологическое, и серьезно спрашивать о ней нельзя» (Fries, 1985, 14). Фриз приписывает основному богословию особые экуменические возможности и задачи, поскольку его фундаментальные проблемы сегодня стали для всех христианских конфессий центральным запросом и вызовом. Тем самым они сделались для конфессий чем-то объединяющим (Fries, 1973, 224 и далее). К этому Фриз прибавляет и миссионерский характер основного богословия. Так как оно получает свои доказательства не от веры, но «ссылаясь на рациональную, философскую и историческую аргументацию» (Fries, 1972, 347), оно обращено прежде всего к неверующим. Оно, «как наука о встрече откровения и человека, отыскивает последнего в непосредственности его сознания, в его человеческом бытии, в его ситуации и экзистенции, желая ввести его в соприкосновение с откровением» (Fries, 1972, 349).

## 2. Ганс Урс фон Бальтазар: основное богословие как «Созерцательное учение»

В трансцендентальный метод, как его практиковал Ранер, внес значительные поправки швейцарский теолог Ганс Урс фон Бальтазар (1905–1988). Он был убежден:

«Критерием подлинности христианского не способна быть ни религиозная философия, ни экзистенция. В философии человек раскрывает то, что ему может быть известно об основаниях бытия, в экзистенции он проживает то, что может прожить. Христианское уничтожается, если оно позволяет свести себя к трансцендентальной предпосылке самоочевидности в мысли или жизни, знании или действии» (Balthasar, 1966, 33; ср. Verweyen, 2006a, 392–394).

Бальтазар видел в этом неоправданную переоценку субъективных факторов вероубеждения, и перед ним вставал вопрос, «не находится ли все это направление под угрозой тайного, а иногда и явного философизма, где внутренняя мера стремящегося духа, обозначается ли она как “пустота” и “полость”, как “*cor inquietum*”<sup>56</sup>, как “*potentia oboedientialis*”, так или иначе, сделана мерой откровения» (Balthasar, 1988, 142). Но, проблематизируя метод имманентности, Бальтазар не хочет вернуться к экстринзецистскому<sup>57</sup>, опирающемуся на внешние признаки познанию достоверности предметов веры. Ведь и этот метод, «который различает между непрозрачным для верующего содержанием веры и свидетельствующими об истинности этого содержания “признаками”» (Balthasar, 1988, 166 след.), видится ему потерпевшим неудачу. Напротив, речь для него идет о «пути между Сциллой экстринзецизма и Харибдой имманентизма» (Balthasar, 1966, 33). Этот путь Бальтазар видит в богословской эстетике, имея ввиду восприятие образа (Gestalt) Иисуса Христа. Ибо во Христе сияет сокровенная тайна Божья, Его величие, которое проявляется как безусловная любовь, дарующая себя в суверенной свободе.

Поэтому Бальтазар переходит к реабилитации категории прекрасного, одной из классических трансценденталий бытия. Ведь «Бог приходит к нам прежде всего не Учителем (“Истинным”) или действенным “Избавителем” (“Благим”), но СОБОЮ, чтобы явить великолепие Своей вечной триединой любви и осиять нас той “незаинтересованностью”<sup>58</sup>, которая присуща истинной любви, как и красоте» (Balthasar, 1965, 27 след.). Эта красота должна быть воспринята по-новому. В ней являет себя творческая свобода, которая открывает воспринимающему нечто для него удивительное, непредсказуемое. «То, что противостоит нам, потрясает как чудо и потому никогда не постигается переживающим, но *как* чудо овладевает его пониманием: оно есть одновременно пленяющее и освобождающее, недвусмысленно дающее себя как “свобода в явлении” (Шиллер) по внутренней непостижимой необходимости... Такое совпадение невозможности для меня самого с убедительнейшей правдоподобностью для меня есть только в царстве незаинтересованно прекрасного» (Balthasar, 1966, 34 след.). Соответственно, это представляет собой единственный адекватный доступ к откровению Божию, ибо лишь в сиянии его красоты может быть показана его достоверность. В разработке этого подхода видел Бальтазар задачу обновленного основного богословия, которое он концептуализировал как «созер-

<sup>56</sup> «Беспокойное сердце» (Августин. Исповедь I. I. 1). – Прим. пер.

<sup>57</sup> Экстринзецизм (Extrinsicismus) – термин Х. У. фон Бальтазара, означающий богословскую позицию описания и аргументации вероучения только с внешней, формализованной точки зрения. Термин появился на русском языке, по-видимому, впервые с переводом книги Бальтазара «Достойна веры лишь любовь» (1997). – Прим. пер.

<sup>58</sup> Interesselosigkeit – термин взят из эстетики И. Канта, который подчеркивал, что условием суждения о прекрасном является незаинтересованность в объекте созерцания (ср. также в этике). Можно было бы перевести и как «бескорыстие». – Прим. пер.



пательное учение» – «эстетику (в кантовском смысле) как учение о восприятии образа являющего Себя Бога» (Balthasar, 1988, 118).

Христос есть основание всего христианства, а потому восприятие Его образа должно обосновывать и нести на себе всю христианскую веру. Но для этого недостаточны вероятностные суждения. Чтобы функция обоснования была исполнена, требуется очевидность, «и очевидность не субъективная, а объективная». Бальтазар подразумевает под ней такую очевидность, «которая самим феноменом сияет и высветляется, а не такую, которая обосновывается через удовлетворение потребностей субъекта» (Balthasar, 1988, 446). Таким образом, образ откровения должен сам собой подвигать человека к согласию, поскольку он выполняет определенную функцию для него и может послужить достижению человеком его предназначения.

Такая объективная очевидность кажется возможной, когда в образе откровения проявляется нечто само по себе ценное и воспринимается человеком. Однако «субъективное условие возможности восприятия (...) ни при каких обстоятельствах не может вмешиваться в состав объективных доказательств предмета или просто создавать и заменять их» (Balthasar, 1988, 447). Вся достоверность откровения утверждается, по Бальтазару, на том, что оно не подчинено человеческим потребностям и обусловленностям и не зависит от них, но являет себя как то, что само по себе ценно, и ценно в высшей степени. Это чудо, светящее из самого себя, и именно как таковое оно убеждает и побуждает к согласию.

И как таковое само по себе ценное открывает себя единственно Божественная любовь. Она есть то, что в образе Иисуса – Его вочеловечении, смерти на кресте и воскресении из мертвых – оказывается доступно восприятию. Эта любовь есть то, что для человека в высшей степени великолепно, чудесно и непостижимо, чего он не может исследовать, но может лишь позволить этому захватить себя, как захватывает и приводит в восторг великое произведение искусства.

«“Понимание” открывающегося в обоих случаях не есть подведение под искусственные категории знания; ни любовь в свободе своего дара, ни красота в своей беспечности не “aufzuleisten”<sup>59</sup> (Рильке), и тем более “потребностью” субъекта. Редукция к “потребности” была циническим надругательством эгоизма над любовью; лишь в принятии чистого дара со стороны Возлюбленного может любящий обнаружить полноту своей любви» (Balthasar, 1966, 34 след.).

С этим способен согласиться и разум. Он, согласно Бальтазару, не вступает заранее в игру с верой, как введение к ней, но «выполняет подчиненную вере функцию» (Körner, 1987, 144). Только так может он отдать должное откровению, ибо слава открывающей себя Божественной любви понуждает и разум к самоосознанию и исправлению. Требуется «покаяние не только сердца, которое перед лицом этой любви должно признать, что до сих пор не любило», но и «покаяние мысли, которая до того должна заново научиться тому, что такое любовь» (Balthasar, 1966, 40). Только тогда разум сможет раскрыть для себя полноту смысла откровения, так что не существует познания достоверности веры, которое было бы полностью независимым от согласия с откровением. Пожалуй, есть «начальное понимание образа откровения, в котором нельзя отказать естественно-историческому человеку, на которое он постоянно наталкивается и которое требует объяснения». Он может при помощи своего разума познать и проследить контуры и пропорции этого образа. Но такое познание будет «схематичным, начальным, ущербным». Лишь после того как человек совершит акт веры, «он понимает, что это за милость – быть привлеченным Богом, когда наше собственное бессилие преодолевается силой Христа, а с ним и все спроецированные субъективностью предвосхищения мысли и воображения преодолева-

<sup>59</sup> Зд.: «производятся». – Прим. пер.

ются совершенно иной очевидностью, которая происходит из самой вещи» (Balthasar, 1988, 182 след.).

Этим определением отношений между разумом и верой обусловлен профиль основного богословия как «созерцательного учения». Отсюда путь к откровению в основном богословии состоит «не в опосредовании его для нехристианских “пространств понимания”» (Disse, 1994, 152). Напротив, речь идет скорее о том, чтобы подготовить почву к надлежащему восприятию откровения, при котором оно сможет явить само себя. Бальтазар называет здесь четыре задачи, в разработке которых основное богословие способно дать проявиться «объективному качеству» откровения Христа:

1. «Созерцательное проникновение в собственные пропорции, очертания и равнодействующие образа»;
2. «Верификация образа веры в экзистенции», когда проявляются как ее «экзистенциальная мощь», так и «ее собственная жизненность»;
3. «Саморазличение образа от всех остальных мировых религиозных образов», чем показывается присущая ему объективная очевидность;
4. «Доказательство того, что этот образ ускользает от всякого, кто не удерживает его в поле зрения» (Balthasar, 1988, 463).

Главное стремление Бальтазара состоит в защите откровения и веры Христовой от субъективистского приспособления и масштабирования. Против них он подчеркивает «объективизм веры» (Balthasar, 1988, 174). Все человеческие пред- и приданности к откровению он подозревает в желании ограничить его и манипулировать им. Но, естественно, Бальтазар также знает о том, что откровение хочет и должно достигнуть человека, быть им воспринятым. Оно есть не менее чем «удовлетворение... всего философско-мифологического человеческого вопрошания» (Balthasar, 1988, 138). Откровение, таким образом, не есть что-то чуждое человеку, но встречает его в его сердце, в глубине. Но чтобы эта встреча произошла, человек должен себя к откровению приблизить и приспособить – именно так, а не наоборот. «Речь идет... о некоем соответствии между человеческой экзистенцией как целым и образом Христа; не только интеллектуальные, но прежде всего экзистенциальные условия должны быть соблюдены, чтобы образ, отвечающий этой целостной экзистенции, нашел в ней для себя слух» (Balthasar, 1988, 446). В этом смысле Бальтазар соглашается также с «так называемым “методом имманентности” Блонделя» (Balthasar, 1988, 446). Но для него является принципиальным то, что образ откровения независим от предпонимания человека, его ожиданий, потребностей или опыта. «Предпонимание, в сущности, не есть нечто такое, что субъект приносит как вклад в христианское познание, оно само необходимо дано ему в простом, объективном факте, что Бог стал Человеком и тем самым привел Себя в соответствие общечеловеческим формам существования и мысли. Но Свое особенное бытие Он может сообщить в этих всеобщих формах лишь от Себя» (Balthasar, 1988, 447).

