

ВЕСТНИК

центра апологетических
исследований



92/23

Подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуды 3)



АНАЛИЗ ВОЗМОЖНО АУТЕНТИЧНЫХ АГРАФОВ

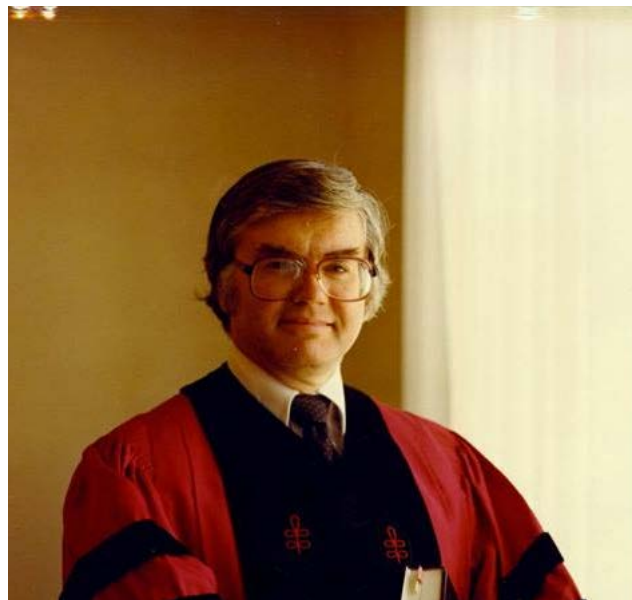
Уильям Лэйн

Также в этом выпуске:

- АПОЛОГЕТИКА ЛЮТЕРА (с. 8)
- ЧЕМ ОПАСЕН КАРЛ ЮНГ? (с. 17)
- КАНОН: ПОГРЕШИМЫЙ СПИСОК НЕПОГРЕШИМЫХ КНИГ? (с. 22)

Термином «аграф» принято называть разрозненные речения, которые предание приписывает Иисусу, но которые не записаны в канонических Евангелиях¹. В последние два десятилетия XIX века Альфред Реш² и Джеймс Харди Роупс³ скрупулезно собрали и критически оценили большое количество аграфов. Среди опубликованных позднее (в 1897-1908) годах Оксиринхских папирусов оказались древние собрания речений Иисуса, которые пополнили список аграфов (Р. Оху. 1, 654, 655). В еще более позднее время среди документов, найденных в коптской библиотеке Наг-Хаммади (Верхний Египет), было обнаружено большое количество ранее неизвестных речений, приписываемых Иисусу.

Самым важным документом из Наг-Хаммади, с точки зрения аграфов, было коптское Евангелие от Фомы, которое неожиданно пролило свет на происхождение аграфов, известных по Оксиринхским папирусам. По существу, Евангелие от Фомы представляет собой сборник речений. За прологом длиной в 4,5 строки, который сам содержит речение, следуют еще 144 речения, большая часть которых начинается словами «Иисус сказал». Все речения можно разделить на четыре категории: (1) те, что дословно совпадают со словами Иисуса в канонических Евангелиях; (2) те, что представляют собой парафраз канонического текста или самостоятельные варианты чтений; (3) те, что отсутствуют в канонических Евангелиях, но упоминаются в других документах и рукописях святоотеческого периода; (4) ранее неизвестные и носящие на себе отпечаток идей энкратитов или гностиков⁴. Третья категория особенно важна для понимания происхождения аграфов, поскольку было отмечено, что коптское Евангелие от Фомы содержит речения Иисуса, которые присутствуют и в Оксиринхских папирусах⁵. Предисловие к коптскому Евангелию от Фомы на греческом языке присутствует в Р. Оху. 654. Кроме того, порядок, в котором речения расположены в Оксиринхских фрагментах, соответствует последовательности речений в коптском Евангелии от Фомы. Эти наблюдения послужили основой для вывода, что речения Иисуса в Оксиринхских папирусах в действительности представляют собой остатки Евангелия от Фомы на греческом языке. Теперь появилась возможность достоверно реконструировать фрагментарно сохранившиеся строки греческого папируса на основании коптского текста, несмотря на разночтения между ними⁶. Папирусные фрагменты представляют собой части трех разных копий этого текста, изготовленных в разное время, что свидетельствует



Уильям Лэйн

commons.wikimedia.org

о популярности подобных апокрифов в конце II и III веке⁷. Можно предположить, что многие аграфы, сохранившиеся в святоотеческих сочинениях в виде разрозненных цитат, изначально были взяты из подобных сборников.

Аграфы следует принимать во внимание при любом поиске подлинных речений Иисуса за пределами документов Нового Завета. Это означает, что необходимо исследовать каждый конкретный аграф, объяснить его текстуальную форму и определить его происхождение, смысл и значимость. Эта задача требует трезвого критического мышления, но ее выполнению помогает принятие трех критериев.

Первый критерий — количество документов, в которых содержится один и тот же аграф. Если предполагаемое речение Иисуса присутствует в нескольких рукописях, сравнительное изучение всех вариантов позволит реконструировать или приблизительно представить изначальный вид текста. Изучение контекста, в котором процитировано то или иное речение, также может указывать на его общий смысл. Однако вопрос аутентичности невозможно решить одной лишь ссылкой на многочисленность свидетельств. Документы необходимо рассортировать, поскольку ценность имеют лишь те из них, которые, по-видимому, отражают независимое предание. По сути, сразу несколько документов могут представлять одну и ту же ветвь традиции, обладающую сомнительной ценностью. Когда мы имеем дело с одиночным аграфом, или когда все документы отражают одно и то же предание, необходимы здравомыслие и осторожность. Это особенно важно, когда источник не слишком древний и не слишком надежный⁸. Внимание к этому первому критерию поможет определить са-

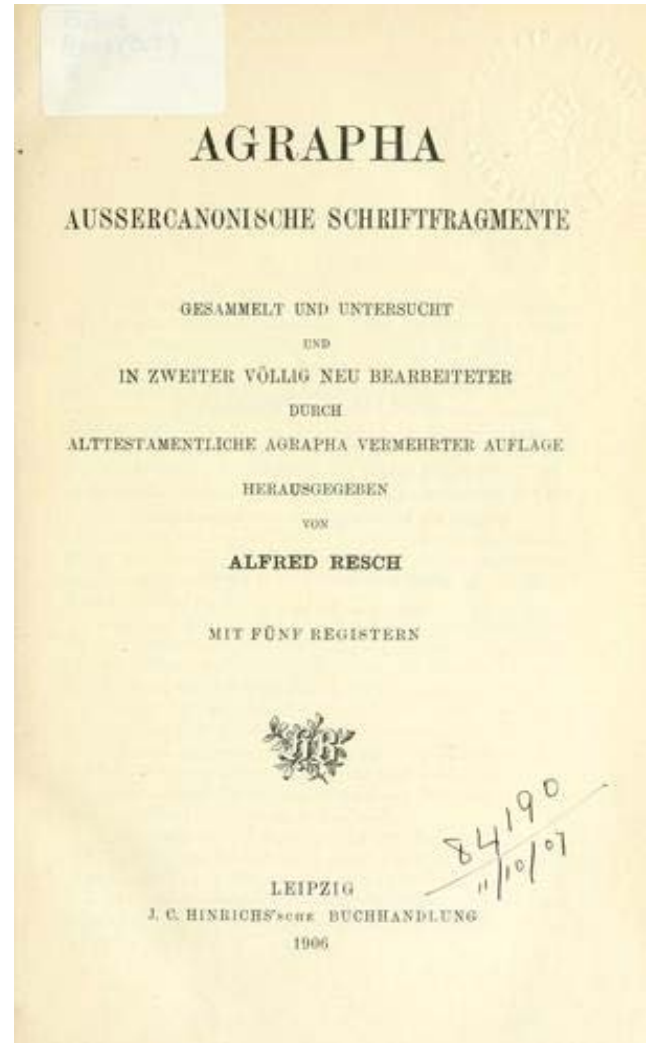
мую раннюю форму текста и, возможно, смысл аграфа.

Второй критерий — авторитетность каждого независимого документа, в котором воспроизведено речение. Авторитетность можно оценить по возрасту документа, его близости к древнему преданию и, в особенности, по тщательности, с которой автор копировал слова Иисуса. Аграфы, записанные теми авторами, которые скрупулезно и достоверно записали слова Иисуса, известные из Евангелий, заслуживают большего доверия, нежели аграфы, записанные теми авторами, которые считали возможным править первоначальные формулировки из апологетических соображений. Если же речь идет об аграфе, записанном как альтернативное чтение в одной из новозаветных рукописей, следует принять во внимание критическую ценность этой рукописи и семьи, к которой она принадлежит. Таким образом, второй критерий привлекает внимание к относительной надежности литературного источника, в котором найден аграф.

Третий критерий — насколько аграф согласуется с учением Иисуса в канонических Евангелиях. Речение, которое расходится с высказываниями Спасителя, записанными в Евангелиях, едва ли может претендовать на достоверность. С другой стороны, смысловое соответствие аграфа евангельским учениям не гарантирует его аутентичность. Некоторые аграфы оказываются вольными, приведенными по памяти цитатами из Евангелий, или незначительными истолковательными глоссами к словам Иисуса. Даже в тех случаях, когда аграф кажется интересным и оригинальным фрагментом евангельского предания, трудно достоверно определить, представляет ли он собой подлинное речение Христа.

Перечисленные выше три критерия закладывают основу для осторожных суждений о ценности любого аграфа. Если аграф подтверждается широким спектром независимых свидетельств, если у авторов документов, в которых он приводится, был доступ к раннему преданию, и они проявляют заботу о точном воспроизведении слов Иисуса, и если общий смысл высказывания согласуется с известным учением Иисуса и не сводится к общим фразам, которые могли быть произнесены кем угодно и когда угодно, речение может быть аутентичным. Однако с уверенностью говорить об этом трудно, а зачастую невозможно.

Тем не менее, такие ученые, как Альфред Реш, Джеймс Роупс и Иоахим Иеремиас⁹, обоснованно полагали, что некоторые аграфы могут претендовать на такую же аутентичность,



как слова Иисуса, сохраненные в канонических Евангелиях. Но прежде чем отнестись к их суждению серьезно, претендующие на аутентичность аграфы следует подвергнуть тщательно анализу.

К числу аграфов, которые могут оказаться аутентичными, относятся немногочисленные высказывания, согласующиеся с подлинными словами Иисуса и сохранившиеся в документах, количество и ценность которых вызывает уважение. Редкость подобных аграфов лишь усиливает естественный интерес, который они вызывают. К этой категории относится хорошо известный аграф «Будьте достойными меновщиками». Реш, Роупс и Иеремиас единодушны во мнении, что это речение подлинно. Свидетельств в его пользу много — в святоотеческой литературе оно процитировано около 70 раз. Количество свидетельств резко уменьшается, если принять во внимание цитаты, приведенные одним и тем же автором, или отбросить авторов, которые цитируют его по чужим сочинениям, или ограничиться текстами, составленными до конца V столетия. Тем не менее, остается где-то 12 основных источников. Однако в канонических Евангелиях нет ничего похожего. Самая близкая параллель — уве-

щение Павла «все испытывать, хорошего держать» (1 Фес. 5:21). Кроме того, лишь в очень редких случаях данный аграф приводится сам по себе; почти всегда его цитируют вместе с увещанием Павла, адресованным фессалоникийцам. Именно это обстоятельство заставляет усомниться в его происхождении. Ориген разделяет аграф и совет Павла (Гомилии на Евангелие от Иоанна 19:2), но его примеру мало кто следует. Климент Александрийский объединил два высказывания и назвал их просто «Писанием» (Строматы I:28:177; «Будьте опытными менялами» в пер. Е. Афонасина). Дионисий Александрийский (цитата приведена у Евсевия в Церковной истории VII:7:3; «Будьте менялами рассудительными») и Кирилл Александрийский (Против Нестория I:1; Толкование на Евангелие от Иоанна IV:5) также объединили два высказывания, однако приписали их оба Павлу. Таким образом, трудно не питать некоторых сомнений относительно аутентичности данного аграфа. Возможно, он впервые появился как глосса на 1 Фес. 5:21 на полях рукописи. Оттуда он легко мог попасть в сборник речений вместе с текстом, который он первоначально пояснял. Такая теория объясняет близкое сходство двух отрывков, а также тот факт, что авторство «аграфа» приписывают как Иисусу, так и Павлу.

Если одни аграфы, вероятно, появились как глоссы на полях, то происхождение других связано с правками, которые редакторы вносили в евангельские тексты с целью сделать их более понятными. В эту категорию, по всей видимости, попадает аграф, который Ориген приписывает Иисусу (Фрагменты Толкования



Иоахим Иеремиас

на Псалтирь IV), хотя Реш, Роупс и Иеремиас сочли его аутентичным: «Ищите великого, и малое приложится вам; ищите небесного, и земное приложится вам». Эти наставления согласуются с аутентичным учением Иисуса и демонстрируют гармоничную структуру и размер, которые мы видим во многих евангельских текстах. Ориген цитирует эти слова трижды (О молитве §§2, 14; «Просите о важном, тогда будет дано вам и менее важное; просите о небесном, и земное будет вам дано тогда»), Амвросий Медиоланский называет их Писанием (*Letters* I:36; *ad Hor.* 3), а Евсевий Кесарийский цитирует часть высказывания и приписывает его Иисусу (Комментарий к Псалтири XVI:2) — все это, казалось бы подтверждает первое благоприятное впечатление. Однако такое впечатление разрушает тот факт, что первое предложение встречается в сочинениях Климента Александрийского в двух разных вариантах. В «Строматах» (I:XXIV:158) оно выглядит как цитата: «Просите, — сказано, — великого, тогда и малое вам приложится». В другой части того же сочинения оно представлено уже не как цитата, а как пояснение к Мф. 6:33: «И опять: „Знает Отец ваш, что имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Небесного и правды, ибо это великое, а то — малое“, то, что относится к средствам жизни, „приложится вам“» (IV:VI:34). Второй отрывок, возможно, объясняет, откуда взялся этот аграф. Увещание в его нынешнем виде, по всей видимости, было составлено для наставления катехуменов. В этом же виде оно попало в собрания речений Господа, откуда его и позаимствовали



Джеймс Харди Роупс

держанию, отражает слова Спасителя. Однако теперь нам известно, что в 113-м папирусе сохранилась только половина 33-го речения из коптского Евангелия от Фомы:

Иисус сказал: Я встал посреди мира, и я явился им во плоти. Я нашел всех их пьяными, я не нашел никого из них жаждущим, и душа моя опечалилась за детей человеческих. Ибо они слепы в сердце своем, и они не видят, что они приходят в мир пустыми; они ищут снова уйти из мира пустыми. Но теперь они пьяны. Когда они отвергнут свое вино, тогда они покаются (перевод М. К. Трофимовой).

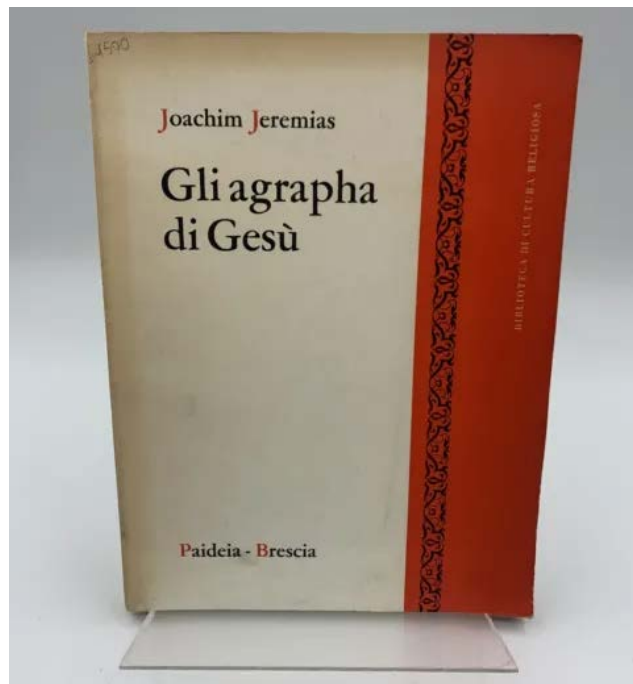
Это речение — крик души гностического Дарователя откровений, который размышляет о Своем воплощении и сокрушается о духовной слепоте людей. Он принес воду знания и жизни, но нашел всех людей упившимися, утолившими свою жажду пустотой. К этому речению очень близки слова Гермеса Трисмегиста, пророка Божьего, из *Corpus Hermeticum* I:27:

И я начал проповедовать людям красоту религии и Знания: «О народы, люди, рожденные из земли, погрязшие в пьянстве, сие и незнании Бога, отрезвитесь, встряхнитесь от вашего беспутства и чувственного оцепенения, пробудитесь от вашего отупления!»

Своей патетикой это речение из Евангелия от Фомы напоминает плач Иисуса об Иерусалиме: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23:37). Однако в коптском фрагменте скорбный тон смягчается упоминанием о времени покаяния. Это речение не только лишено всякого синоптического духа, но и насквозь пропитано гностицизмом¹⁴.

Существуют ли внеканонические аграфы, которые могут претендовать на большую аутентичность, чем те, что мы рассмотрели выше? Возможно. Однако сделать однозначный вывод относительно их аутентичности всегда трудно. Самый примечательный тому пример — аграф, сохраненный Оригеном в проповедях на книгу пророка Иеремии:

Тот, кто вблизи меня, вблизи огня, и кто вдали от меня, вдали от царствия (ХХ:3).



Этот же аграф записал и ученик Оригена Дидим Слепец (Гомилии на Псалтирь LXXXVIII:8). Это речение вполне может быть подлинным высказыванием Иисуса о цене ученичества. Своей структурой и общим настроением оно похоже на достоверные слова Иисуса и перекликается с такими отрывками, как Мк. 9:49; 12:34; Лк. 12:49. В нем присутствует резкое противопоставление — Иисусу такие особенно нравились. Суровое предостережение, безусловно, вполне в духе Спасителя. С другой стороны, витиеватые оговорки, которыми Ориген сопровождает эту цитату, свидетельствуют о том, что он сам не был уверен в достоверности текста. Возможно, его колебания связаны с источником, в котором он нашел это речение. Оно отыскалось в коптском Евангелии от Фомы (речение 86), в котором содержатся как аутентичные, так и недостоверные высказывания, приписываемые Иисусу. Если Ориген знал, что текст взят из Евангелия от Фомы, его колебания вполне объяснимы, ведь он отверг это сочинение как апокрифическое (Гомилии на Евангелие от Луки I:2).

Он наверняка не хотел, чтобы его одобрительное отношение к речению было воспринято как одобрение в адрес документа, из которого оно было взято. Таинственный намек на гонения и мученичество, присутствующий в аграфе, был характерен для апокрифических Деяний II столетия, однако нет причин, по которым это речение не могло бы оказаться подлинным. Тем не менее, критическое изучение этого предположительно аутентичного аграфа показало, что есть убедительные причины проявлять большую осторожность в суждениях, когда речь идет о достоверности любых внеканонических аграфов.

Примечания

1. Хорошим введением в предмет может послужить статья Lane W. L. Agrapha // *Encyclopedia of Christianity*, ed. E. H. Palmer (National Foundation for Christian Education, 1964), I:105-112.
2. Resch, Alfred. *Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente* (Leipzig, 1906).
3. Ropes, James Hardy. *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht Überliefert sind* (Leipzig, 1896); Ropes, James Hardy. Agrapha // *Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings (Scribner's, 1904), V:343-352.
4. Вокруг природы этого нового материала шли оживленные споры. Взвешенное изложение точки зрения, в соответствии с которой необходимо различать речения, возникшие в среде энкратитов, и речения, возникшие в среде гностиков, можно найти в статье Quispel G. Gnosis and the New Sayings of Jesus // *Eranos Jahrbuch* 38 (1969), pp. 261-269.
5. Содержание папируса Р. Оху. No. 654 соответствует прологу и первым пяти речениям коптского Евангелия от Фомы. Содержание папируса Р. Оху. No. 1 соответствует речениям 27, 28, 29, 3, 31, а также окончаниям речений 77, 3, 33, 34. Содержание папируса Р. Оху. No. 655 соответствует речению 37, 38, 39, 40.
6. См. Fitzmyer J. A. The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas // *Theological Studies* 20 (1959), pp. 505-560; Fitzmyer J. A. *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, Mont., 1974), pp. 3-33 (перепечатка предыдущей статьи с расширенной библиографией); MacRae G. W. The Gospel of Thomas — *Logia Iesou?* // *Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960), pp. 56-71; Hofius O. Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus Papyri Nr. 1, 654 und 655 // *Evangelische Theologie* 20 (1960), pp. 21-42, 182-192; Kraft R. A. Oxyrhynchus Papyrus 55 Reconsidered // *Harvard Theological Review* 54 (1961), pp. 253-262; Marcovich M. Textual Criticism on the Gospel of Thomas // *Journal of Theological Studies* 20 (1969), pp. 53-74. Во всех перечисленных статьях есть обширные библиографические примечания.
7. Анализ коптского Евангелия от Фомы применительно к новозаветным аграфам можно найти в следующих работах: Bauer V. De agraphis genuine Evangelii sec. Thomae copticis // *Verbum Domini* 37 (1959), pp. 129-146; Bauer V. Echte Jesusworte? // *Evangelien aus dem Nilland*, ed. W. C. van Unnik (Frankfort am Main, 1960), pp. 108-150; Ménard J. E. L'Évangile selon Thomas et le Nouveau Testament // *Studia Montis Regii* 9 (1966), pp. 147-157. Бауэр осторожно призывает обратить пристальное внимание на речения 51, 58, 82 и 102. Менар обнаруживает аутентичное независимое предание Иисуса лишь в речениях 8 (в притче о неводе) и 82 (о нем см. ниже, в примечании 15).
8. Эти замечания имеют прямое отношение к статье Karawidopulos J. Ein Agraphon in einem liturgischen Text der griechische Kirche // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 662 (1971), pp. 299f. Каравидопулос настаивал на аутентичности речения, приписываемого Иисусу в греческих рукописях, изготовленных после XIII века: «Сколько раз ни упадешь, встань и будешь спасен». Поскольку это речение цитируется вместе с несколькими известными высказываниями Иисуса, Каравидопулос приходит к заключению, что предание называло его словами Спасителя. Однако поздняя датировка и природа источников делают такой вывод маловероятным.
9. Resch. *Agrapha*. Ropes. *Die Sprüche*. На немецком языке вышло уже третье издание авторитетного исследование Иоахима Иеремиаса *Unbekannte Jesusworte* (Guetersloh, 1963). На английском языке в переводе Р. Х. Фуллера вышло второе его издание под названием *Unknown Sayings of Jesus* (London, 1964).
10. Об этом речении см. Bellinzoni A. J. The Source of the Agraphon in Justin Martyr's Dialogue with Trypho 47, 5 // *Vigiliae Christianae* 17 (1963), pp. 65-70; Bellinzoni A. J. The sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr // *Supplements to Novum Testamentum* 17 (1967), pp. 131-134; Baker A. Justin's Agraphon in the Dialogue with Trypho // *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), pp. 277-287.
11. Иероним Стридонский цитирует этот аграф дословно в своем толковании на Иез. 18:30 (*Corpus Christianorum* 75, p. 245).
12. Baker. Justin's Agraphon, p. 287. Бейкер предпочитает считать его частью некоего апокрифического текста наподобие Евангелия от евреев. Он подчеркивает, что во многих апокрифах используется характерный стилистический прием: яркие афористические высказывания вкладываются в уста основных персонажей. Когда какое-нибудь высказывание сопровождается неопределенной фразой «он сказал», его легко принять за слова Иисуса.
13. Р. Оху. 1:1 = Лк. 6:42, Мф. 7:5; 1:5 = Лк. 4:24; 1:6 = Мф. 5:14.
14. См. также Gärtner B. *The Theology of the Gospel according to Thomas* (New York, 1961), pp. 141-143, 190-194.
15. См. Bauer V. Das Jesuswort «Wer mir nahe ist» // *Theologische Zeitschrift* 15 (1959), pp. 446-450. Бауэр утверждает, что в то время с различными вариациями была популярна древняя поговорка, которая описывала опасность близости к правителю, чьи поступки невозможно предугадать. *A priori* невозможно отрицать, что Иисус вполне мог использовать подобную поговорку по-своему. Аутентичность данного речения признают, в частности, Иеремиас и Менар.