### **3. Ойген Бизер: герменевтическое основное богословие**

Исходным пунктом для опубликованного в 1975 г. Ойгеном Бизером «Очерка герменевтического основного богословия» стала продолжающаяся детрадиционализация современного общества. Самоочевидность этого процесса лишила традиции легитимирующей силы. Поэтому Бизер (р. 1918) справедливо признает, что и христианство встало здесь перед новым мощным вызовом. «Вопрос о возможной преемственности в условиях разрыва, связанного с повсеместной утратой традиции, на самом деле является кардинальным вопросом веры в наше время» (Biser, 1975, 12).

Этой ситуации основное богословие ранее не отдавало должного, причем как экстринзектское, строящее свою аргументацию на внешних проявлениях Божественной силы, так

и пользующееся имманентным методом. Слабое место того и другого состоит в том, что оба метода ведут лишь к познанию достоверности предметов веры, но при этом остается незаполненной пропасть, отделяющая человека от самой веры (Fuchs, Kreiner, 1983, 401 след.). «Появляющаяся вместе с верой задача ее защиты от скепсиса и сомнения ставится не ею самой, но той инстанцией, которая сама считается очагом обращенных против нее возражений – разумом». Но это значит, что «к собственным факторам веры подходят и обсуждают их в рациональной перспективе, то есть с той точки зрения, с которой можно подойти к ней, но не с той, с которой следовало бы войти в нее». Уверенность, присущая вере, не может быть выражена таким способом. «Искажение пропорций и подмена смысла явились вредными, но и неизбежными последствиями этого» (Biser, 1975, 25). Тогда как экстринзечи́зм вел только к познанию, опосредованному внешними доказательствами, метод имманентности пытался ввести в игру лишь отдельное, личное вероубеждение, но не сделать веру сообщимой в процессе диалога. «Ни непосредственный, ни опосредованный – вот как может быть описан путь апории» (Biser, 1975, 70). Он мог достигаться в обществе и культуре, на которые наложило свой отпечаток христианство, но после утраты самоочевидности христианской веры в результате разрыва традиции он был утрачен.

То, что из этого вытекает, уже не в состоянии поддерживать прежнее основное богословие. Теперь верно, что «христианство должно здесь и сейчас быть открытым заново, совершенно так, как если бы это был творческий акт настоящего момента, а не наследство, полученное из древнего предания. Ибо действительную помощь людям этого времени может оказать лишь нынешнее, современное» (Biser, 1975, 13). Вера не дает обосновать себя в событии прошлого, которое впоследствии принимается за вероятное. Вера должна быть обоснована собственным настоящим.

Отсюда требуется новая концепция основного богословия как «иду́щего в ногу с духом времени» (Biser, 1975, 18; Fuchs, Kreiner, 1983, 402–404). Его адресатом уже не может оставаться всеобщий человеческий разум, но им должен стать человек в своей конкретной, исторически определенной ситуации жизни и веры. Только так вера может сделаться понятной в современности.

«Здесь поможет лишь некий, если угодно, “коперниканский” переворот. Если от разума и экзистенциального акта не получается прийти к вере, нужно посмотреть, не ведет ли к цели обратный путь. Это равнозначно, с методологической точки зрения, попытке – на первый взгляд кажущейся парадоксальной – отыскать исходную точку обоснования веры в самой вере» (Biser, 1975, 52).

Но это и есть современная вера с ее опытом, и опыт следует насытить пониманием, чтобы к нему можно было приобщиться. В таком смысле «вера должна быть обоснована герменевтически, то есть по образу акта понимания, который сам себя поддерживает. И это значит: ее собственная достоверность должна быть принята как она сама... помимо лежащих в ее основе доказательств» (Biser, 1975, 55). Таким образом, вера находит свое обоснование в текущей, исторически данной жизненной ситуации. Соответствующий опыт позволяет затем передавать себя далее. При этом утверждения в области основного богословия должны «быть не просто озвучиванием абстрактной аргументации; напротив, сообразно ситуации в человеческом мире их адресата им следует проявлять характер приглашения к диалогу, ибо только так они могут убедить его» (Biser, 1975, 52). Следовательно, речь также идет и о том, чтобы найти подходящий язык для передачи опыта, полученного при помощи веры. «Отсеченная от своей укорененности в истории спасения» (Biser, 1975, 62), вера может быть герменевтически обоснована только в речевом событии диалога. В нем устанавливается также и собственная уверенность веры.

С этой герменевтической точки зрения Бизер осмысляет далее и апологетическую задачу основного богословия. «Разработка препятствий, противостоящих вере в форме трудностей и сомнений», оказывается прежде всего работой с языковыми барьерами и поэтому должна посвятить себя «методам, направленным на их преодоление» (Biser, 1975, 56). Если этого недостаточно, если сохраняются скепсис и неприятие веры в откровение, то уже скептик или критик обязан обосновать свой взгляд (ср. Niemann, 1984, 442). И это обоснование будет принято только тогда, когда критические возражения достигнут, по меньшей мере, такой же степени очевидности, как и сама вера.

Таким образом, по сравнению с традиционным основным богословием, бремя доказательства здесь перевернуто – так как вера есть «акт понимания, который сам себя поддерживает», она не нуждается в сторонних обоснованиях. Поэтому и сторонние возражения не могут поколебать ее собственную достоверность. О столь последовательной герменевтической трансформации основного богословия, как та, что была предпринята Бизером, можно сказать следующее: «Обоснование больше не ориентируется на доказательство истины, но понимается как род внутренней удостоверенности» (Meyer zu Schlochtern, 1976, 349).

#### 4. Петер Кнауэр: экуменическое основное богословие

Петер Кнауэр также развивал герменевтическое основное богословие в своем впервые опубликованном в 1978 г. труде «Вера от слышания» – «первом учебнике по основному богословию, в котором богословский прорыв Второго Ватиканского Собора был систематически отрефлексирован как ясно продуманная концепция и дидактически тщательно опосредован» (Verweyen, 2000a, 21). При этом особый акцент был сделан им на экуменической направленности. Кнауэр обосновывал это тем, что разделение христианства противоречит в сознании верующих его обязанности быть понятным для всех. Однако его основное богословие не стало надконфессиональным. Кнауэр не стремился также найти воображаемую «нейтральную» точку зрения по ту сторону различных исповеданий христианской веры. Его интенция заключалась не в том, чтобы «разные языки той же веры заменить одним единственным языком». Напротив, речь шла о том, чтобы «показать, как разные языки веры должны переводиться друг в друга» (Knaue, 1991, 16). Богословское основание и легитимацию для этого Кнауэр видел в утверждении Второго Ватикана, согласно которому между верующими во Христа есть «истинное общение во Святом Духе» (*Lumen gentium*, 15). «Это, кажется, говорит об уже существующем единстве между всеми верующими, которое усилиями к пониманию не может быть превзойдено, но с их помощью должно быть недвусмысленно принято» (Knaue, 1991, 17). Следовательно, в экуменическом основном богословии речь идет о том, чтобы «научиться взаимному переводу христианских теологий». Последние «вообще только в том смысле правильны, в каком они могут быть переведены друг в друга и распознаны как выражение согласия в вере. Только в таком переводе обретается богатство (“полнота кафоличности”) своей собственной веры» (Knaue, 1991, 224 след.).

Это экуменическое устремление вполне органично примыкает к герменевтическому концепту основного богословия. Ибо, будучи таковым, оно не может абстрагироваться от веры, как это произошло в основном богословии традиционного типа, где подход был, по Кнауэру, «в сущности неисторическим» в своем игнорировании того факта, «что мы уже давно в действительной жизни столкнулись с христианской вестью» (Knaue, 1984, 204). Поэтому в герменевтическом основном богословии, согласно Кнауэру – и здесь он акцентирует иначе, чем Бизер, – должна идти речь о понимании оснований возвещаемой в этих обстоятельствах веры.

«Что такое, в сущности, вера? Как относятся друг к другу ее содержание и акт, или что следует для понимания содержания веры из того, что она может быть воспринята как истинная только в таком познании, которое

принесено Святым Духом? Какого рода уверенность присуща вере, и на чем она основана? Что в человеке представляет собой точку соприкосновения с верой? Какие предпосылки доступны только изнутри самой веры, и какие могут быть распознаны также помимо вероубеждения? ... И, наконец, как может вера давать отчет не только перед тем, кто уже верует, но и перед всяким человеком?» (Кнауер, 1991, 16).

Отправной пункт для прояснения всех этих вопросов Кнауэр видит в притязании христианской вести быть «словом Божиим». Это предполагает возможность обращения человека непосредственно Богом и, вместе с тем, сообщества Бога и людей. Но это, кажется, противоречит смыслу понятия «Бог», особенно – примысливаемой к Нему непостижимости. Если, с библейской точки зрения, исходить из сотворенности мира, которую Кнауэр считает философски в строгом смысле доказуемой (ср.: Кнауер, 1991, 43–56), то Бог является предметом одностороннего и безусловного отношения со стороны мира. Но как возможно сообщество человека с Богом при таком *одностороннем* и безусловном отношении мира к Богу? Так само понятие о Боге ставит наибольшее препятствие перед возможностью говорить о «слове Божьем». «Кто ссылается на “слово Божье”, кажется, ссылается на что-то совершенно невозможное. Поэтому разрешение вопроса об откровении требует особого внимания» (Кнауер, 1991, 87).

Особое внимание и уделяется ему в христианском послании. Ибо тринитарное видение Бога, достигнутое в христианской традиции, дает критерий, позволяющий непротиворечиво говорить о пришествии слова Божьего. Реальное отношение Бога к человеку возможно, ибо оно может быть понято как включение человека в предвечно установленное в Боге отношение Отца к Сыну. Осуществляется оно через принятие Святого Духа, Который в Боге связует Отца и Сына взаимно, а затем опосредует и для человека сообщество с Богом. Это реальное отношение Бога к миру для мира самого по себе, однако, недостижимо, напротив, оно «возможно только как “сверхъестественное”, то есть как наше включение в любовь Божию к Богу, Отца к Сыну» (Кнауер, 1991, 195). Итак, сообщество Бога с человеком может быть открыто и даровано только через слово Божье, которое человек способен воспринять лишь в вере. «Вера от слышания», гласит заглавие программного труда Кнауэра по основному богословию, с опорой на апостола Павла (Рим 10:17).