Оригинал статьи опубликован в журнале *Journal of the Evangelical Theological Society* за 1975 год (www.etsjets.org). Все права принадлежат автору.

АПОЛОГЕТИКА ЛЮТЕРА

Зигберт Бекер

Новый всплеск интереса к апологетике христианства, который заметен в протестантских кругах, должен побудить и лютеран посмотреть свежим взглядом на возможные пути защиты христианской веры перед неверующим миром. Протестантизм сплачивает ряды и укрепляет позиции, поэтому и лютеранскому богослову следует составить ясное представление о природе апологетики и ее роли в христианском свидетельстве.

Позиция Лютера относительно апологетики полностью согласуется с его представлениями о естественном богословии. Полностью отказавшись от томизма, реформатор был убежден, что естественное богословие ни на шаг не приблизит неверующего к христианской вере. Кроме того, лютеровская апологетика полностью согласуется с его категорическим отказом разуму в праве судить об истинности и справедливости слов Бога в Писании.

Это не означает, что Лютер считал изучение философии неуместным в программе подготовки богословов. Он был вполне готов преподавать философию церковной молодежи — не для того, чтобы юные верующие увлеклись ею, а для того, чтобы они, подобно невольникам в варварском Египте, могли говорить на одном языке с поработившими их тиранами до тех пор, пока не сумеют вырваться на свободу (WA VI:188).

Оправдание Божьих действий

Одна из целей апологетики — «оправдать подходы Бога к человеку». Лютер осуждал любые усилия такого рода, считая их самонадеянным и бесцеремонным богохульством. Он пишет, что устам, которые спрашивают Бога, почему Он сделал то или иное, место на виселице (WA XXXIII:121). Реформатор усматривал в подобных вопросах нечестивое желание разведать скрытые замыслы Бога. Человек, пишет он, не потерпел бы, если бы кто-то другой попытался таким же образом выведать его тайны, и Господь, конечно, тоже этого не позволит. Он, Господь, в праве делать все, что Ему угодно. У Него есть Свои причины делать то, что Он делает. Если бы Ему пришлось отвечать на все вопросы, которые задают Ему

люди, Он был бы «несчастнейшим из Богов» (TR II:584).

Более того, вопрос о том, почему Бог поступает с людьми именно таким образом, проистекает из нежелания понять и принять Его верховное владычество. Если Богу так угодно, так и должно быть, и так будет правильно. Сверх этого нам ничего знать не нужно. Бог ничем не ограничен; не существует законов, которым Он был бы обязан повиноваться, и правил, которым Ему приходилось бы следовать (WA XVI:140). Рассудок постоянно спрашивает: «Почему?» — но это бесполезные потуги и отвратительное любопытство (WA XVI:142). Чувствуя искушение задать этот вопрос, нам следует напомнить себе, что Бог ни перед кем не отчитывается в Своих действиях (WA XVIII:709).

Нам следует ревностно остерегаться любых попыток объяснить Божьи пути. Если Сам Господь не открыл это нам в Своем Слове, мы должны снять шляпу и с благоговением созерцать Его красоту и величие. А если кто-то ропщет, пусть ропщет. Бог не станет приспосабливаться к их представлениям. Если многие сочтут себя оскорбленными и уйдут, останутся, по крайней мере, избранные. Если люди, к примеру, спрашивают нас, почему Бог сотворил Адама способным согрешить, мы можем лишь ответить, что Он Бог, что Его дела не подчиняются никаким правилам и предписаниям (WA XVIII:712). Сочинения Лютера изобилуют предостережениями против подобных вопросов «почему», против попыток найти рациональное объяснение действиям Бога, которые выше человеческого понимания (WA XVI:143; XLIII:76; XLVII:540). Реформатор даже придумал прозвище для тех, кто задает такие вопросы. Он называл их *Curistas et Quaristas* («почемучками и дрячешками»; WA XLIII:77). Поступки и слова Бога не нуждаются ни в объяснении, ни в оправдании. Они праведны и хороши просто потому, что это слова и поступки Бога. Требовать от Бога, чтобы Он приспособился к образу мышления человека и земным правилам поведения, значит поместить Его в стеклянную банку, где Его можно будет рассматривать (WA XVI:141). Подобная самонадеянность внушала Лютеру ужас и отвращение.

Использование аналогий

Следовательно, для нас не будет сюрпризом, если мы обнаружим, что Лютер отвергает любые попытки оправдать Божьи замыслы с помощью аналогий. Реформатор не питал враждебности к аналогиям как таковым. Он с удовольствием сравнивал свои отношения с сыном Гансом с отношениями, которые существуют между верующими и небесным Отцом. Он показывал на распускающиеся по весне цветы и называл их свидетельством воскресения, хотя и отмечал, что подобные свидетельства не производят особого впечатления на людей (WA XLIII:374). По словам Филипа Уотсона, Лютер предостерегал от опасности думать, будто аналогии из человеческого опыта бесполезны (Watson, Philip. *Let God Be God* [Philadelphia, 1949] p. 84), и был прав. Тем не менее, не следует забывать, что о них же Лютер пишет: «Такие аргументы слабейшие из всех» (WA XL:1:459). Судя по всему, реформатор относился к аналогиям как к хорошим иллюстрациям, но не считал их логическими доказательствами (WA XL:1:459).

К аналогиям следует прибегать, когда вопрос уже решен диалектически. В одном ряду с аналогиями стоят и аллегории, который также проецируют человеческий опыт на дела божественные. Перемены в отношении Лютера к аллегорическому методу толкования Библии связаны с его отрицанием апологетической ценности аналогий. Об аллегориях Лютер писал: «Они ничего не доказывают... Нам не следует торопиться с их использованием, пока наша точка зрения не будет сначала доказана с помощью весьма здравых аргументов» (TR I:606).

Однако аналогии не просто слабы в качестве аргументов, даже когда мы ими правильно пользуемся, — если подходить к их использованию без должной осмотрительности, они могут стать откровенно вредоносными (WA XL:1:460). Магометане, например, говорят, что в доме не должно быть больше одного господина или хозяина, и отсюда делают вывод, что на небесах может быть только один Бог, из чего заключают, что учение о Троице ошибочно (WA XLVII:328).

В другом случае он пишет, что из наблюдения за человеческим правительством человеческий разум может сделать лишь один вывод: что Бог должен наказывать порочных людей и вознаграждать хороших, — поскольку это основной принцип деятельности человеческих правительств (WA XXI:512). Эта аналогия утверждает людей в законнических представлениях об оправдании делами. Оправдание же

грешника перед Богом происходит прямо противоположным образом. Невинный подвергается наказанию, а виновный выходит на свободу (WA XXV:329). Таким образом, когда люди прислушиваются к голосу рассудка и пытаются найти способ примирить суждения разума с символом веры, в конце концов они приходят к тому, что вообще перестают во что-либо верить (WA XXVIII:92).

«Доказательства» истинности веры

Нам не следует искать доказательств истинности христианской веры. Когда люди начинают искать такие доказательства, уже слишком поздно. Когда мы начинаем сомневаться в каком-то символе веры и спорить о нем, все уже пропало (WA 40, 2, 592). Это не означает, что нам не нужно исследовать Писания с целью удостовериться, что Слово Божье говорит о том или ином вопросе. Но это все, что нам нужно сделать, и если Слово Божье высказалось, нам не следует искать дополнительных доказательств или требовать разумных объяснений.

Такое отношение к апологетике естественным образом вытекает из представлений Лютера о природе христианской веры и прекрасно согласуется с характерным лютеранским учением о рабстве воли. В богословии Мартина Лютера вера никогда и никоим образом не рассматривается как достижение человека. Она всегда целиком и полностью воспринимается как дар Божьей благодати (WA 10, I, 1, 611). Убежденность и уверенность, составляющие суть христианской веры, — это не интеллектуальная или эмоциональная позиция, которую человек выбирает сам для себя. Мы веруем по действию Божьего всемогущества. Также вера — не последний этап, к которому человек приходит после длительных рассуждений, в процессе которых он достигает уверенности в том, что теперь он, наконец, может со спокойной совестью признать доказательства достаточными. Вера похожа, скорее, на шаг в темноту, в которой не существует «доказательств» в обычном смысле слова, а есть только Слово Господа, которое несравненно лучше и достовернее всех разумных доказательств в мире. Вера — не наше дело, а то, что Бог делает для нас (WA 42, 42).

Лютер предостерегает против веры, которая представляет собой человеческое дело. Он называет ее «искусственной верой» и «воображаемой верой» (WA 10, 3, 357). Настоящая вера — это безоговорочное сердечное упование на Христа, и зажечь ее может только Христос.

Такая вера не возникает в результате наших собственных приготовлений, а начинает расти сама собой, когда Слово Божье проповедуется открыто и ясно (там же).

Лютер был убежден, что человек совершенно бессилён обратить самого себя, и что вера создается в нем благодатью всемогущего Бога, с которой он никак не может сотрудничать, но которой может противиться. По мнению реформатора, если мы вообще хотим обсуждать вопрос о вере, нам прежде всего необходимо понять, что это Божий дар и божественная сила, и что мы не можем уверовать собственными силами (WA 33, 284). И с его времен до наших дней каждый ребенок-лютеранин заучивает наизусть объяснение Третьего артикула Символа веры: «Верую, что не могу своим рассудком или своей силой уверовать в Иисуса Христа, Господа моего, или прийти к Нему». Он предостерегает от самонадеянного представления о вере как о том, что мы запросто способны сделать. И Слово, и вера в Слово — дары Бога, а не наше дело. Вера приходит к нам без каких-либо усилий с нашей стороны — исключительно по благодати Божьей (WA 33, 284-287).

Если бы люди могли прийти к вере, используя собственные интеллектуальные способности, им не был бы нужен Святой Дух (WA 36, 492). Неверие — не следствие интеллектуальной немощи неверующего. Как раз наоборот, ничто не понимает слова Бога лучше, чем немощный разум. Христос пришел к слабоумным и для слабоумных. Настоящая причина неверия — сатана, который пользуется нашим слабоумием и правит нами. В противном случае весь мир можно было бы обратить одной проповедью — и даже не обязательно длинной. Пока Божья сила не действует в нас, мы ничего не видим, ничего не понимаем и не делаем ничего, связанного с верой (WA 18, 659). Если же мы не хотим спастись, пока не охватим Божьи обещания своим умом, нас ждет долгий-долгий путь (WA 47, 330). Если бы мы сосредоточили в одной точке весь интеллект мира, он не смог бы ни понять, ни стерпеть Божье Слово, и чем святее и острее, чем выше и шире интеллект, тем меньше он понимает. Для того, чтобы понять слова и впустить их в сердце, нам придется переместиться в другой мир и отпустить свой рассудок на каникулы. «Если человек хочет услышать Слово Христово, ему нужно оставить осла дома» (WA 33, 264). Человеческий разум может научить чему-то руки и ноги, но только Бог способен научить сердце верить (TR 1, 544).

Все наши силы уходят на слушание Слова (WA 42, 453) и молитву о том, чтобы Господь

помог нам его понять (TR 1, 576). Когда Слово Божье проповедуется, говорит Лютер, оно требует не принятия каких-то рациональных решений и не согласия, а сверхъестественной веры (WA 10, I, 1, 218). Чем меньше участие разума, говорит реформатор в своих «Застольных беседах», тем больше способность верить (TR 3, 62). Легче научить осла читать, чем исправить рассудок, и если скудно одаренному человеку нужен один учитель, то щедро одаренному человеку нужны десять учителей (WA 1, 696). По существу, разум противится этой вере, и вера не может существовать, если разум не ослепить и не довести до безумия. Цель евангелия — увести упрямый и слепой рассудок прочь от его собственного света и привести его к вере, посредством которой он придет в истинный свет (WA 10, I, 1, 218). Таким образом, вера — не результат рационального решения человека. Один лишь Дух просвещает умы человеческие Словом (WA 42, 486). И поскольку сами мы стали верующими не под влиянием рациональных аргументов, нам не следует ожидать, что мы сможем убедить других с помощью пространственных ученых диспутов. Таким путем мало чего можно добиться (TR 6, 181).

Можно ли сделать евангелие «разумным»?

Как вполне можно было ожидать от человека с подобными взглядами, Лютер противился любым попыткам сделать евангелие разумным. Он считал их не только напрасной тратой времени, но и опасным занятием, которое наносит вред христианской вере. Такого рода рационализация стала популярной в определенных христианских кругах. Книжки о разумности христианства пользуются большим спросом, но, даже если на минуту забыть о греховной гордости, изначально присущей такому подходу, Лютер считал бы фразу «разумное христианство» оксюмороном. Реформатор попросту не верил, что евангелие разумно, или что его можно таким образом сделать. Рассуждая о христологии, он говорит, что разум был на стороне Нестория, Ария и иудеев (WA 40, 3, 704). В другом случае он сказал, что, меряя евангелие своим рассудком и разумением, мы полностью его исказим и потеряем (WA 36, 492).

Евангелие невозможно приспособить к разуму душевного человека, потому что душевный разум противится евангелию. Необращенному рассудку евангелие представляется совершенной бессмыслицей, и разум — величайшее препятствие для веры (TR 3, 62). В Лекциях на Послание к галатам Лютер пишет: «По самой

своей природе все символы веры таковы, что всякий разум отшатывается от них» (WA 40, 2, 589). В другом тексте он пишет: «Разум диаметрально противоположен вере» (WA 47, 328). Евангелие оскорбляет наш разум (WA 40, 2, 587). Разум и мудрость нашей плоти осуждают мудрость Слова Божьего (WA 40, 2, 374).

По мнению Лютера, будь разум способен понять истины евангелия, вера была бы не нужна. То, что можно обосновать рациональными доказательствами и эмпирическими фактами, не требует веры (WA 40, 2, 593). Вера имеет дело с вещами незримыми. Лютер задается вопросом: «Что это за вера, которую может обрести даже разум?» (WA 40, 2, 589). Если учение о личности Христа можно было бы постичь разумом, для его принятия не понадобилась бы вера (WA 10, I, 1, 152). В Таинстве Причастия мы видим хлеб и вино, но верим, что Христос в нем тоже присутствует Своими телом и кровью, хотя Он и сидит одесную Бога. Если здесь что-то не согласуется друг с другом, мы должны помнить, что никто из нас не спасся бы, если бы Господь Бог дал нам артикулы, который мы смогли бы охватить своим умом. Ничто из того, что мы делаем или понимаем своим умом, не поможет нам и не спасет нас, потому что все умные люди на земле, объединившись, не смогут построить лестницу на небеса (WA 33, 120).

Природа разума такова, что он судит, опираясь на данные, полученные с помощью органов чувств. Вера же имеет дело с тем, о чем органы чувств не способны нам рассказать (WA 40, 2, 589). Поэтому для того, чтобы оставалось место вере, Бог и божественная истины должны быть сокрыты. И они сокрыты именно таким образом, который идет вразрез с нашими ощущениями и опытом. Например, когда мы задумываемся о множестве людей, которых Бог осуждает, Он выглядит в наших глазах не добрым и милосердным, а жестоким и деспотичным. Именно это и дает нам возможность проявить веру. Бог всегда прячет Свои благодать и милость под гневом, а Свою праведность скрывает под грехом. Желая оживить нас, Он нас умерщвляет. Желая взять нас на небеса, Он ведет нас в ад. Все это открывает возможности для веры и свидетельствует о ее необходимости (WA 18, 633). Мы особенно верим, что Бог справедлив, тогда, когда Он кажется нам несправедливым (WA 18, 784).

А поскольку природа веры такова, ее невозможно ни обрести, ни сохранить при помощи разумных доводов и эмпирических фактов. Все артикулы нашей веры так трудны и высоки, что ни один человек не смог бы удержаться за них без благодати Святого Духа. Возьмите лю-

бой артикул веры и ухватитесь за него рассудком, и от него ничего не останется (WA 32, 57). Святой Дух должен быть Господом и Учителем, иначе ничего из этого не выйдет (WA 37, 43).

По этой же причине Лютер был против любых попыток силой принудить людей к вере или к принятию христианства (TR 4, 576). Когда в 1528 году сожгли на костре анабаптиста Бальтазара Губмайера, Лютер написал, что бороться с лжеучителями нужно Писанием, и что огнем здесь ничего не добиться (WA 26, 145-146).

Руководствуясь убеждением, что один только Святой Дух способен создать и сохранить веру, Лютер ополчился против неверия. Если кто-нибудь говорил о каком-нибудь артикуле веры: «Это бессмыслица!» — реформатор не пытался показать, как этот догмат можно согласовать с рассудком. Противоречие между разумом и верой его не смущало. Он даже был рад тому, что оно существует, поскольку был уверен: если разум когда-нибудь согласится с тем, что проповедует церковь, это будет означать, что церковь отступила от христианской веры. Поэтому, когда неверующий говорил: «Это бессмыслица!» — Лютер отвечал: «Для тебя это действительно бессмыслица, потому что этот артикул нужно понимать с верой, и он согласуется со Словом Божьим» (WA 37, 43).

Лишь предосудительная гордыня мешает человеку увидеть, что разрешение этого конфликта следует искать не в исправлении Писания, а в исправлении ума. Поскольку Писание не может нарушиться, нарушиться должен разум. Люди без труда исправляют истины Писания, чтобы придать им разумный вид. Философствовать о подобных вещах — невеликое искусство (WA 41, 274). Павел Самосатский поступил так с учением о Троице и, закончив, предложил людям нечто такое, во что нетрудно было поверить. Его учение было так просто, что его мог понять даже безбожный язычник или десятилетний мальчик, вот только христианской верой оно уже не было (WA 40, 2, 588). Когда Бог что-то сказал, нам не следует спрашивать, как это может быть правдой. Мы должны довольствоваться одним лишь Его Словом, даже если оно не согласуется с разумом. Если у человека нет желания спорить о таких вопросах, это дар Божьей благодати (WA 41, 274).

Всем людям следует воздерживаться от искажения Писаний. Чинить насилие над Словом Божьим, чтобы приспособить его к рациональным идеям — безбожное занятие (WA 40, 2, 589). Даже если кому-то это покажется глупым, какое нам дело (WA 41, 273)? Если человек не желает верить тому, что говорит Библия, он должен проявить хотя бы толику

порядочности и оставить ее нетронутой. Нет никакого вреда в том, что мы ее не понимаем. Если же кто-нибудь назовет нас глупцами за то, что мы верим в подобные вещи, это тоже нам не повредит. Мы, христиане, не настолько глупы, чтобы не знать, во что верим. И все-таки мы будем верить Богу и славить Его вопреки всякому здравому смыслу и рассудку. Как бы это ни звучало, мы знаем, что это истина. Если другие не хотят в это верить, они в своем праве, но одного им делать не следует — менять Писание (WA 47, 51). Таким образом, не христианство нужно сделать разумным, а разум христианским.

Лютер был абсолютно уверен в том, что Писание невозможно примирить с плотским умом, а потому полагал, что любая попытка достичь такого примирения неизбежно приведет к утрате веры. Если мы будем настаивать на постижении артикулов веры разумом, очень быстро мы останемся без Крещения, Вечери Господней, благодати, первородного греха и всех остальных артикулов, поскольку ни один из них не может быть постигнут разумом (WA 40, 2, 593). Оценивая позицию Цвингли и его последователей относительно Вечери Господней, Лютер говорил, что они хотят исчерпать вопрос и овладеть им с помощью своего софистического рассудка. Реформатор правильно предсказал, что в конце концов они дойдут до отрицания божественности Христа, поскольку те же аргументы, которыми они опровергают реальное присутствие, бросают тень сомнения и на личность Христа (WA 18, 186).

По той же причине Лютер не слишком сочувствовал нападкам Эразма Роттердамского на римскую церковь. Эразм насмешливо описывал злоупотребления и упущения Рима. Лютер опасался, что подобные нападки могут рикошетом ударить по Писанию. В Библии есть моменты, которые человеческому разуму представляются столь же глупыми, как и любой из обрядов римской церкви. И Лютер спрашивает: «А что, если эти глупости, над которыми ты смеешься, угодны Богу?» (TR 1, 185). Лютер просто был убежден, что человеческий разум не способен провести четкую и правильную границу между глупостью и мудростью.

Писание защищает Писание

Лютеру был известен только один способ защитить библейские истины. Принцип *Sola Scriptura* Лютер распространял и на область апологетики. Столкнувшись с необходимостью защитить какой-то артикул веры, будь то телесное воскресение, Крещение, Вечера Господня,

отпущение грехов, ипостасное единство или Троица, он обычно напоминал слушателям, что обо всем этом поведал Бог, а Он всемогущ. Если Бог так сказал, нам не следует сомневаться. Вот Его ясное Слово, которое не может лгать. Единственная проблема заключается в том, что люди либо не верят, что Бог действительно так сказал, либо не верят в Его всемогущество (WA 49, 412).

Если нам удастся убедить магометанина в этих двух вещах: что Бог это сказал, и что Бог всемогущ, Он вне всякого сомнения уверует и во все остальные артикулы веры (WA 49, 413). Но убедить в этом людей под силу только Святому Духу. Нам же со своей стороны хватит забот, если мы хотя бы будем повторять то, что сказано в Писании (WA 41, 271). Потерпеть неудачу со Словом Божьим несравненно лучше, чем преуспеть без него (WA 36, 204).

Таким образом, мы будем готовы защищать артикулы веры от нападков сатаны, если мы укоренены в Слове Божьем и твердо держимся за него, когда лукавый пытается сокрушить нашу веру хитроумными рациональными аргументами (WA 22, 40; см. TR 2, 243). В конце концов, вера есть уверенность в невидимом. Она прилепляется только к Божьему Слову и позволяет Слову направлять себя, даже когда кажется, будто сказанное в Слове тщетно и бесполезно. А то, что рассудок называет глупостью, вера считает правильным путем и, следуя им, приходит к Христу и находит Его (WA 10, I, 1, 613).

По сравнению с «выводами веры» доводы, основанные на логике и опыте, всегда остаются «меньшими аргументами» (WA 42, 482). И если люди не примут учения веры на основании авторитета Библии, нам не следует даже желать их согласия по каким-либо иным причинам. Если они принимают учения веры на основании логики, им не следует ожидать от нас благодарности (WA 36, 526). Полемизируя с Эразмом Роттердамским, Лютер писал, что принципы Реформации можно защищать с помощью ясных Писаний, а всему, что таким образом защитить нельзя, не место в христианской религии (WA 18, 659). Не иметь ничего, на что можно опереться, кроме чистого Слова Библии, соответствует самой природе христианской веры (WA 36, 492).

Мы не должны даже пытаться подкрепить веру разумными аргументами. Обратное может иметь самые катастрофические последствия. Если мы хотим оставаться твердо укорененными в вере, нам следует остерегаться того, чему учат разум и человеческие мысли. Единственный способ сберечь истины христи-

анства — крепко держаться за ясные и определенные утверждения Библии. Нам должно прилепляться к словам Писания и говорить: «Так сказал Христос, и это не может не быть истиной» (WA 28, 91).

В таком случае христианскую веру можно поддерживать и отстаивать, лишь обращаясь к Писанию. Подход Лютера к данному вопросу насквозь догматичен и авторитарен. Он утверждал, что ни одного артикула истинной религии невозможно твердо придерживаться никаким иным способом (WA 32, 57). Своей пастве в Виттенберге он сказал, что им следует учиться «доказывать и защищать учения веры одним лишь Писанием» (WA 32, 60). Для схоластической атмосферы того времени, пропитанной томизмом, это было неслыханное заявление. И очень трудно понять, каким образом в свете всего сказанного неоортодоксия может претендовать на полное согласие с Лютером в данном вопросе.