Таким образом, христианская весть способна сама прояснять свое притязание быть Божиим словом. Но этим еще ни в коем случае не доказывается ее истинность и достоверность. Ибо вера способна сделать саму себя истинной и достоверной только в вере, которая означает не что иное, как наполненность Святым Духом. Такая вера сообщает человеку уверенность в том, что он принят Богом в безусловной любви, лишая власти его страх за самого себя – источник всякого бесчеловечия.

Такое понимание веры также позволяет Кнауэру утвердиться в своих экуменических намерениях, осуществляя перевод с языка на язык между христианскими конфессиями. «Для понимания устремлений реформаторской теологии решающим является сознание того, что никакое сотворенное качество не может быть основанием для сообщества с Богом; в то же время, православная теология указывает на то, что сообщество с Богом возможно только во Святом Духе, связующем Лица воедино» (Кнауер, 1991, 17, пр. 1).

Но то, что вера может доказать свою истинность и достоверность лишь в вере же, не дает ей иммунитета против непонимания со стороны разума. Правда, нельзя «веру ни вывести из разумных оснований, ни доказывать с их помощью или даже только делать приемлемой» (Кнауер, 1991, 395), поскольку речь здесь идет о «сверхъестественной» действительности. Тем не менее, разум имеет важное, неотъемлемое значение для веры. Ему надлежит при помощи разумных аргументов преодолеть возражения, выдвигаемые против веры от имени разума. Ибо *«ничто не может быть предметом веры, если противоречит разуму, сохраняющему свою автономию»*. В этом смысле разуму принадлежит даже преимущество перед верой.

Также ради веры, и именно ради нее, нужно следить за тем, чтобы самостоятельность и критическая функция разума были соблюдены» (Knauper, 1991, 396). Разум защищает веру от ее искажения и снижения до суеверия. Истинной вера остается только тогда, когда она сохраняет свободу от суеверия, т. е. от смешения с такими допущениями и содержаниями, которые в принципе являются предметом знания и, следовательно, подлежат суждению разума. Чтобы предохранить себя от подобного губительного смешения, вера нуждается в разуме. Только при его поддержке она может оставаться чистой верой, исполненной Святого Духа.

## **5. Иоганн Баптист Мец: практическое основное богословие**

Основное богословие И. Б. Меца (р. 1928) происходит из 60-х гг. XX века, из критического разворота против трансцендентальной теологии его учителя Карла Ранера и аналогичных богословских концепций, таких как экзистенциальная интерпретация библейского послания у евангелического теолога Рудольфа Бультмана. Общим для этих форм теологии, по Мecu, было то, что в них доминировали «категории интимного, приватного, аполитичного» (Metz, 1969, 100). Они представляли христианское послание в укороченном виде. В них «слово благовестия было понято как чистое слово-обращение, слово персонального самосообщения Бога, но не как слово общественно-значимого обетования» (Metz, 1969, 101). Религиозный субъект изолировался от общественно-политической действительности, к которой он, при этом, неотъемлемо принадлежал, и фокусировался всецело на своем спасении. Так, Ранеру Мец ставит в упрек следующее:

«Выработанное в трансцендентальной теологии субъекта понятие об опыте не имеет структуры исторического опыта. Оно погружает общественные противоречия и антагонизмы, которые исторический опыт болезненно проживает и в которых конституирует себя исторический субъект, в беспредметность некоего заранее известного “трансцендентального опыта”, в котором эти противоречия уже примирены недialeктическим способом. Трансцендентальная теология субъекта поэтому работает как сверхлегитимация религиозного субъекта перед лицом исторического страдания человечества» (Metz, 1992a, 78).

Отсюда Мец усматривает как основную герменевтическую проблему в богословии отношение «между веропониманием и социальной практикой», подразумевая под этим «раскрытие социального потенциала веры» (Metz, 1969, 104). В ходе работы над своей версией основного богословия Мец снова и снова заостряет внимание на его социокультурном окружении. Он, в особенности, считает отличительной чертой последнего объяснение мира в логике эволюции – объяснение, укорененное в Просвещении и западно-буржуазной цивилизации, но также определяющее собой историческую диалектику марксистского материализма.

Это «понимание действительности, которое руководит научно-техническим овладением природой и предоставляет резервы для культа целесообразности, характеризуется понятием времени как пустого, эволюционно растущего в бесконечность континуума, в котором все беспощадно заключено. Оно исключает любое субстанциальное чаяние (*treibt jede substantielle Erwartung aus*) и производит род фатализма, разъедающего душу современного человека» (Metz, 1992a, 166).

В данной эволюционистской перспективе религия объясняется и классифицируется при помощи метатеории с точки зрения логики развития, так что ее специфическая действительность и динамика больше не принимаются во внимание.

Основное богословие, исходящее из адекватного представления этой ситуации, должно по сути принять апологетическое направление. Оно должно защищать и оправдывать христианство в его аутентичности, работая над его метатеоретическим осмыслением (*metatheoretischen Einordnung*) и сравнивая с другими верами. При этом оно не должно – «в отличие от времен метафизики, т. е. времен, когда общество само себя определяло посредством религиозной конечной цели» (Metz, 1992a, 21 след.) – перенимать доминирующие сегодня теоретические подходы. Ибо в логике эволюционизма «Бог – как Бог живых и мертвых, Бог, не оставляющий в покое даже прошлое, даже мертвецов – совершенно невыносим. Она есть, в намного большей степени, чем любой выраженный атеизм, который в своем отрицании все еще захвачен отрицаемым, настоящее безапостольное безбожие» (Metz, 1992a, 169).

Но при этом основное богословие ни в коем случае не направлено только «вовне», а обязательно также «внутри», во внутреннее пространство самого христианства. Ибо лишь здесь оно может обеспечить себе основания для выполнения своей апологетической задачи – оно должно, «чтобы не подвергаться риску спекулятивного регресса в бесконечность, обратиться на субъекта и его практику; должно и само себя понять как практически-обосновывающую дисциплину – *практическое* основное богословие» (Metz, 1992a, 24). Речь идет о такой практике, в которой значение христианской веры проявляется и доказывает свою действенность. Но с этим, по Метцу, в буржуазном христианстве дело обстоит не лучшим образом. Более того, «исторический кризис христианства, в сущности, есть не кризис его благовестия и содержания веры, но кризис его субъектов и институций, которые слишком удалились от необходимо присущего этому содержанию практического смысла» (Metz, 1992a, 165).

Испытательное поле для такого рода основного богословия лежит «вне предзаданных богословских систем» (Metz, 1992a, 27). Но именно так оно оказывается «исследованием оснований богословия» (Metz, 1992a, 23). Вопрос в нем ставится об идентичности христианства, и не внеисторической, заранее твердо поставленной идентичности, а об оспариваемой в постоянной борьбе, всякий раз устанавливающей и испытующей себя в противоречивых, болезненных опытах и сражениях конкретно-исторической жизни. Метц пытается прояснить это при помощи известной сказки о беге наперегонки между зайцем и ежом, которую он читает «против шерсти», принимая сторону зайца. Возможность, которой обладает заяц, есть «возможность вхождения в поле истории, которое пересекается только в беге, в состязании, в полете (и, как всегда, именно тексты Павловой традиции призывают христиан к историко-эсхатологической жизни). Эта возможность означает, вместе с тем, для зайца попытку критически разоблачить идеалистическое обеспечение поставленной под угрозу идентичности христианства, отвлеченное от идентифицирующей силы практики (бега), – так сказать, богословскую уловку ежа, который обеспечивает себе идентичность, или победу, без опыта бега (т. е. без опыта опасности и риска неудачи)» (Metz, 1992a, 159).

Поэтому основное богословие должно постоянно давать себя перебивать и смущать актуальной христианской практикой веры. Мера, которой должна испытываться сама эта практика, есть *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*<sup>60</sup>. Метц смотрит поэтому на «рассказ» и «вспоминание» как на «когнитивное соответствие» христианской практике (Metz, 1992a, 158). Таким образом, история Иисуса становится снова и снова современной – как камень преткновения и призыв к преемственности. Одновременно христианская практика предохраняется ею от того, чтобы производить себя из господствующей общественной тотальности или поступать на службу к ней. Более того, *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* оказывается опасным воспоминанием, поскольку обращает взор на заброшенных, на удел стесненных, страждущих и угнетенных.

<sup>60</sup> Память страстей, смерти и воскресения Иисуса Христа (лат.). – Прим. пер.

Практическое основное богословие – подразумевается практика, которая ориентируется на следование за Иисусом – стремится «в нарративном и аргументативном образе свободного воспоминания, как определенном образе надежды, отвечать на обстоятельства нового времени» (Metz, 1992a, 191). Оно позволяет охарактеризовать себя, в разграничении с трансцендентальным богословием субъекта, как богословие субъекта, ориентированное на следование Христу. При этом оно предоставляет «опцию для возможности солидарного субъектного существования всех людей», понимая себя как отчет о «*солидарном уповании на Бога Иисуса как Бога живых и мертвых, Который всех призывает к субъектности пред лицом Своим*» (Metz, 1992a, 84, 86). Такое основное богословие должно быть – или становиться снова и снова – восприимчивым к страданиям и вопросам теодицеи, в том числе предъявляя иски к Богу и за еще невыполненные обетования. Но именно так оно противостоит логике эволюционной мысли, подчиняющей все пустому, эволюционно растущему в бесконечность континууму времени, для которой, «в конечном итоге, все равносильно смерти» (Metz, 1992a, 169). Напротив, Бог есть, «по-библейски, не другой момент времени, но его конец, ограничение, разрыв – и потому его возможность» (Metz, 1992a, 169). Только в подобном горизонте ограниченного, заключенного в установленный срок времени возникает надежда на нечто окончательное – избавление и спасение, оправдание и примирение, возвращение к самому себе, то есть нечто такое, чего нельзя превзойти продолжающемуся в бесконечность, до самого погружения в забвение, течению времени. Поэтому и «речь о “последнем” и “окончательном” слове обетования Божья человечеству в Иисусе Христе... сама есть некое высказывание о времени. Она делает необходимой логику ограниченного времени», которое, как таковое, остается необгоняемым и обладает «повествовательной-памятной глубинной структурой» (Metz, 1997, 162). Именно это и является необходимым условием Церкви как повествовательного-памятного сообщества, а также практики христианской веры, насколько то и другое имеет свою центральную точку отсчета в *memoria Jesu Christi*<sup>61</sup>.

## 6. Гельмут Пойкерт: основное богословие теории действия

В своем «Анализе оснований и статуса богословского теоретического образования» Гельмут Пойкерт (р. 1934) подхватывает тезис своего учителя Меца об анамнетической<sup>62</sup> структуре христианской веры и теологии, когда задается вопросом: возможно ли вообще рискованное и освобождающее воспоминание, когда отношение к собственной истории – как показывает на парадигматическом уровне психоанализ – может обезображиваться искаженной памятью и структурами нарушенной коммуникации? Чтобы преодолеть подозрение, Пойкерт обращается к богословской теории коммуникации, способной отследить подобные искажения и помехи. Она должна помочь прояснить, «обладают ли богословские высказывания и речевые коммуникативные практики, вырастающие из христианской традиции, обновляющей и критической силой для того, чтобы прорвать, разоблачить несправедливость и насилие в интерактивных взаимоотношениях (то, что по-библейски называется “миром”), исправляя и врачую их как языковые действия» (Peukert, 1978, 70). При этом Пойкерт имеет в виду научно-теоретическое обоснование практического основного богословия, еще отсутствовавшее у Меца. Сам он понимает это предприятие как «основное богословие», которому приписывает две задачи. Это, «с одной стороны, научная теория богословия, раскрывающая диапазон предметов и проясняющая возможность его теоретического постижения. С другой стороны, это основное богословие в том смысле, что в нем вырабатываются основные богословские утверждения, кото-

<sup>61</sup> Память Иисуса Христа (лат.). – Прим. пер.

<sup>62</sup> Т. е. связанный с воспоминанием (греч. *anamnesis*). – Прим. пер.



рые должны развиваться в теологии в целом и выполняют герменевтическую функцию для целого» (Peukert, 1978, 18).

Пойкерт начинает с реконструкции научно-теоретической дискуссии XX века, в начале которой стоит обсуждение возможности теологии как науки у раннего Витгенштейна и в Венском кружке. В ходе этих научно-теоретических дебатов как основа научной рациональности все больше и больше выкристаллизовывалось коммуникативное действие, так что теоретические вопросы науки в конечном счете сводились к теории коммуникативного действия. Пойкерт видит в ней

... «пределный намеченный идеал ..., достижимый в рамках Нового времени. Это основанное на коммуникативной практике предвосхищение человека, который в противопоставленности природе и во все далее заходящей рефлексии относительно своего положения и своих возможностей постигает, что сам он в своем свободном историческом движении постоянно создает горизонт, в пределах которого должны быть решены все вопросы ... Свобода в универсальной, исторически понимаемой солидарности, кажется, очерчивает предельную границу мыслимого» (Peukert, 1978, 300).

Теория коммуникативного действия должна, таким образом, вырабатывать нормативный фундамент для практической деятельности, а также для науки.

Однако, согласно Пойкерту, в центр этой теории, как только она приступает к вопросу об устройстве единого солидарного человечества, прорывается апория. Ибо единое солидарное человечество должно было бы включать в себя всех людей, равно как и тех, в частности, кто стал жертвой истории. Здесь требуется *анамнетическая солидарность*, которая появляется только как парадокс. Так, в теории коммуникативного действия, разработанной Юргеном Хабермасом, эта апория остается без ответа. Пойкерт выдвигает в ее отношении два тезиса:

«Я хочу сказать, *во-первых*, что в иудео-христианской традиции речь идет о такой действительности, которая переживается в опыте оснований и границ коммуникативного действия, и о таком роде коммуникативного действия, которое возможно ввиду этого опыта. *Во-вторых*, я хочу сказать, что основное богословие должно и может развиваться как *теория* этого коммуникативного действия, анамнетически-солидарного в отношении к уменшим, а также в нем переживающейся и раскрывающейся *действительности*» (Peukert, 1978, 316).

Коммуникативное взаимодействие с невинными жертвами истории возможно в той мере, в какой оно утверждает действительность, которая может спасти других даже в смерти. Данная действительность, которая поэтому «(должна) быть названа “Бог”», в то же время будет определяться как действительность, «которая через это спасение других делает возможной нашу собственную временную, направленную к смерти экзистенцию» (Peukert, 1978, 342). Такое утверждение действительности Божьей остается, следовательно, связанным с практикой всеобъемлюще- (и потому также анамнетически-) солидарного коммуникативного действия, оно есть импликация этой практики и немыслимо без нее. Это практическое утверждение действительности должно освобождать – и освобождает – человека снова и снова для такой практики, через которую он сам может приходить к действительности Божьей. Отсюда раскрывается понимание Лица Иисусова и, тем самым, возникает доступ к христологии. «Через практически поставленное в Его экзистенции утверждение действительности Божьей для других Он вызвал и открыл каждому возможность утверждать Бога также и для себя как спасительно действующего в смерти» (Peukert, 1978, 345).

Основному богословию на основе теории коммуникативного действия удастся определить и прояснить предметную область теологии, а также обосновать центральные богословские утверждения. Оно ссылается на опыт действительности, раскрывающийся в практике следова-

ния за Иисусом. «Богословие есть именно богословие этого действия; и теория этого действия будет, если она причастна данному опыту, богословием» (Peukert, 1978, 346).

Вслед за Гельмутом Пойкертом Эдмунд Аренс (р. 1953) занимается разработкой концепции «богословской теории действия, функционирующей в области основного богословия и задействуемой в качестве рефлексии христианской церковной практики в контексте наук, общества и целого мира» (Arens, 1992, 163). Нормативным для этой теории является воспоминание об Иисусе Христе и коммуникативной практике как Его Самого, так и первохристианской общины. Как и Пойкерт, Аренс видит центром такой «христопрактики» универсальную солидарность, не только направленную на весь мир, но и включающую в себя мертвых. Эта всеобъемлющая солидарная христианская практика основывается «на пристрастности (Parteilichkeit) Бога, на Лице и деле Иисуса Христа, на Его воскресении, на солидарном приобщении хлебу и вину Его Плоти, на общинности Его Церкви, на чаянии воскресения мертвых и возвращения Христа» (Arens, 1992, 174). В такой христопрактике (Christopraxis) проявляется истина христианского послания и христианской веры, почему и следует стремиться к разъяснению вопросов основного богословия на почве богословской теории действия. Этот подход принесет плоды также с точки зрения теории религии и теологии религии в рассмотрении различных религиозных, философских и богословских подходов, что позволяет Аренсу утверждать: «В коммуникативно-религиозной практике постоянно высказываются определенные смысловые содержания, которым не только присуща вдохновляющая и мотивационно стимулирующая риторическая сила, но которые, более того, открывают и называют действительность, дающую озвучить неотменимые для человеческой жизни и общежития семантические измерения, а именно, относящиеся к воспоминанию и обетованию. Это, во-первых, память о бывшем угнетении народов и классов, обретенной идентичности и перенесенной несправедливости, во-вторых, обетование освобождения от политических, социальных и психических рабства и смерти» (Arens, 2007, 216).

## **7. Фрэнсис Шюсслер-Фиренца<sup>63</sup>: основное богословие критики фундаментализма**

Отправную точку опубликованной в США в 1984 г. концепции Фрэнсиса Шюсслер-Фиренцы (немецкий перевод сокращенный) составляют философское понятие о фундаментализме и критическое размежевание с ним в современной философии. Шюсслер-Фиренца (р. 1941) распознает в господствующих вариантах основного богословия очевидные параллели с таким фундаментализмом. Ибо «как трансцендентальные, так и исторические его варианты ищут фундамент для целостной истины христианства, будь то в исторической фактологии или человеческой субъективности» (Schüssler-Fiorenza, 1992, 269). Против возможности существования непоколебимого, совершенно надежного основания – которое, в первую очередь, предполагает метафора фундамента – выдвигается философская критика фундаментализма. «Фундаментализм подразумевает определенные основные истины, которые или сами себя обосновывают (т. е. не могут быть доказаны ничем другим), или описываются как бесспорные» (Schüssler-Fiorenza, 1992, 268). Итак, речь идет о предъявлении окончательной оправданности чего-то, о последнем основании. Философская критика фундаментализма, на которую ссылается Шюсслер-Фиренца, рассматривает это стремление как безуспешное, указывая на то, что все высказывания, включая чисто протокольные предложения эмпирических наблюде-

---

<sup>63</sup> В немногочисленных русских отсылках – Шюсслер-Фиоренца, что фонетически менее точно. Эти отсылки, впрочем, относятся не к Фрэнсису Шюсслер-Фиренце, а к его жене Элизабет – видной представительнице современной католической «феминистской теологии», которая ввела в обиход понятие «кириархат» (точнее, *kyriarchy*). Оба супруга преподают теологию в Гарварде. – Прим. пер.

ний<sup>64</sup>, всегда стоят в определенном контексте и, тем самым, условны. Отсюда возникает убеждение, «что дисциплина не потому бывает рациональной, что имеет фундамент, но потому что является самокорректирующей системой, которая подвергает проверке все притязания и соответствующие теоретические предпосылки – пусть и не все одновременно» (Schüssler-Fiorenza, 1992, 270).

Критика фундаментализма видится Шюсслер-Фиренце неотразимым вызовом по отношению к основному богословию. Ибо, «не существует внешней инстанции, будь то история или человеческий опыт, которая была бы независимой от культурных традиций и социальной интерпретации, составляя независимый фундамент для веры и теологии» (Schüssler-Fiorenza, 1992, 273). Также ссылка на трансцендентальный опыт (например, у Ранера) должна быть, с этой точки зрения, поставлена под сомнение, поскольку и трансцендентальная инстанция остается, в сущности, «достижимой только внутри неких культурных и интерпретативных рамок» (Schüssler-Fiorenza, 1992, 273).