Лютер настаивает на том, что, если верующий хочет быть хорошо готовым к защите своей веры, ему следует знать тексты Священного Писания, на которые опираются артикулы веры, из которых они выведены (WA 40, 2, 592). В вопросах божественных нам следует не вести споры, а только слушать (TR 2, 23). Не следует нам и увлекаться изощренными спорами, пытаясь доказать, что сказанное Богом возможно. Если это Его Слово, нам должно полагаться на него без сомнений, даже если мы его не понимаем (WA 41, 274). Это базовый принцип, лежащий в основе лютеровского подхода ко всем библейским учениям, и в нем можно найти объяснение многих характерных особенностей лютеранского богословия. Об учении о Троице реформатор говорит, что нам следует довольствоваться тем фактом, что так Бог свидетельствует и говорит о Себе в Слове (WA 41, 274). Такое же отношение проявляется и в его апологии Таинств (WA 47, 329)

Если люди хотят спорить с нами об истинности наших убеждений, нам не следует делать ничего, кроме как положить перед ними тексты. Нам следует не ввязываться в какую-либо продолжительную диалектику, а просто сказать: «Я не желаю слушать твои насмешки и умозрительные рассуждения» (WA 40, 2, 592). Главной заботой богослова должно быть хорошее знание текста, а его первым правилом — не спорить и не философствовать о святых вещах. В богословии надлежит просто слушать, верить и твердо хранить в сердце следующее: «Бог истинен, каким бы абсурдным то, что Он говорит в Своем Слове, ни казалось рассудку» (WA 40, 2, 593).

Любая попытка защитить артикулы христианской веры с помощью разума — величайшая глупость. Пытаться обосновать и защитить Божье Слово с помощью рассудка — все равно, что пытаться осветить яркое солнце незажженной лампой или поставить каменные стены на камышовом фундаменте (WA 6, 291). Если человек не верит Слову, все, что ты ему ни скажешь, будет напрасной тратой сил и времени (WA 36, 528). Если кто-то не хочет верить словам Бога, он не может требовать от меня ничего большего. Если я показал, что некая идея не противоречит Божьему Слову, но согласуется с Библией, я исполнил свой долг (WA 23, 131). Сатану должно побеждать Словом, а не логикой (WA 20, 770; см. 22, 44). Защищать Божье Слово с помощью разума все равно, что защищать доспехи и меч голыми руками и непокрытой головой (WA 6, 291).

В защиту рациональной апологетики часто цитируют слова апостола Петра, который призывает нас быть готовыми дать отчет в своем уповании (1 Пет. 3:15). Лютер пишет, что схоласты извратили этот текст, истолковав его таким образом, что еретиков нужно побеждать рассуждениями. Наша вера выше всякого рассудка и создается силой Божьей. Если люди не желают верить, тебе надлежит молчать, поскольку ты не обязан побуждать их воспринимать Писание как Слово Божье. Довольно, если ты показал им, что твоя точка зрения основана на Библии. Если ты предложил им доказательства из Писания, тебе не следует давать им что-либо еще. Если люди опасаются, что такой подход приведет к насмешкам над Писанием, что таким образом Слово Божье будет постыжено, им следует помнить, что это забота Бога (WA 12, 362; см. 36, 526). Иными словами, богохульно воображать, будто наш рассудок способен предоставить достойную защиту Божьему Слову. Евангелие нуждается только в проповеди, но никак не в защите.

Лютер прекрасно понимает все диалектические последствия, вытекающие из такого подхода, и сам указывает на стороны этой позиции, которые представляются слабыми с рационалистической точки зрения. В проповеди, посвященной апологии воскресения в 15-й главе 1-го Послания к коринфянам, реформатор говорит, что рассуждения апостола выглядят диалектическим слабыми, поскольку, исходя из схоластической точки зрения, Павел допускает две логических ошибки. Во-первых, и язычники, и неверующие обвиняют апостола в том, что он пытается *probare negatum per negatum*, поскольку воскресение Христа значит для неверующего столь же мало, сколь и воскресение

всех людей. Иначе говоря, с точки зрения неверующего, в рассуждениях Павла присутствует порочный круг. Из этих замечаний Лютера совершенно ясно, что он отлично разбирался в логических процессах, с которыми сопряжены богословские споры. Реформатор описывает подход Павла таким образом: «Если кто-нибудь, обвиняя другого перед судом, скажет: „Ты мерзавец“, — а когда его попросят предъявить доказательства, будет просто снова и снова повторять: „Да, ты мерзавец. Ты был мерзавцем с момента зачатия и появления на свет“, — это нельзя назвать доказательством, это пустой бессмысленный лепет».

Второй логический изъян, который Лютер обнаруживает в аргументации Павла, — это рассуждение от частного к общему. Даже если Христос воскрес, логически это не доказывает справедливость утверждения, что все люди воскреснут, поскольку из того факта, что один судья негодяй, не следует вывод, что все судьи негодяи. Однако, несмотря на диалектическую слабость доводов Павла, Лютер настаивает, что метод, с помощью которого апостол защищает учение о воскресении, правилен и подходит для защиты любого артикула вероучения (WA 36, 525-526).

Место разума в апологетике

Теперь, когда мы увидели, с каким презрением Лютер отвергает использование разума для защиты Писания, несколько странно слышать, как он настаивает — например, на суде в Вормсе, — что готов подчиниться голосу здравого смысла, и еще более интересно наблюдать, как он снова и снова клеймит своих оппонентов, называя их неразумными и скудоумными глупцами. На первый взгляд может показаться, что здесь мы сталкиваемся с внутренним противоречием в мышлении великого реформатора.

Но, как становится очевидно при более зрелом и тщательном изучении метода Лютера, он вполне последователен. Рассуждая о естественных доказательствах существования Бога, он говорил, что нет такого аргумента, основанного на логике, которого нельзя было бы опровергнуть логикой (TR 1, 530). Лютер действительно считал нелепостью и даже богохульством попытки защищать Писание с помощью рациональных доводов, однако он также считал, что вполне уместно указывать на логические изъяны в нападках на Писание, когда представляется такая возможность. Мы видим, как в спорах с противниками он говорит: «Сам рассудок вынужден это признать» (WA 18, 786).

Из всего сказанного выше очевидно, что Лютер не возлагал большие надежды на такой подход, однако едва ли хоть один оппонент мог похвастаться тем, что реформатор не использовал против него это оружие.

Лютер неоднократно прибегает к нему в трактате «О рабстве воли». Например, он готов предложить Эразму разумное объяснение того, почему можно сказать, что Бог творит зло. Нам следует довольствоваться Божьим Словом, однако в виде уступки человеческому разуму (то есть человеческой глупости) позволительно поступить глупо и неразумно и попытаться предложить какое-нибудь решение этой проблемы (WA 18, 709). Даже рассудок, пишет он, соглашается с тем, что Бог производит все во всем. Следовательно, Бог действует и в порочных людях и участвует во всех их деяниях точно так же, как хороший наездник управляет трехногой лошадью. Ехать на такой лошади плохо, но это не вина наездника, и когда мы говорим, что Бог производит в нас зло, ни в коем случае нельзя понимать это так, словно Бог — причина зла, или что Он создает в нас зло, которого прежде не было (WA 1, 709-711).

Эразм цитировал Иисуса, сына Сирахова: «Если соблюдешь заповеди, они сохранят тебя», — и настаивал, что сказать подобное человеку значит предполагать наличие у него свободной воли. Лютер отвечает, что это довод рассудка, которому не в новинку измышлять подобные мудрые изречения, поскольку разум искажает Писание в угоду себе. И при этом разум говорит лишь глупые и абсурдные вещи (WA 18, 672). Довольно примечательное утверждение: Лютер хочет сказать, что разум зачастую неразумен по своим собственным меркам. Реформатор продолжает спорить с Эразмом в чисто логическом ключе и говорит, что, если мы спросим, как можно из таких фраз, как «если захочешь», «если сделаешь», «если услышишь», сделать вывод о свободе воли, нам ответят, что этого требуют природа слов и общепринятая манера выражаться. Но это, возражает Лютер, логическая ошибка, известная как «метабазис» (подмена тезиса). К тому же, продолжает он, аналогии ничего не доказывают. Поэтому все, что сумел доказать разум (если он вообще сумел что-либо доказать), так это то, что разум глуп. Более того, настаивает Лютер, выражаться таким образом — вовсе не общепринятый человеческий обычай. Доктор может попросить пациента сделать что-то, чтобы показать, что пациент этого сделать не может. Лютер продолжает: «Я упоминаю об этом лишь для того, чтобы показать разуму, как глупо с его стороны добав-

лять свои выводы к Писанию, и как он слеп, когда не видит, что эти выводы не выдерживают критики даже в человеческих вопросах и словах» (WA 18, 673). Кроме того, Лютер упрекал Эразма в том, что он выводит общее из частного. Реформатор писал, что при виде того, как нечто повторяется несколько раз, разум тут же делает вывод, что всегда бывает именно так (WA 18, 672). Очевидно, что Лютер понимал изъян, присущий всякому индуктивному мышлению. Кроме того, интересно, что Лютер был готов использовать против своих оппонентов аргумент, который не использовал и не считал возможным использовать применительно к Писанию.

Когда Эразм использовал аргумент, что Бог не стал бы требовать от людей того, что они не способны сделать, а потому люди должны быть в состоянии выполнить Божьи заповеди и, следовательно, должны обладать свободной волей, он не намеревался отступать от полупелагианской точки зрения средневековой церкви. Однако Лютер настаивает на том, что, если Эразм прав, и Божьи заповеди доказывают, что человек способен выполнить требования Господа, то пелагиане правы, а Эразм ошибается в своей основной посылке. Поэтому, пишет Лютер, «Диатриба» перерезает себе горло собственным мечом» (WA 18, 65).

В спорах с анабаптистами реформатор использовал этот же метод и часто указывал на логические изъяны в их рассуждениях. Они не просто неразумны, но совершенно безумны и глупы (WA 47, 327). Лютер готов встретиться с ними на их собственной территории и обратиться против них их же собственные умничанья (WA 17, 2, 8287). По его словам, утверждение, будто Корнилий принял крещение после того, как исповедал веру, и что поэтому крестить следует взрослых, представляет собой пример логической ошибки, рассуждения от частного к общему (TR 3, 62). В трактате «Против небесных пророков» он уделяет много времени тому, чтобы продемонстрировать, что представления Карлштадта несостоятельны даже с логической точки зрения, и осыпает доводы оппонента насмешками (WA 18, 186).

Однако следует отметить, что во всех этих случаях Лютер отнюдь не пытается установить истину с помощью логических рассуждений. Он лишь пытается показать, что аргументы его противников слабы и превращаются в бессмыслицу, если их довести до логического завершения. Лютер настаивает, что самое иррациональное дело в мире — отказаться принимать слова Писания в том виде, в каком они записаны.

Можно возразить, что споры Лютера с Карлштадтом, анабаптистами и Эразмом относятся к жанру полемики, а не апологетики. Но сам Лютер разграничивать их таким образом не стал бы. С его точки зрения, нет особой разницы между неверием иудея и магометанина, которые отрицают Троицу, и неверием тех, кто отрицает Реальное присутствие и действительность Крещения. Лютер видит и в том, и в другом проявление естественного противления человека истине Божьей.

На папистов он нападал точно таким же образом. Он пишет: «Бессмысленное, ослиное упрямство папы настолько примитивно, что его можно было бы уловить с помощью логических рассуждений, даже не будь у нас Писания» (TR 2, 60). О преподавателях Лёвенского университета он говорил, что ученые мужи спорят, словно компания старух, и сетовал на то, что они противопоставляют ему не логику и не Писание, а лишь свои собственные мнения (WA 6, 176). Он обвинял оппонентов в рассуждениях по кругу (WA 6, 184). А указав на логический изъян в рассуждениях профессоров, он увенчал свои слова обидным замечанием, что «это запрещал даже Аристотель» (WA 6, 195). Лютера огорчало, что Альвельд не воспользовался ни Писанием, ни логикой, чтобы продемонстрировать ложность лютеранского учения (WA 6, 290). Отвечая Катарину, Лютер в схоластической манере выстраивает несколько силлогизмов, чтобы опровергнуть утверждение, будто папа — преемник Петра, после чего говорит: «Видишь ли, мой distinguished томист, что зверь — это диалектик?» (WA 7, 712; правильнее было бы перевести: «что диалектик — это еще и зверь»)]. Реформатор просит Катарина указать на ошибки в его рассуждениях (WA 7, 711).

Все эти примеры свидетельствуют о том, что Лютер не чурался использования разума в апологетике. Он приписывал ему ограниченную ценность, но любил говорить, что может мыслить так же логично, как и его оппоненты, и что он понимает Аристотеля не хуже, чем они (TR 1, 57). Он высмеивает так называемый «ум» своих противников. Любой дурак может составить такие же силлогизмы, как они. Иудеи и магометане считают нас дураками, поскольку мы говорим, что у Бога есть Сын, и что Бог умер. Как же нам, бедным умалишенным гусям и уткам, несчастным христианам, устоять против подобного высокоумия? А что, если они спросят, где Богу найти кормилицу и сиделку для Своего Сына? Лютер ставит точку в своих рассуждениях, называя оппонентов безумцами (WA 54, 89). Судя по всему, Лютер не считал, что христиан-

ская церковь обладает монополией на глупость и иррациональность, и был уверен, что неверующие могут быть по-своему так же глупы, как и христиане. Он никогда не стал бы писать книгу о разумности христианства, но вполне мог бы написать книгу о неразумности неверия.

Но в богословии был один раздел, относительно которого Лютер был готов спорить с оппонентами. Он предостерегает от использования логики применительно к учению об оправдании, вопросах совести, а также в связи с удовлетворением, отпущением грехов, примирением и спасением, однако в остальных вопросах (например, когда речь заходит о мудрости, могуществе и других качествах Бога) он хотел бы, чтобы мы проявляли в споре всю пронизательность и все остроумие, на какие мы только способны (40, 1, 78). Подобные споры с иудеями, магометанами и сектантами возможны потому, что многие вещи очевидны в свете природного ума (WA 18, 785).

Итак, в сочинениях Лютера можно найти самое яростное отрицание разума, однако реформатор вовсе не утверждал, что у верующего и неверующего нет совершенно никаких точек соприкосновения. Оба они обладают природным умом, и хотя Лютер совершенно однозначно был уверен, что истину христианства невозможно доказать с помощью рациональных аргументов, он также был уверен, что исходным посылкам неверия присущ точно такой же изъян. Рассудок всегда оставляет человека в потемках и неуверенности. Точку зрения Лютера вполне можно описать как философский агностицизм вкупе с богословской убежденностью.

Примеры апологетики Лютера

Как мы уже отмечали, полемизируя со своими оппонентами, Лютер апеллировал к всемогуществу Бога — учению, которые даже злейшие его противники принимали как должное. Реформатор не верил, что всемогущество Бога можно продемонстрировать логически. Однако он настаивал на том, что, признав всемогущество Бога, человек уже не должен отрицать недвусмысленные утверждения Библии на том основании, что человеческому разуму они представляются невозможными (WA 49, 400-404).

Лютер не делает особого акцента на свидетельствах в пользу христианства. Но, опять же, это не значит, что он напрочь отвергает такой подход. Например, по его словам, тот факт, что Библия сохранилась, несмотря на нападки множества врагов, доказывает, что она — Слово Божье (TR 1, 381). Одним из самых убедитель-

ных доказательств истинности евангелия Лютер считает само противодействие, которое оно вызывает. Признак истинных и божественных обещаний заключается в том, что они не согласуются с разумом, и рассудок не желает их принимать (WA 42, 452). Нет более верного знамения божественного происхождения чего-либо, нежели то, что оно превосходит наш образ мышления и идет вразрез с ним (WA 10, I, 1, 242). Когда ярость тиранов и еретиков и соблазн креста прекращаются, это верный знак того, что чистое учение Слова утрачено (WA 40, 2, 53; см. 52, 29). Если бы наше евангелие принимали с миром, оно не было бы истинным евангелием (WA 38, 510). Говоря подобные вещи, Лютер всего лишь делал практический вывод из библейского утверждения, что все исходящее от Духа Божьего представляется душевному человеку глупостью.

И еще несколько слов напоследок. Когда Лютер описывает веру как шаг во тьму, он не имеет в виду, что мы закрываем глаза и шагаем, очертя голову, с обрыва в пропасть. Когда он пишет о том, что нужно закрыть глаза, под глазами он подразумевает глаза разума. Кроме того, по его словам, закрыв глаза, мы должны открыть уши (WA 33, 267). Глаза разума истине следует выколоть. Но глаза веры лучше глаз разума и способны видеть в темноте. Под шагом во тьму Лютер имеет в виду именно это: готовность положиться на Слово Божье, даже если у нас нет логических или фактических доказательств его истинности. Он пишет: «Благодать радостно шагает во тьму, следует одному лишь Слову и Писанию, независимо от того, выглядит оно таковым или нет. Природа может считать это истинным или ложным, но благодать все равно прилепляется к Слову» (WA 10, I, 1, 611).

С учетом всего сказанного суть всей апологетики Лютера по-прежнему можно обобщить одним предложением, которое он написал на полях своего экземпляра сочинений Петра Ломбардского: «Аргументы, основанные на разуме, ничего не решают, но когда Святой Дух называет что-то истиной, это истина» (WA 9, 35).

Оригинал статьи опубликован в журнале *Concordia Theological Monthly* за 1958 год (с. 742-759). Все права принадлежат издателю.

Сокращения:

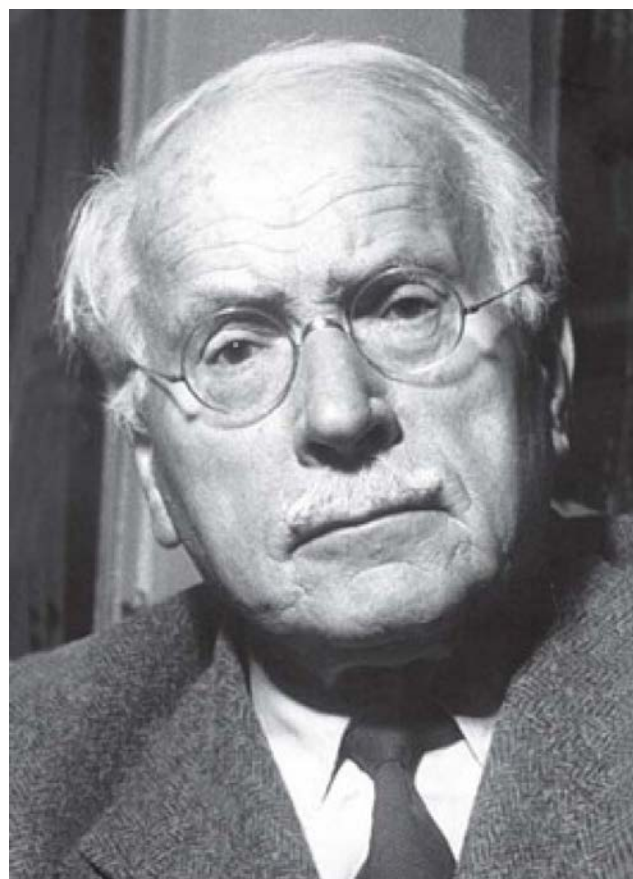
- WA — *Weimarer Ausgabe*, издание сочинений Лютера на немецком языке;
- TR — *Tischreden*, Застольные беседы Лютера.

ЧЕМ ОПАСЕН КАРЛ ЮНГ?

Дуглас Грутайс

Несколько лет назад в одной церкви в г. Беркли, штат Калифорния, после лекции о духовности Новой Эры ко мне в смятении подошла средних лет женщина. Она спросила, знаком ли я с юнгианской терапией. Я ответил, что знаком, и она вкратце поведала мне о своих душевных проблемах, решением которых занимался некий специалист по юнгианскому анализу. Пристально глядя мне в глаза, она спросила: «Могу ли я, христианка, принимать лечение от такого человека?» Я ответил, что Юнг высказал ряд соображений, полезных с психологической точки зрения, но в целом его мировоззрение было гностическим и антихристианским. Поэтому специалист в области юнгианского анализа не сумеет ей помочь разобраться с трудностями так, чтобы это согласовывалось с ее христианскими убеждениями. Более того, его представления могут причинить душе пациента немалый вред.

Я никогда не изучал психотерапию, психологию и психиатрию, однако мой ответ не был легкомысленным. Я предостерег собеседницу об опасностях юнгианского анализа вовсе не потому, что считаю любую психотерапию ненужной или опасной, как это свойственно некоторым неосмотрительным и невежественным критикам из числа христиан. Я считаю возможным и важным включить психологические наработки в контекст консервативного христианского мировоззрения. Однако, занимаясь исследованием новых религиозных движений, я неоднократно обнаруживал, что Карл Юнг стоял у истоков самых разных духовных заблуждений — как в нехристианских движениях, так и в самом христианстве¹. В последнее время внимание общественности к философии Юнга привлекает психолог и популярный писатель Джордан Питерсон — он опирается на эти идеи и толкует Библию через их призму. Но есть и другие причины, по которым христианские психотерапевты и обыкновенные верующие могут счесть фигуру Карла Густава Юнга (1875-1961) привлекательной и интересной. Прежде чем остановиться на



Карл Юнг

некоторых опасностях юнгианского мышления, нам нужно понять причины его странной притягательности.

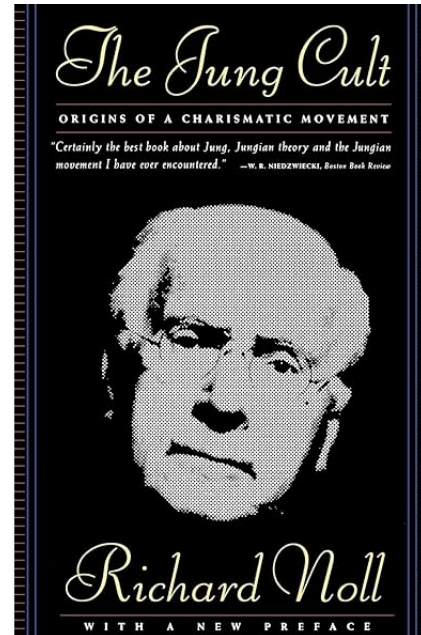
Сегодня, через 60 с лишним лет после смерти Юнга, его влияние стремительно растет. Если звезда Фрейда клонится к закату, то звезда Юнга восходит. Значительная часть возникшего в последние годы интереса к «новой духовности» или просто «духовности» (эти понятия во многом заменили термин «Новая Эра») черпает вдохновение из юнгианского источника. Например, в очень популярном телевизионном фильме «Сила мифа» и книге с тем же названием своими размышлениями делился Джозеф Кэмпбелл (1904-1987), профессор литературы и приверженец идей Юнга, редактор карманного справочника *The Portable Jung*. Рассуждения Кэмпбелла о мифологии, религии

и христианстве были проникнуты юнгианским мышлением — например, он с похвалой отзывался о гностиках и критиковал христиан за чрезмерный буквализм догматов. Позже Томас Мур опубликовал несколько книг, ставших бестселлерами, в том числе «Темные ночи души» и «Родственные души», на содержание которых наложили глубокий отпечаток такие юнгианские темы, как божественность человеческого «я» и опасность христианской ортодоксии, а также интерес к оккультным наукам — алхимии и астрологии. Влияние Юнга ширится, отсылки к «коллективному бессознательному» уже можно увидеть в рекламе пива и в некоторых эпизодах сериала «Звездный путь: следующее поколение».