Таким образом, основное богословие встает перед вопросом – должно ли оно предъявлять исторические или трансцендентальные основания христианства в качестве критически важных, тем самым навлекая на себя упрек в фундаментализме? Или его обоснование может быть концептуализировано иначе, а именно тем, что оно «в состоянии начать с различных религиозных, культурных и общественных традиций, так как пересекается с различными современными интерпретациями человеческого опыта» (Schüssler-Fiorenza, 1992, 273)? Шюсслер-Фиренца хочет доказать, насколько это возможно – не впадая при этом в радикальный контекстуализм, – что все утверждения имеют значение и могут претендовать на действительность только в определенном контексте.

Главную задачу основного богословия Шюсслер-Фиренца видит в том, чтобы «раскрыть значение и истину своей религиозной традиции» (Schüssler-Fiorenza, 1992, 288). Герменевтический процесс интерпретации христианской веры и ее практики, таким образом, ни в коей мере не освобождаются от вопроса об истине и, следовательно, от притязания на выходящую за пределы контекста действительность. Более того, остается верным, что «интерпретировать значение религиозного высказывания – значит также разрабатывать его истинность» (Schüssler-Fiorenza, 1992, 275). Без возврата к фундаментализму этого можно достичь, по Шюсслер-Фиренце, через установление «рефлексивного равновесия» различных элементов. Все они связаны друг с другом, но ни один из них не составляет неизменного фундамента для других. Это равновесие рефлексивно, поскольку элементы находятся в постоянной взаимосвязи, в которой они могут изменяться и подвергаться пересмотру.

При этом речь идет, прежде всего, о трех элементах. Первый – *герменевтическая реконструкция* христианской веры и ее практики. Цель этого процесса интерпретации состоит в том, чтобы представить идентичность христианства с учетом его многообразных проявлений, а также обосновать его релевантность для интеллекта и оправданность его притязаний на истину. Второй элемент – *ретродуктивные*<sup>65</sup> способы *легитимации* (в отличие от дедуктивных и индуктивных умозаключений). Речь идет о суждениях ума (*Klugheitsurteile*) и практических выводах, раскрывающих жизне-ориентированную силу герменевтически реконструированной христианской традиции с точки зрения современного опыта и реальной жизни. Третий элемент – *теории заднего плана*, которые отвечают за личный опыт, восприятие и интерпретацию религиозных традиций. «Когда ... происходит конфронтация между религиозными убеждениями и современным опытом, следует ставить под сомнение не только это убеждение или этот опыт, но, по возможности, также имеющиеся фоновые теории» (Schüssler-Fiorenza, 1992, 302).

<sup>64</sup> «Протокольные предложения» – пропозиции, составленные таким образом, чтобы содержать в себе свидетельства чистого опыта. Согласно представителям Второго (или Логического) позитивизма, пользовавшимся этим термином, на «протокольных предложениях» может быть построена эмпирическая наука, свободная от обвинений в догматизме. – Прим. пер.

<sup>65</sup> От лат. *retro* (назад) и *duco* (вести), т. е. обращенные в прошлое. – Прим. пер.

Создание рефлексивного равновесия между тремя этими элементами представляет собой принципиально незавершенный процесс. Основное богословие, ставящее перед собой такую задачу, тем самым подвергается постоянным перепроверкам и ревизиям в самых своих основаниях. Но так оно и отводит от себя подозрение в фундаментализме.

## 8. Ганс Вальденфельс: контекстуальное основное богословие

Ганс Вальденфельс (р. 1931) также фокусирует внимание на контекстуальности христианской веры и богословия, о чем он программно заявляет уже в заглавии своей работы по основному богословию, увидевшей свет в 1985 г.<sup>66</sup> В отличие от Шюслер-Фиренцы, Вальденфельс ориентируется не столько на проблемы теории аргументации и философской критики фундаментализма, сколько на изменившееся положение христианства в эпоху Модерна.

Вальденфельс различает несколько аспектов контекстуальности веры и богословия. Во-первых, это вновь пробудившееся осознание, что благовестие веры и ее рефлексия всегда совершаются в конкретных местах и в определенное время, которые и обуславливают их. Это осознание первоначально развилось в Церквах и теологиях так называемого третьего мира и прозвучало как вызов для христианства северных стран, которое должно было заново осознать свою собственную контекстуальность (*Kontextualität*). Во-вторых, положение христианства как религии наряду с другими религиями во все более глобализирующемся мире. Оно утрачивает то господствующее положение, которое имело долгое время, по крайней мере в Европе, и должно научиться существовать в мультирелигиозном контексте. Отсюда, в-третьих, происходит «разрушение воображаемого мысленного горизонта, который мы, выводя его из симбиоза греческой мысли с иудео-христианским опытом, веками постулировали как общезначимый для всего мира» (Waldenfels, 2000, 19). И здесь христианство видит себя вынужденным жить в контексте Чужого или Иного, способного стать для него запросом о его собственной идентичности, поводом заново осознать ее или по-новому определить. «Если не все вводит в заблуждение, то картезианское отступление к собственному Я оказывается радикально ошибочным путем» (Waldenfels, 2000, 19).

Но, как и у Шюслер-Фиренцы, у Вальденфельса речь не идет о радикальном контекстуализме. Напротив, для него остается ведущим «правило: чтобы говорить о контексте, нужно сначала сказать о тексте. При этом контекст не производит текста, и текст не подчиняет контекста, даже если контексты определяются новыми текстами» (Waldenfels, 2000, 20). Текст и контекст невыводимы друг из друга, оба они обладают определенной независимостью. Это проявляется также в том, что богословие одновременно может иметь самые разные контексты (и, как правило, имеет). Таким образом, внимание к контексту не должно заслонять собою текст; напротив, ему должно быть приписано первенство в той мере, в какой контекст может быть контекстом лишь в отношении к некоторому тексту. Применительно к христианству это значит, что «“текст”, которым руководствуются иудеи или христиане, исторически дан нам Богом, Который Сам говорит в историях людей; как христиане, мы должны добавить: историях о Боге, ставшем Человеком» (Waldenfels, 2000, 25).

Задача богословия, в особенности основного, состоит в том, чтобы освоиться в сегодняшнем контексте, в котором должен быть понят этот текст, ибо только так текст может быть переведен из своего первоначального контекста в актуальный, и, тем самым, снова появиться в языке. Часто это требует от основного богословия междисциплинарной работы, чтобы оно действительно смогло воспринять и удовлетворить различные контексты в их своеобразии. Только тогда, когда это сделано, текст может «войти» в вас и стать значимым.

---

<sup>66</sup> Сочинение Ганса Вальденфельса «*Kontextuelle Fundamentaltheologie*» не так давно было переведено на английский язык [См. Waldenfels, 2018]. – Прим. свящ. Д. Лушников.

Эти попытки контекстуализации вовсе не представляют собой релятивизации текста и поползновения в релятивизм. Напротив, Вальденфельс подчеркивает, что христианство содержит в себе универсальное притязание на истину, которое не может быть сведено к определенному контексту. Поэтому «необходимое стремление к все новой контекстуализации христианской вести» должно вести «одновременно к постоянному стремлению сохранить христианскую идентичность» (Waldenfels, 2000, 24). Обретение значения в новых контекстах может быть удачным лишь на основе новой борьбы за собственную идентичность, чтобы утвердить себя в них, поскольку христианская идентичность не раскрывается просто так ни в одном контексте. Но, как требующая постоянной контекстуализации, она есть исторически преобразующаяся идентичность. Это должно учитывать и основное богословие. «Как сознающая свою историчность фундаментальная наука, основное богословие должно сегодня быть контекстуальным основным богословием» (Waldenfels, 2000, 101).

Чтобы обеспечить это, требуется в значительном объеме совместное междисциплинарное взаимодействие с другими науками. Основное богословие, по Вальденфельсу, является богословием на пороге.

Оно «находится одновременно вовне и внутри ... с одной стороны, делает своим то, что люди вовне знают и видят – в философии, в исторических и общественных науках, – что они думают о Боге, Иисусе из Назарета и Церкви, но также о самих себе, о мире и обществе, в котором живут. С другой стороны, оно приходит со знанием извне как приглашение всем ближним и дальним. Но весь смысл христианского богословия заключается в том, чтобы показать дверь, о которой мы говорим образно, как *дверь* к реальному спасению человека» (Waldenfels, 2000, 98).

## **9. Руководство по основному богословию: интринзецистское<sup>67</sup> основное богословие**

В предисловии ко впервые опубликованному в 1985–1988 гг. четырехтомному «Руководству по основному богословию» редакторы констатировали интенсивный подъем этой дисциплины, который они связывали с кризисом христианства в эпоху Модерна и вытекающей из этого кризиса потребностью в углубленной рефлексии над его основаниями<sup>68</sup>. Вместе с тем, этот подъем виделся ими в сочетании с симптомами кризиса, в особенности кризиса идентичности предмета. Последний был вызван очевидной неудачей традиционной апологетики и основного богословия в их экстринзецистской направленности, то есть ориентации на внешние критерии достоверности предметов веры. Ее преодоление привело к плюрализму перспектив основного богословия, в котором все меньше опознавалась единая предметная структура. Таким образом, кризис идентичности основного богословия в попытках создать новые концепции не преодолевался, но лишь углублялся.

На этом фоне редакторы «Руководства» поставили перед собой задачу «наметить формальную архитектуру предмета, уже не как функции индивидуального апологетического проекта, но как создания условий для него путем разметки поля и упорядочения соответствующего

---

<sup>67</sup> Интринзецизм – противоположность экстринзецизму. – Прим. пер.

<sup>68</sup> В написании данного руководства приняло участие около сорока специалистов, при этом оно не стало только лишь собранием несовместимых научных статей, чье единство было обеспечено переплетчиком. Выход в свет данного сочинения – это результат кропотливой совместной работы, подчиненной разработке единой новой концепции основного богословия, но выполненной с сохранением принципа открытости для аргументационных ходов отдельных авторов. При этом, несмотря на то, что каждый из четырех трактатов имеет соответствующую ему собственную тематическую самостоятельность и законченность, все они вместе одновременно являются составной частью единого фундаментального подхода и находятся в объединяющей друг друга логической последовательности [Seckler, 2000d]. – Прим. свящ. Д. Лушникова.

материала» (Handbuch, 2000, VI след.). Речь идет не о законченной системе, которая, в свою очередь, способна осветить лишь определенную перспективу, но о некоторого рода рамочной концепции, о разметке поля для основного богословия. В ней должно проясниться самопонимание предмета и должны быть тщательно отрефлексированы вытекающие из нее методологические последствия, а также содержательно раскрыты во всей своей широте задачи и способы постановки вопроса в современном основном богословии. В связи с этой концепцией было решено создавать «Руководство» в командной работе – не только с участием специалистов по основному богословию, но и на уровне междисциплинарного и межконфессионального взаимодействия. Таким образом, открытость и процессуальность (незавершенность) дискурса основного богословия, опознаваемые с формальной точки зрения, должны были также получить практическое осуществление.

Авторам «Руководства» центральной задачей основного богословия видится ответственность веры. Задача эта может быть понята двояко. С одной стороны, речь идет о понятийном восприятии оснований христианской веры, а также теологии как науки о вере и рефлексирующем проникновении в них. С другой стороны, особой, но не отдельной, является апологетическая задача – то, что показано как основание христианства, представить достоверным и разумным перед лицом «извне» приходящих возражений или неверующего разума. Определяющей для решения этой двойной задачи является «недвусмысленно герменевтическая ориентация. Она зиждется на понимании того, что притязания христианской веры на истину оправданны с когнитивной точки зрения только применительно к содержанию Евангелия и в этом содержании. Это положение отвечает также достоинству сознательной решимости верить» (Handbuch, 2000, VIII).

Данная форма ответственности веры обозначается в «Руководстве», исходя из содержания христианского послания, как интринзецистская. Так, уже в области наименования фиксируется отказ от экстринзецизма традиционной апологетики. Стремление последнего утвердить достоверность (*credibilitas*) веры средствами Божественных знамений и внешних критериев опиралось на предположение, что разум неспособен воспринять содержание веры и потому должен удостовериться лишь в ее «преддверии». Тем самым, апологетика воспринималась как предтеологическая дисциплина, которая должна употреблять лишь чисто философские либо исторические доказательства. Вопреки такому подходу «Руководство» настаивает на том, «что основное богословие должно прежде всего быть озабочено притязанием христианства на истину, и еще более – таковым притязанием *самой сути христианства*, защищая и подтверждая его путем раскрытия и разумного оправдания этой “суть” в ее содержательном истинностном своеобразии» (Seckler, 2000a, 359). Герменевтическое раскрытие послания веры, таким образом, идет рука об руку с его подтверждением для разума, так как вере, из своего содержания, необходимо утвердить себя как совместимую с разумом. Поэтому обоснование достоверности предметов веры может быть достигнуто лишь на содержательных основаниях (Pottmeyer, 2000a, 278 и далее).

Предпосылками этого интринзецистского поворота основного богословия были, прежде всего, глубокие перемены в понимании откровения, инициированные Вторым Ватиканским Собором. Тем самым сделался возможным «*системно-теоретический* разворот ума в сторону “внутреннего содержания” *благовестия*» (Seckler, 2000a, 400). Но этим интринзецизмом характеризуется, с другой стороны, и историко-богословский аспект основного богословия, как это концептуализировано в «Руководстве». Ибо здесь выражается также убеждение:

«Для будущего христианства и его всечеловеческой миссии важно, чтобы оно принималось не только как религия среди религий и соответствовало, насколько возможно, постмодерновому, иррациональному, истинностно-индифферентному или чисто практико-ориентированному понятию о религии, но как религиозная сила, стоящая за конкретным содержанием,

за истиной и истинами спасения и исцеления человеческих отношений, способных к ответу на поле человеческой борьбы за истину. И здесь, в этом пункте, сосредоточены также задачи и практическое значение основного богословия как науки о вере» (Seckler, 2000a, 367).

## **10. Ганс-Юрген Фервейен: основное богословие на почве Первой философии<sup>69</sup>**

Примечательный акцент в дебатах касательно задачи обновленного основного богословия сделал Ганс-Юрген Фервейен (р. 1936) в своем очерке, появившемся в 1991 г. под названием «Последнее слово Бога» и вызвавшем большую дискуссию. По убеждению Фервейена, которое он высказывал в различных публикациях и до того, проблема обоснования основного богословия нимало не решается его герменевтическим разворотом. Более того, она вообще не может быть решена при помощи герменевтики. Фервейен обращает внимание на то, что христианская вера основывается на историческом событии, которое должно быть понято как последнее слово Бога к человеку. Отсюда проистекают две сущностные, важнейшие задачи для основного богословия.

Ибо «последнее, во-первых, означает, что смысл, явленный в этом событии, действителен для всех и навсегда. Отсюда необходимость для основного богословия иметь дело с философией, с ее постановкой вопроса, в которой разум обнаруживает себя вопрошающим, может ли нечто вообще, и, если да, то что именно может предоставить человеку универсальный и непревосходимый смысл. Во-вторых, это основополагающее христианское утверждение подразумевает, что в мире ограниченной фактичности что-то может действительно встретиться нам (а не только быть понятийно концептуализировано нами) как непреодолимое и обязательно требующееся событие, более того, что нечто такое на самом деле уже встретилось нам и далее вовлекает нас в себя. На основное богословие, таким образом, наряду с философской возложена столь же весомая историческая ответственность» (Verweyen, 1986с, 321 след.).

Обе задачи Фервейен находит пренебрегаемыми в современном основном богословии, более того, он даже думает, что и соответствующее понимание проблемы еще отсутствует.

Вера и теология представляют собой процесс понимания и опосредования, поскольку содержащийся в них смысл должен открываться в каждое время и для каждого времени заново. Это герменевтическое усилие остается принципиально незаконченным, ибо в будущем горизонты понимания будут открываться далее. «Отсюда проистекает опасность свести антропологическое значение явленного в откровении, в результате слишком поверхностно схваченных методов корреляции или интегрирования, лишь к злободневным, “актуальным” вопросам, а тем самым к простому “Aggiornamento”<sup>70</sup> веры» (Verweyen, 2000a, 244). Но тогда подвергается опасности сойти на нет и христианское убеждение в окончательности откровения и непреодолимости данной в нем истины. Этой опасности основное богословие, по Фервейену, может противостоять лишь в том случае, если обладает понятием окончательного смысла и неотъемлемой истины. Данное понятие способно послужить критерием для проверки притязаний на

---

<sup>69</sup> «Первая философия» – термин Аристотеля, которым он обозначал раздел, позднее названный «метафизикой». – Прим. пер.

<sup>70</sup> Аджорнаменто, «обновление» (ит.) – термин Второго Ватиканского Собора, подразумевающий приспособление томизма к современным философским концепциям. – Прим. пер.

окончателъность, как они заявляются в религиях, в том числе в христианстве. С помощью этого критерия основное богословие должно оправдать христианское убеждение в окончательности откровения Христова как отвечающее разуму.

Однако, чтобы это стало возможным, понятие об окончательном смысле должно удовлетворять двум требованиям. Ему нужно быть сформулированным в пределах автономии разума, т. е. без предзаданных теологических условий, подобных тезису Ранера о сверхъестественном экзистенциале (см. выше). Таким образом, чтобы это понятие могло считаться действительно независимым критерием, оно должно быть чисто философским понятием. Кроме того, это понятие должно быть укоренено в рефлексии методом первой философии<sup>71</sup>. При этом должна быть исключена возможность ошибки, ибо всякое сомнение в нем затрагивает утверждаемую им истину. Только такое, достигаемое в рефлексии методом первой философии окончательное обоснование дает уверенность в том, что на самом деле речь идет о *последнем*, непреодолимом смысле.

Фервейен находит его с опорой на философию Иоганна Готлиба Фихте, согласно которой понятие последнего смысла включает в себя явление абсолютного в отношениях взаимного признания, через которое конечные свободы становятся образом абсолютного. Сам опыт – быть необходимо призванным к признанию чужой свободы, составляет в человеке основоположение для опыта абсолютного. Очевидность этого долженствования показывает, что исполнение смысла своего бытия может быть найдено человеком только в единстве с абсолютным. Отсюда, речь может идти об окончательном откровении абсолютного лишь там, «где свобода обнаруживается как полностью признанная безусловным Бытием, и именно в освобождении человека, созданного как образ Божий» (Verweyen, 2000a, 193).

Исходя из этого критерия, движение традиции в ее различных, но взаимосвязанных смылосодержаниях предстает «как содержательная среда между откровением и верой» (Verweyen, 2000a, 51 и далее). Так, Иисус в Своем идущем до края предании (*traditio*) людям, через которое Он приблизил к ним безграничную благодать Божию, стал неподдельным образом абсолютного и, тем самым, его окончательным откровением. Но истина Его может быть далее передана и достоверно засвидетельствована в истории через соответствующую практику. «“Традиция” в смысле “предания” только тогда не выпадает из исходного движения, когда она полностью отчетливо восходит к “traditio” в смысле “передачи”» (Verweyen, 1986c, 334). Тем самым Фервейен, имея философски разработанный критерий испытания притязаний на окончательность, находит ответ на второй сущностный вопрос основного богословия: каким образом истина, заключенная в ограниченном историческом событии, может всякий раз заново постигаться в дальнейшем ходе истории? Она может постигаться в практике свидетелей веры, имеющей источник в первоначальной *traditio* Иисуса.

## **11. Юрген Вербик: основное богословие как апологетика на гипотетической основе**

В своем обширном труде по основному богословию, появившемся в 2000 г., Юрген Вербик (р. 1946) фокусирует внимание на критических вопросах, которые со времени Просвещения были поставлены перед сущностными предпосылками христианской веры, такими как религиозное отношение к Богу, опора на Божественное откровение, ожидание спасения через искупительные действия Бога, а также достоверность и посредническое значение Церкви. Раз-

---

<sup>71</sup> По всей видимости, у Фервейна речь идет о методе познания, предложенном Декартом в его «Размышлениях о первой философии», который включает в себя ряд основополагающих идей и правил, выполнение которых, на его взгляд, позволяет избежать заблуждений и достичь достоверного и несомненного знания. Он стремится поставить человеческое познание на фундамент, который не может быть оспорен даже в самом радикальном сомнении. Этот аргумент гласит, что разум, который знает о своем несовершенстве, уже более не поработен ему слепю. – Прим. свящ. Д. Лушникова.



мышление над этой темой Вербик начинает с подробного разбора критики, которая привела эти предпосылки в сумеречное состояние. Ибо «научно-богословской “проработке” этих двусмысленностей должно посвятить себя основное богословие» (Werbick, 2005, XIII). То есть оно не должно лишь отклонять критику, но должно вопрошать о ее справедливых требованиях и моментах истины, тем самым принимая всерьез амбивалентность этих предпосылок. На таком основании критическое столкновение может увенчаться успехом. Вербик акцентирует эту концептуальную ориентацию тем, что называет четыре тематических комплекса не традиционным способом – «трактаты» или «*demonstrationes*<sup>72</sup>», но – «споры».