Многие сегодня ищут собственные формы нехристианской духовности, лучше приспособленные к их гендерным и личным запросам. Юнгианские идеи подталкивают их вперед. Светское движение мужчин пытается найти в себе архетип мужественного воина, а многие язычницы-феминистки находятся в поисках богини или дикарки, которая, если верить бестселлеру Клариссы Пинколы Эстес «Бегущая с волками», прячется где-то в глубине их психики.

Юнг сыграл ключевую роль в истории психоаналитического движения в Европе в начале XX века. Молодой швейцарский психиатр учился у Зигмунда Фрейда и сопровождал его во время недолгой, но значимой поездки в Америку в 1909 году. Их тесная дружба, начавшаяся с 13-часовой беседы, резко закончилась в 1914 году. Разрыв отношений продолжался до самой смерти Фрейда. Юнг не мог согласиться со своим наставником, который полагал, что сексуальность занимает центральное место в психологии человека, и отвергал религиозные стремления, считая их невротическими. Юнг, постоянно пребывавший в духовных поисках, пытался понять духовные потребности человеческой души, одновременно рекламируя свою разновидность психоанализа (аналитическую психологию) как бурно развивающуюся науку.

Несмотря на амбиции Юнга, в последующие десятилетия теории Фрейда имели гораздо большее влияние и даже стали своего рода ортодоксией. Ричард Нолл в своем замечательном исследовании истории и влияния идей Юнга (*The Jung Cult*) отмечает, что «Юнг и его теории оставались далеко за границами общепризнанных науки и медицины, поскольку считалось — и небезосновательно, — что они не согласуются в величайшими научными парадигмами XX столетия»². Тем не менее, «чи-



стая арифметика показывает, что именно Юнг победил в культурной войне, и что именно его труды больше всего читаются и обсуждаются в популярной культуре нашей эпохи»³.

Многих христиан в Юнге привлекает то, что он признавал духовную природу состояния человека. Атеисты — Фрейд, Беррес Скиннер и Альберт Эллис — не могут предложить никакого утешения для души, которой, по их мнению, вообще не существует. Юнг же глубоко и с искренним интересом погружается в самые разные духовные вопросы. Когда во время одного интервью журналисты Би-Би-Си его спросили, верит ли он в Бога, Юнг ответил: «Я не верю, я знаю». Многие христиане надеются, что учение Юнга поможет успешно справиться с задачей объединения психологии и духовности, которая все еще окончательно не решена. Груды книг, написанных Мортонем Келси, Джоном Сэнфордом и другими авторами, пытаются достичь этой цели. Однако, несмотря на их усилия, проект обречен на неудачу, поскольку юнгианское мировоззрение серьезно расходится с христианством и даже противоречит ему.

Для того, чтобы доказать, что некая конкретная психологическая теория несовместима с библейским мировоззрением и христианской теорией душепопечения, недостаточно продемонстрировать нехристианский характер убеждений того или иного мыслителя. У неверующих тоже могут быть вполне разумные соображения относительно психологии, которые не противоречат христианской истине и приносят хорошие результаты в терапевтической практике. Своей всеобщей (не спасительной) благодатью Бог посылает дождь на праведных и неправедных (Мф. 5:45) и точно также он позволяет нехристианским мыслителям понять

те или иные аспекты психологии человека. Но когда взгляды автора теории неотделимы от его мировоззрения, которое полностью противоречит христианству, их невозможно совместить с христианской мыслью — ни в психологии, ни в психиатрии, ни в какой-либо иной научной дисциплине.

В своей книге *The Jung Cult* клинический психолог Ричард Нолл приводит многочисленные доказательства того, что Юнг увлекался языческими и оккультными идеями, которыми изобилвала германская культура начала XX века. Он вырос в христианском окружении, но его главной страстью было возрождение древних религиозных мистерий, связанных с оккультными обрядами посвящения и поклонением солнцу. Он углубился в изучение мифологии и археологии, надеясь обнаружить первобытную мудрость, которая была отброшена и забыта после того, как христианство завоевало языческий мир. Юнг решительно отвергал христианские представления о трансцендентности Бога. Он предпочитал пантеизм и веру в «бога в себе» или в «божественное я». Более того, Юнг считал себя своего рода освободителем, который выведет последователей из тупиков христианства и атеизма к сокровищам иной духовности. Свой вариант психоанализа он воспринимал как своего рода новую религию. Вот почему Нолл назвал свою книгу *The Jung Cult* («Культ Юнга»). Юнг был очень интеллигентным человеком, его личность притягивала и завораживала, его последователи считали, что он обладает харизматическим авторитетом и способен на необыкновенные прозрения.

Мистическое язычество для Юнга не было чем-то чисто историческим или теоретическим. Нолл приводит слова Юнга, что в 1913 году он сам стал богом в процессе продолжительного опыта по визуализации, основанного на обрядах посвящения древних религий мистерий — в особенности, митраизма. Нолл поясняет: «...очевидно, Юнг полагал, что получил прямое посвящение в древние эллинистические мистерии и в процессе даже обожествился»⁴. И это был не единственный подобный случай в жизни Юнга.

Юнг также утверждал, что с помощью «активного воображения» (направленной визуализации) вступал в контакт с различными духовными существами. К 1916 году одно такое существо по имени Филемон стало духовным наставником Юнга и вело себя примерно так же, как «вознесенные владыки», о которых в те времена говорило теософское движение. Эти существа регулярно посещали Юнга и оказали немалое влияние на его работу. По словам

Нолла, подобные встречи сформировали всю структуру теоретических исследований Юнга⁵. Как писал Юнг, духовные существа «живут своей собственной жизнью. Филемон представлял некую силу, не тождественную мне»⁶. В автобиографии Юнга «Воспоминания, сновидения, размышления» есть упоминание о том, что в доме, где он жил, появлялись призраки и происходили другие паранормальные явления⁷.

Находясь под глубоким впечатлением от вида призраков, Юнг под псевдонимом Василид (имя гностического автора, жившего во II веке) написал короткое эссе под названием *Septem Sermones ad Mortuos* («Семь проповедей мертвым»). В своей автобиографии он писал: «...возникла внутренняя потребность сформулировать и выразить то, что могло быть сказано Филемоном. Так появились в 1916 году „Septem Sermones ad Mortuos“ с их необычным языком»⁸. Проповеди были адресованы душам умерших христиан, которые приходили домой к Юнгу, потому что не смогли обрести освобождение с помощью церкви. Первые шесть проповедей излагают гностическое мировоззрение и готовят мертвых к последней проповеди. В ней Юнг советует им прекратить поиски спасения вне себя и заглянуть внутрь, в «глубинную бесконечность», которую он также именуется внутренней «звездой» или «путеводным богом». Получив это откровение, неуспокоенный дух исчезает и возносится в ночное небо — очевидно, для того, чтобы найти свою внутреннюю звезду. Солнцепоклонство и гностические наклонности Юнга проявляются в этом эссе в полную силу⁹.

В подтверждение того, что мировоззрение Юнга было глубоко антихристианским, можно было бы сослаться и на многие другие документы. Но, безусловно, бремя доказательства лежит на тех, кто пытается извлечь из столь замусоренного колодца живую воду. Суть всех сочинений Юнга родилась из его оккультных опытов. В своей автобиографии он писал: «Сегодня уже можно сказать, что я никогда не забывал о своих первых фантазиях. Все мной передуманное и сделанное имело истоки в тех первых снах и видениях. Это началось в 1912 году, почти 50 лет назад. Все, что произошло в моей жизни после, там уже присутствовало — только поначалу в форме эмоций и образов»¹⁰. Там же он утверждал: «Общение с мертвыми явилось своего рода прелюдией к моим работам о бессознательном, адресованным этому миру»¹¹. В отличие от некоторых своих последователей Юнг никогда не считал оккультные, мистические переживания проявлениями психоза, бредовыми иллюзиями.

Учитывая прошлое Юнга, не стоит удивляться тому, что основные положения его теории мало что могут принести (если вообще могут) в христианские представления о психологии и психотерапии. Истоки проблемы лежат в крайнем субъективизме Юнга. Он отвергает христианское учение о том, что Бог трансцендентен и обладает властью как искупить нас, так и повелевать нами. Стэнтон Джонс и Ричард Бутман подчеркивают этот момент: «Основанная на личном опыте природа аналитической психологии противится внешнему, авторитетному пониманию истины и, напротив, делает акцент на личной мифологии и истории конкретного человека»¹². Это влияние совершенно очевидно в сочинениях юнгианца Томаса Мура, который в своей книге «Попечение о душе» (*Care of the Soul*) отвергает идею объективной духовной истины и объявляет ее разрушительной для души¹³. Джонс и Бутман предупреждают, что в силу такого акцента на внутреннем «христианин, читающий психологические сочинения Юнга и юнгианцев должен проявлять крайнюю осторожность, сталкиваясь с фразами и идеями, заимствованными из христианского богословия»¹⁴.

В субъективном подходе Юнга с его исследованиями бессознательного отсутствуют четкие нравственные указания и надежные духовные ориентиры. Это очевидно из юнгианского понятия «тени», т. е. темной, скрытой стороны нашей личности, которую мы, как правило, отрицаем или оправдываем, создавая взамен свое публичное лицо (маску). По словам Юнга, у тени отсутствует нравственное измерение. Это незрелая, неприсоединенная часть нашего «я», которую следует перевести на сознательный уровень и присоединить к остальной личности. Поскольку Юнг отвергает власть личного Бога, существующего вне человека, искать искупление он может лишь внутри самого человека. Следовательно, тень невозможно отвергнуть, опираясь на нечто высшее по отношению к человеку. Ее необходимо принять.

Юнг также утверждал, что христианское учение о Боге психологически несостоятельно, поскольку «догматический принцип существования зла не присутствует в Троице и связывается с довольно неудобным существованием дьявола»¹⁵. Приравнивая бессознательное к божественному, он предлагал вместо Троицы «четверицу» (*quaternity*) как «формулу бессознательного», четвертой составляющей в которой должен быть дьявол¹⁶. Мысль о слиянии добра и зла присутствует в сочинениях многих юнгианцев, в том числе Джозефа Кэмпбелла, который пришел к за-

ключению, что «одна из самых трудных задач в жизни — сказать „да“ тому человеку, тому поступку или тому условию, которое твоему разуму представляется наиболее отвратительным»¹⁷. Томас Мур богохульно утверждает, что смерть Христа на кресте между двумя разбойниками освящает зло¹⁸. Психотерапевт и писатель юнгианец Джон Сэнфорд убежден, что зло необходимо для развития личности, и что апостол Павел был психологически неуравновешен, поскольку советовал христианам совлечься плоти, хотя должен был посоветовать им интегрировать в свою личность теневую сторону¹⁹. Все эти идеи проистекают из юнгианского мировоззрения.

Вводить зло в состав Божества и отказываться принимать всерьез реальность зла абсурдно с богословской точки зрения и опасно с точки зрения практического консультирования. Ответственный христианский психотерапевт тактично и осторожно побуждает совесть пациента откликнуться на духовные реалии. Христос предлагает нам добраться до корня своих грехов и выкорчевать их, если мы хотим быть его учениками (Мф. 5:29-30). Кроме того, Иисус предлагает прощение всем, кто признается в своих грехах и уповает на Его любовь и прощение (1 Ин. 1:8-10). Тем, кто заигрывает с юнгианскими идеями, следовало бы помнить предостережение пророка Исаии: «Горе тем, которые зло называют добром и добро — злом, тьму почитают светом и свет — тьмою, горькое почитают сладким и сладкое — горьким!» (Ис. 5:20).

Помимо идеи об индивидуальном бессознательном Юнг также высказал мысль о существовании тайной кладовой расовых воспоминаний, которые проявляются в виде снов и фантазий. Широко известная теория Юнга о коллективном бессознательном и его архетипах привносит в психотерапию мистическое измерение, которое отказывался признать Фрейд. Коллективное бессознательное — это «психическая система коллективной, всеобщей и безличной природы, которая одинакова во всех индивидуумах», причем она наследуется а не приобретает²⁰. Юнг полагал, что это понятие позволяет объяснить сходства между мировыми религиями и мифами, и оно занимает почетное место в юнгианских представлениях о душе и в практике аналитической психологии. В виде коллективного бессознательного юнгианство предлагает своим адептам доступ к эзотерическому ресурсу, скрытому от глаз большинства непосвященных.