«Спор означает “*causa*<sup>73</sup>”, вынесенную на суд ... Эти обвинения принуждают к отчету, который честен перед ними, но все же может показать, что в решительном и окончательном смысле они не правы; к отчету, который позволяет обвинениям бросить себе вызов, но не задать рамки, когда он пытается должным образом обосновать достоверность христианства ... и это значит, что он обязывается предоставить разумную аргументацию» (Werbick, 2005, XV).

По сути, критические возражения против религии отрицают обращение религии к тому, что важно для человека и чему он, в связи с этим, обязательно должен предаться. Вместо этого они усматривают в ней отчуждение человека от самого себя, искажение и замещение его истинной действительности, признавая, впрочем, что религия играет определенную роль в естественном или общественном стремлении к самоутверждению. Поэтому необходимо «так вести речь о безусловной преданности, а тем самым и о Безусловном, чтобы она могла по праву использоваться как против критических попыток разоблачения и вытеснения религии, так и против функционалистских попыток ее релятивизации» (Werbick, 2005, 70).

С этой целью Вербик разрабатывает критериологию религии, которая призвана прояснить и отграничить от неподходящих способов понимания ее ссылку на безусловное. При этом, в качестве элементарной формы данности безусловного в первую очередь рассматривается его переживание как чего-то могущественного, извне приходящего. Это переживание встречается человеку как безусловно иное, «воспринимающееся как потенциально разрушительное и лишь при определенных условиях спасительное» (Werbick, 2005, 72). Далее в центр внимания становится человек, настигнутый безусловным. Тогда как критика религии хочет объяснить эту ситуацию лишь исходя из антропологических или общественных предпосылок, религии исходят из «конститутивного различия между данностью человеку себя самого или общественной системы, и данностью безусловного» (Werbick, 2005, 73). Затем данность безусловного и настигнутый им человек рассматриваются уже не сами по себе, а в отношении друг к другу. «Способ данности безусловного сопрягается здесь с трансцендентально необходимым *условием возможности* бытия человеком и сохранения себя человеком» (Werbick, 2005, 73). Наконец, на четвертой ступени происходит тематизация безусловного как абсолютного. Последнее, однако, понимается здесь «не как замкнутое на самое себя отношение», но «как безусловная – то есть не вызванная со стороны – воля и способность к отношению, с которой абсолютное определяет и зовет тех, с кем оно в это отношение входит, к открытости для будущих отношений (*Zukunfts-Offenheit der Beziehung*), спасительно релятивизирующей все псевдо-абсолютности и ложные окончательности» (Werbick, 2005, 74). Так безусловное приводит человека в его свободе к его истинному совершенству, но себя к этой функции не сводит.

С подобной критериологией религии Вербик вступает в четыре «столкновения» с выдвигавшимися против христианства возражениями. При этом выясняется, что возражения не

<sup>72</sup> Доказательства (лат.) – Прим. пер.

<sup>73</sup> Причина, предмет иска (лат.) – Прим. пер.

могут быть окончательно приведены к молчанию. Однако могут быть сформулированы пригодные аргументы, с которыми можно противостоять критике, хотя возможность «конфликта интерпретаций» – как говорит Вербик вслед за Рикёром – остается всегда. В то время как вера следует «герменевтике смысла», «герменевтика подозрения» может постоянно пытаться поставить под сомнение то, что вера утверждает как осмысленное, и дискредитировать это посредством иных толкований. В такой ситуации основное богословие остается лишь попыткой сделать аргументы как можно лучшими, но «в сознании, что даже такие хорошие основания не сделают подозрение “беспредметным”, не отведут от смыслоутверждений веры столь же аргументированного сомнения» (Werbick, 2005, 217). Иначе говоря, не существует, по Вербику, окончательного обоснования, которое решительно лишило бы герменевтику подозрения ее почвы. «Способность разума мыслить окончательное и безусловное не подразумевает с необходимостью, что для него возможно утвердить без гипотетических сомнений безошибочность этого мышления, и таким образом аргументированно заставить молчать подозрительность» (Werbick, 2005, 224). Тем самым вовсе не отрицается, что в вере речь идет об окончательном, о том, в чём нельзя ошибаться. Но доводы, выдвигаемые основным богословием, всегда остаются предварительными. Основное богословие «аргументирует гипотетически возможность утверждения того, что в вере утверждается уже не только гипотетически» (Werbick, 2005, 225). Это несоответствие, согласно Вербику, невозможно преодолеть посредством стратегий окончательного обоснования. Притязание основного богословия на то, что вероубеждение разумно даже перед лицом выдвинутых против него возражений, остается подлежащим сомнению.

Но это также означает, что истина, защищаемая основным богословием, есть истина, которая требует человеческой свободы и которая уважает ее. Решение признать эту истину всегда остается спорным и уязвимым. Однако оно ни в коем случае не означает ее необоснованности. Просто «прибытие неложного окончательного, на которое своей аргументацией нацелено» основное богословие, «является прибытием истины просящей, которая не принуждает признать себя окончательной, но просит об этом» (Werbick, 2005, 226). Это позволяет Вербику сказать, что его размышления фокусирует в себе метафора «признания», в которой он видит «изначальный вызов человеческого разума» (Werbick, 2005, 878, 864).

«В таком признании случается – выражаясь в духе классической метафизики – истина как *adequatio*<sup>74</sup>. Но если истинно только то, “что не подходит этому миру” (Т. Адорно), то истинное не уподобляет себя только тому, что есть – в том, что оно есть. Она, напротив, дарит ему то пространство внимания (*Raum der Aufmerksamkeit*), в котором оно может стать тем, чем оно не может стать из себя и через себя, но только через божественное, коль скоро Бог может доверять истине, которая больше не подходит этому миру, но в то же время здесь и сейчас просится действовать в нем. Признание извещает о свободе и из нее исходит ... Так, эсхатологически признанные не просто способны к тому, чтобы наилучшим образом усовершенствовать себя, но и призваны предаться тому, что творческое признание Божье дарит им – без того, чтобы разрушить то, что они есть» (Werbick, 2005, 866–867).

<sup>74</sup> Соответствие (лат.). Намек на формулу *veritas est adaequatio rei et intellectus* (истина есть соответствие вещи и понимания), которую приводит Фома Аквинский (Сумма теологии I. 16. 2) со ссылкой на книгу еврейского философа Исаака Исфаэли (X в.) «Об определениях». – Прим. пер.

## V. Евангелическое основное богословие

Если в среде католиков основное богословие как самостоятельный предмет институционализировано посредством кафедр на факультетах и, соответственно, его самосознание и задачи подвергаются постоянной рефлексии, то в евангелической теологии дело обстоит иначе. Здесь основное богословие не имеет устойчивого положения в теологическом предметном спектре. Напротив, долгое время основное богословие понималось как принадлежность католической теологии, а сам способ работы над ним отвергался как несовместимый с реформаторским пониманием веры. Проблемы оснований и методов понимались (и еще понимаются) как пролегомены к догматике, в то время как предваряющие изложение содержания веры ее обоснование и защита отвергались как ошибочные в самом подходе.

Особенно сильно выступал против них *Карл Барт* (1886–1968). По его мнению, «все, что претендовало быть апологетикой и полемикой ... стало заведомо безответственным и нереалистичным, а тем самым неисполнимым делом», ибо здесь «вера должна принимать все-речь неверие в большей степени, чем самое себя, тайно или явно приостанавливая свое бытие как веры» (Barth K., 1989, 29). По Барту, это не только богословская, но «и педагогическая ошибка» (Barth K., 1987, 103). Ибо на самом деле неверие вовсе не принимается здесь всерьез, а опасным образом недооценивается. В действительности оно есть «активная вражда против Бога, вовсе не любезно обнадеживающая неопытность, которая могла бы узнать нечто большее о себе самой из мягких словес, дабы, по крайней мере, позволить привести себя к порогу веры» (Barth K., 1987, 104). За этими ошибочными, а потому бесполезными усилиями Барт распознает, как он считает, типично католическое двухступенчатое мышление, согласно которому вера и действующая в ней благодать Божья строятся на определенных природных предпосылках.

Сходным образом евангелические теологи аргументируют вплоть до нынешнего времени. Так, например, Герхард Заутер видит в обособлении основного богословия признак кризиса – здесь избрано «ложное начало», выдающее неуверенность в собственном продолжении. «Основное богословие хочет ... дать обоснование, предшествующее проповеди веры и надежды и лежащее в ее основе – таким образом, чтобы вера и надежда *могли* опираться на понятные для всех феномены, а желательно, и *в самом деле опирались*» (Sauter, 1998, 312). Это не только видится Заутеру в высшей степени проблематичным, но также означает для него (и других) опасность для догматики, которая с обособлением основного богословия «будет рассматриваться лишь как содержание традиции», а тем самым перестанет представлять собой «живое слово» (Sauter, 1998, 315).

Несмотря на эти веские опасения в 1970-е годы началось движение в сторону евангелического основного богословия. За этим стояла, прежде всего, определенная проблема. Более того, потребовались и новые основные положения, которые, например, мы встречаем у Герхарда Эбелинга:

«Не есть ли основное богословие не просто конфессиональная собственность католической теологии, но точка встречи богословских противостояний, одно из мест, даже то самое место, где сегодня происходит конфессиональное разделение или где оно, во всяком случае, коренится и где оно, поэтому, пребывает в скрытом виде, откуда его нелегко извлечь на свет? Ибо, если бы основное богословие, как таковое, не было католическим, то само различие между католическим и евангелическим было бы – по меньшей мере, в плане теории – вопросом основного богословия» (Ebeling, 1970, 481).

Попытка создать собственное евангелическое основное богословие не могла устоять против по-прежнему сильных предубеждений, и после первого запуска вынуждена была приостановиться. Только в последнее время обсуждение этой темы проявило признаки нового оживления (Petzoldt, 2004a). Важное место при этом занимает вопрос о надлежащей постановке проблем в основном богословии – требуют ли они для себя самостоятельной дисциплины или же представляют собой общую перспективу для всей теологии, так что их следует рассматривать изнутри других дисциплин? Ответ на этот вопрос зависит от собственного профиля евангелического основного богословия, так что здесь необходим обзор различных его концепций.

## **1. Герхард Эбелинг: основное богословие как защита единства теологии**

Самый весомый импульс дискуссии об учреждении евангелического основного богословия придал Герхард Эбелинг (1912–2001) в 1970 г. в своих «Соображениях к евангелическому основному богословию» (*Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*). Он прояснил, что вопросы и интенции, приведшие впоследствии к выделению в католической теологии предмета апологетики / основного богословия, с середины XVIII по середину XIX вв. занимали также умы теологов-евангелистов, и даже под сходными понятийными определениями (богословская энциклопедия, апологетика, учение об основаниях или принципах). Итак, речь не идет о чем-то присущем исключительно католицизму. Более того, Эбелинг хочет, чтобы было осознано, что запрос на евангелическое основное богословие вполне может быть связан с собственно евангелической традицией, которая за это время просто во многом была забыта. Возрождение этой традиции видится Эбелингу крайне необходимым перед лицом «центростремительного процесса обособления богословских дисциплин» (Ebeling, 1975a, 163). Он считает, что нарастающая специализация ставит богословие как таковое перед угрозой исчезновения. Отдельные предметы постепенно утрачивают связи друг с другом, общая богословская задача теряет признание, над ней больше не работают, так что специализация приводит «вместо углубления в теологию к отстранению от нее» (Ebeling, 1975a, 163). По убеждению Эбелинга, эту опасность уже нельзя устранить пролегоменами к догматике, «ибо догматика сама стала дисциплиной среди других дисциплин, даже более других оспариваемой и подвергаемой сомнению. Теперь необходимо положить основание теологии с недвусмысленным вниманием к многообразию ее дисциплин» (Ebeling, 1975a, 163).

Такой видится Эбелингу задача основного богословия. Оно не должно делать избыточными отдельные теологические дисциплины, но должно их координировать и способствовать взаимопониманию между ними, тематизируя и репрезентируя общие основоположения богословской работы. При этом Эбелинг полностью отдает себе отчет в известной парадоксальности своего положения: он хочет создать «еще одну богословскую дисциплину, в то время как богословие страдает именно от избытка дисциплин» (Ebeling, 1975b, 560). В связи с этим он также признается, что учреждение самостоятельного основного богословия имеет характер «вынужденной меры». Эбелинг считает ее, однако, необходимой, в противном случае как бы «обилие богословской работы не привело к нехватке богословия» (Ebeling, 1975a, 162).

Из такой постановки задачи выясняется, что основное богословие представляет собой не «пристройку» к теологии, но вполне теологическую дисциплину. Оно призвано «быть выяснением сущности теологии путем осмысления ее фундамента и, тем самым, обнаруживать критерий всей теологической работы» (Ebeling, 1970, 517 след.). При этом вопрос о внутреннем единстве теологии (а также, разумеется, о ее совопросании «извне», со стороны науки и философии Нового времени) сводится, в конце концов, к вопросу об истине – какая истина обнаруживается в многообразии богословских дисциплин и как отдельные дисциплины по-разному участвуют в ней? Дифференциация богословских предметов, со своей стороны, руководству-

ется обязательством перед истиной. С усилением специализации та истина, что является общей для них и соединяет их друг с другом, пропадает из виду, затеняемая различными аспектами, которые могут находиться в напряженных отношениях между собой. Особенно сильно это проявляется в «напряжении между историческим и систематическим поиском истины» (Ebeling, 1975a, 167). Подобные несоответствия не могут быть преодолены при помощи понимания истины, перенятого откуда-то со стороны, но лишь путем нового осмысления сущности и оснований теологии. Только здесь вопрос об истине, которую представляет собой теология, может быть удовлетворительно разрешен.

Теология обретает свой фундамент в событии передачи веры (ср. Ebeling, 1970, 510 след.). Это событие есть сочетание опыта Бога, опыта мира и опыта себя самого, возникшего у истока христианской веры в явлении Иисуса Христа, на основе которого далее можно было провозглашать его. Вопрос об истине в теологии, начиная с этого фундамента, связан с особой очевидностью веры. Ее специфику Эбелинг описывает в трех аспектах:

«Во-первых, очевидность христианской веры не имеет характера ни объективно доказуемого знания, ни субъективного произвола, но есть некое основание, обретаемое человеком вне себя самого. Далее, эта очевидность понимает себя как бытие в истине, для которого постоянное вопрошание об истине есть не противоречие, но соответствие живой привязанности к истине. Наконец, эта очевидность существует не иначе как в испытании, то есть в постоянном процессе убеждения и подтверждения, в котором, однако, согласно самопониманию веры, решается не вопрос об истине того, во что веруют, но только о пребывании в истине самого верующего» (Ebeling, 1975a, 174).

Таким образом, вера подразумевает экзистенциальную истину, «сила которой трогает сердце и приносит очевидность» (Ebeling, 1975a, 173). Лежащим в ее основе сочетанием опыта познания Бога, мира и самого себя она обеспечивает человеку возможность совершенно нового существования (*eine ganz neue Existenzmöglichkeit*) и придает его жизни новую направленность.

Теология зависит от этой истины, причем со всеми своими дисциплинами. Эту истину она не может демонстрировать в качестве некоторого положения дел, однако должна герменевтически раскрывать ее. Последнее происходит, когда она рефлексировывает над ходом верификации, при котором истина веры проявляет себя во все возобновляющемся процессе удостоверения и утверждения. Для этого требуется высвобождение опыта, содержащегося и провозглашаемого в предании веры. Что, в свою очередь, возможно только при том условии, что все богословские дисциплины внесут свой вклад в данное герменевтическое предприятие. Таким образом, речь не идет о задаче исключительно для основного богословия, собственная функция которого заключается в том, что оно «должно заниматься не чем иным как лишь правильным завершением этого всебогословского процесса верификации» (Ebeling, 1975a, 164). С этой целью ему требуется удовлетворить, прежде всего, следующим трем постулатам (Ebeling, 1970, 521 и далее): 1) интеграция всей богословской работы в собственное дело богословия; 2) концентрация всего, что принадлежит христианству, на почве веры; 3) локализация веры в естественной жизни. Таким образом, основное богословие позволяет ставить вопрос об истинности теологии, востребуя при этом и вклад отдельных дисциплин в этот вопрос. Неся ответственность за то, чтобы при этом «язык предания интерпретировался в связи с содержащимся и декларируемым в нем опытом», «герменевтическая постановка вопроса приобретает широту, необходимую для того, чтобы все, что в историческом и систематическом богословии чревато взаимным разрушением, привести обратно к единству» (Ebeling, 1975a, 173).

По стопам Эбелинга идет и *Ганс Хюбнер* (р. 1930), который, будучи специалистом-новозаветником, настаивает на необходимости основного богословия. Ибо «с самого начала проблематика основного богословия так тесно переплетена с задачей изъяснения библейских Писаний, что библиист не может уклониться от соответствующей постановки вопроса, если он не хочет, чтобы экзегеза деградировала до уровня позитивистского научного миропонимания, таким образом, изменив своему изначально богословскому долгу. Ведь экзегет есть по самой своей задаче богослов – иначе он и не экзегет!» (Hübner, 1998, 443). Итак, область экзегетики пересекается с областью основного богословия. С одной стороны, основное богословие должно осмыслять сущность Библии как Священного Писания христианства (*das Wesen der Bibel als der heiligen Schrift des Christentums mit zu bedenken*). С другой – экзегеза не может избежать постановки и осмысления фундаментально-теологического вопроса о восприятии действительности (*Wirklichkeitsverständnis*) библейских Писаний. «При этом “многозначное соответствие” между их задачами сводится к тому, что речь идет о самых основополагающих сомнениях в том, из чего теология исходит в своей сущности» (Hübner, 1998, 447). Ведь теология как целое имеет основание в библейском понимании действительности, определяющим для которого является откровение являющего Себя Бога. По этой существенной причине «экзегетические и системно-богословские вопросы, экзегетическая и системно-богословская мысль составляют, в конце концов, единое целое, а именно, многогранное единство теологии» (Hübner, 2005, 18). Особая задача основного богословия состоит в том, чтобы защищать их единство. Это «дисциплина, которая говорит о том, чем бывает богословие, когда оно принимает Священное Писание за свой подлинный, основной источник» (Hübner, 1998, 458).

## 2. Вилфрид Юст: экспликативное основное богословие

Шаги Эбелинга в направлении евангелического основного богословия уже через несколько лет были недвусмысленно поддержаны Вилфридом Юстом (1914–1995). Свое учебное пособие 1974 г. по проблемам оснований и метода теологии он назвал «Основное богословие». Вместе с тем он представил и собственное понимание этого предмета: «Под ним подразумевается размышление, основополагающее для самопонимания и формирования всей теологии, о ее предмете и функции, обосновании и нормировании ее высказываний, а также о ее отношении к науке вообще» (Joest, 1974, 9). Как и Эбелинг, Юст убежден, что вопросы оснований и метода больше не могут использоваться как пролегомены в рамках догматики, так как они стали слишком обширными. «Разрастание “пролегомен” имело свое историческое основание в том, что со времени Просвещения общая духовная жизнь постепенно все более выходит за пределы самоочевидности христианской традиции» (Joest, 1974, 9). Дать ответ на это должна теология в целом, а не только догматика. Таким образом, особый подход к этим основным вопросам является для Юста логически необходимым.

Вводя, таким образом, рефлексию об основаниях, Юст отстраняется от старопротестантского подхода, который принимал в качестве основной богословской предпосылки богооткровенный авторитет Священного Писания, обоснованный его боговдохновенностью, и делал это первоначально в смысле совершенно формальном, чтобы уже затем выводить отсюда понимание откровения Божьего и его содержания. Юст рассматривает этот подход как неудовлетворительный, ибо он не считается с верой в ее особом статусе акта личностного доверия. «Почва, на которой стоит вера ... есть не формальный авторитет библейского корпуса, но собственно то ободрение и та требовательность (*jener Zuspruch und Anspruch*), с которыми встречаются при посредстве написанного слова» (Joest, 1974, 52). Писание, таким образом, не имеет функции обоснования веры, и его значение скорее состоит в том, что оно опосредует основание веры. Последнее как таковое и постигается только в вере, поскольку «обосновывающее веру величие есть то величие, неоспоримая достоверность которого предполагается в вере, так как вера

состоит в основополагающем доверии к нему и рушится с утратой этого доверия» (Joest, 1974, 50). Центральная задача размышления об основах в пределах основного богословия состоит в экспликации этого основания веры. Таким образом, речь не идет об обосновании веры в смысле утверждения некоего фундамента, который предшествовал бы вере:

## **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.