Ричард Нолл привел документальные доказательства того, что эта идея, несмотря на окружающий ее романтический ореол, имеет

пантеистическую природу и укоренена в оккультных учениях, пользовавшихся популярностью во времена Юнга. Более того, она не имеет никакого научного обоснования. Яркие примеры, которые приводит Юнг в подтверждение того, что пациенты обращались к архетипическим образам, можно объяснить иначе — тем, что они уже располагали определенными знаниями²¹. Юнгианцы зачастую принимают существование коллективного бессознательного на веру и не обосновывают свои представления никакими убедительными аргументами²². Христианам нет необходимости искать источник откровения и искупления в коллективном бессознательном. Для того, чтобы найти истину, которая сделает их свободными, смертным грешным людям нужно откровение от личного Бога (Ин. 8:31-32; 2 Тим. 3:15-17).

Для того, чтобы установить связь с личным и коллективным бессознательным и тем самым обрести большую целостность личности, Юнг предлагал воспользоваться методом «активного воображения». Большинство современных методик визуализации основаны на подходе Юнга, который в свою очередь опирается на спиритические и оккультные способы общения с миром духов (см. Ис. 8:19-20)²³. Юнг ощутил себя богом в результате попытки визуализации. Юнгианская визуализация требует отказа от разумных суждений, чтобы облегчить формирование внутренних образов. Подобные оккультные и иррациональные составляющие юнгианской терапии должны вызвать тревогу у любого психолога-христианина, который полагает, что юнгианская визуализация может быть целительной для души.

Конечно, не все, что предлагал Юнг, было опасным или носило оккультную природу; некоторые его идеи, вероятно, были относительно безобидными — например, рассуждения об экстравертности и интровертности. Тем не менее, при тщательном исследовании юнгианской мысли обнаруживается мировоззрение, совершенно и неисправимо чуждое библейской вере. Отвергнув христианского Бога, Юнг признал, что не сумел найти «архимедову точку опоры вовне» (трансцендентную точку зрения), оперевшись на которую, можно было бы судить о душе²⁴. Выражаясь словами Павла, поскольку Юнг не прославил и не возблагодарил Бога, он осуетился в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное его сердце. Называя себя мудрым, он обезумел и славу нетленного Бога изменил в образ, подобный тленному человеческому «я», причем без всякой надежды на Иисуса Христа (Рим. 1:21-22).

Примечания

1. См. Groothuis, Douglas. *Unmasking the New Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986); Groothuis, Douglas. *Confronting the New Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988).
2. Noll, Richard. *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 8.
3. Там же, p. 6.
4. Там же, p. 213.
5. Там же, p. 210; см. также Юнг, Карл Густав. Воспоминания, сновидения, размышления, перевод В. Поликарпова (Мн.: ООО «Харвест», 2003).
6. Юнг. Воспоминания.
7. Там же.
8. Moore, Thomas. *Care of the Soul: A Guide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday Life* (New York: HarperPerennial, 1992), pp. 246-247.
9. Юнг, Карл Густав. Семь наставлений мертвым, перевод М. Ильяшенко. URL: www.maxilyashenko.co.uk/seven. См. также Noll, pp. 242-246.
10. Юнг. Воспоминания.
11. Там же.
12. Jones, Stanton L.; Butman, Richard E. *Modern Psychotherapies: A Comprehensive Christian Approach* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), p. 122
13. Moore, pp. 246-247.
14. Jones; Butman, p. 122.
15. Юнг, Карл Густав. Психология и религия, перевод А. М. Руткевича // Юнг, Карл Густав. Архетип и символ (М.: Renaissance, 1991), с. 129-202. URL: www.phantastike.com/common_psychology/psihologiya_i_religia/html/.
16. Там же.
17. Campbell, Joseph; Moyers, Bill. *The Power of Myth* (New York: Doubleday, 1988), p. 66.
18. Moore, p. 133.
19. Sanford, John A. *Evil: The Shadow Side of Reality* (New York: Crossroad, 1981), pp. 10, 67-84.
20. Jung, Carl G. The Concept of the Collective Unconscious // *The Portable Jung*, ed. Joseph Campbell (New York: Viking, 1971), p. 60.
21. Noll, pp. 181-184.
22. Фрэнсис Шэйфер в своей книге «Бог сущий» предлагает альтернативное толкование того, что пытался объяснить Юнг, — память культуры, передаваемая с помощью языка. См. Шеффер, Фрэнсис. Он здесь, и Он не молчит. Избранное (СПб.: Мирт, 2002), с. 56-61.
23. Noll, pp. 202-204, 215.
24. Юнг. Психология и религия.

Оригинал статьи опубликован на сайте Дугласа Грутайса (www.douglasgroothuis.com). Все права принадлежат автору.

КАНОН: ПОГРЕШИМЫЙ СПИСОК НЕПОГРЕШИМЫХ КНИГ?

Майкл Пэттон

Я смотрю на 23-ю страницу своей Библии и вижу список всех библейских книг. В общей сложности их насчитывается 66 — 39 в Ветхом Завете и 27 в Новом. Часто их называют «каноническими». Греческое слово *κάνων* означает «правило» или «мерная трость». (На случай, если вы этого не знали!) Соответственно, канон Писания представляет собой перечень («правило») книг, которые христиане считают библейскими. Между христианскими течениями есть некоторые разногласия относительно количества таких книг. Каноны протестантов, католиков и православных отличаются (кроме того, свои каноны есть и у некоторых восточных церквей). Католики и православные включают в свои издания Библии несколько книг, именуемых «второканоническими», или, как предпочитают говорить некоторые, «апокрифов» (следует также заметить, что православная церковь все еще не определилась окончательно со статусом апокрифических книг).

Откуда я знаю, какие книги должны быть в Библии?

Этот вопрос действительно важен. Католики и православные обычно ссылаются на то, что список канонических книг был составлен в конце IV — начале V века поместными соборами. Только на Тридентском соборе (1545-1563) римско-католическая церковь приняла непогрешимый догмат о библейском каноне в его нынешнем виде (включая апокрифы).

Я убежден, что в Библии должны быть 66 книг протестантского канона — не больше, не меньше. Я убежден, что все 66 книг богодухновенны, безошибочны и непогрешимы. Однако список книг на 23-й странице мой Библии — не часть канона. Иначе говоря, сам

этот список не входит в состав богодухновенного Слова Божьего. Я пользуюсь переводом *English Standard Version (ESV)*, однако сказанное относится к любому переводу на любом языке. Более того, проблему не решает ни одна древняя рукопись на греческом языке или на иврите. Поэтому я сталкиваюсь с потенциальным затруднением. Если я не верю в существование непогрешимого земного авторитета (будь то папы или вселенского собора), который вправе определять, какие книги должны быть в Библии, как я могу быть уверенным в правильности канона?

Погрешимый канон непогрешимых книг

Роберт Спраул первым высказал мысль о том, что протестанты располагают погрешимым канонем непогрешимых книг. Но как это возможно? Какой прок в таком каноне? Католики часто смеются над протестантами (сторонниками принципа *Sola Scriptura*) и говорят, что мы сами заперли себя в замкнутом кругу противоречий. Принцип *Sola Scriptura* был одним из двух главных боевых ключей Реформации XVI столетия. В сущности, он означает, что Писание представляет собой высший или окончательный авторитет для Тела Христова во всех вопросах христианской веры и жизни. Исповедуя этот принцип, мы не отрицаем существование других авторитетов — просто ни один из этих других авторитетов не может быть высшим или окончательным. Католики же, напротив, утверждают, что у них есть непогрешимый список непогрешимых книг, поскольку у них есть непогрешимый живой авторитет (в лице папы и магистериума). Соответственно, они считают Библию непогрешимой только потому, что так утверждает

земной авторитет, который они считают непогрешимым. С их точки зрения, протестантам приходится опираться на мнение земных непогрешимых авторитетов, чтобы отрицать существование земных непогрешимых авторитетов!

Разве это не означает, что мы сами пилим сук, на котором сидим?

Погрешимое толкование непогрешимых книг

Кроме того, есть еще вопрос толкования. Протестанты не верят, что существует некий непогрешимый авторитет, способный догматически оформить состав библейского канона. Вам этого кажется мало? Они также не верят в непогрешимый авторитет толкователей Библии. Таким образом, можно поднять проблему на следующий уровень: протестанты располагают погрешимым толкованием погрешимого канона непогрешимых книг. Печалька... Не пора ли уже переплыть Тибр (обращаться в католицизм)?

Непогрешимая уверенность

Не спешите. В конце концов, речь идет об эпистемологии. Эпистемология отвечает на вопрос «откуда ты это знаешь?» Откуда мы знаем, что канон правилен? Откуда мы знаем, что наше толкование правильно? Оба этих вопроса по умолчанию предполагают необходимость абсолютной уверенности. Почему мы в этом уверены? Более того, почему наша уверенность в этом абсолютна?

Я бы задал следующий вопрос: нужна ли нам абсолютно непогрешимая уверенность в чем-то, (1) чтобы наша вера в это «что-то» была оправдана, (2) чтобы с нас можно было спросить за веру в это «что-то». Я думаю, что нет, и вот почему.

1. Нам не обязательно иметь непогрешимую уверенность

Тезис о необходимости абсолютной уверенности был порожден, прежде всего, эпохой Просвещения и картезианской эпистемологией. Он сложился под влиянием старины Рене Декарта, отца Века разума, и мы, люди Запада все еще находимся под сильным влиянием его представлений. Картезианство во многом подтолкнуло нас в правильном направлении, но также возложило на наше знание бремя, непосильное для человеческих существ (и носить которое никогда не входило в наши обя-

занности). Оно потребовало неоспоримости. Неоспоримость означает, что ваша вера во что-то или ваше знание о чем-то не могут быть ошибочными. По существу, картезианство утверждало, что убеждения ничего не стоят, если они не неоспоримы. Требовать неоспоримой уверенности в чем-либо прежде, чем мы сможем в это поверить и сообразовывать с этим свои поступки, значит поднять планку так высоко, что дотянуться до нее будет под силу только Богу. За пределами математики и аналитических утверждений (например, что у треугольника три стороны) абсолютная уверенность недостижима. Возможна лишь относительная уверенность. И все мы по большому счету это понимаем. Все наши поступки, мысли и устремления подкрепляются такой относительной уверенностью. Когда мы садимся в машину и трогаемся с места, мы лишь относительно уверены, что она остановится, стоит нам нажать на тормоз. Мы связываем всю свою жизнь с другим человеком, руководствуясь лишь относительной уверенностью, что он (или она) сохранит верность в браке. Приводить примеры можно до бесконечности, но вы, я думаю, уже поняли суть. Иногда относительная уверенность очень высока и опирается на факты. Но даже в таких случаях она относительна. Я способен ошибаться, как бы мала ни была вероятность этого. Но одно лишь то, что наша уверенность относительна, не избавляет нас от необходимости что-то делать и во что-то верить.

Приведу еще один пример. Я убежден, что завтра солнце взойдет. Я готовлюсь к наступлению каждого дня с уверенностью в этом. Каждый вечер я завожу будильник и просматриваю список встреч на следующий день с уверенностью в том, что следующий день наступит. И хотя я уверен, что на следующий день солнце взойдет, моя уверенность не непогрешима и не неоспорима. Может возникнуть некая астрономическая аномалия, из-за которой земля перестанет вращаться. Может быть, прилетит астероид и уничтожит землю. Ночью может прийти Христос. Короче говоря, у меня нет абсолютной непогрешимой уверенности в том, что следующий день наступит. Однако это обстоятельство не освобождает меня перед Богом и людьми от необходимости верить, что завтрашний день придет. Что, если на следующее утро я не приду на важную встречу и объясню свой поступок тем, что «я не завел будильник, поскольку у меня не было неоспоримой уверенности в наступлении нового дня»? Будет ли это достойным оправданием? Нет, ни в глазах Бога, ни в глазах человека, с которым я не встретился.

Я понимаю, что уже много написал, но потерпите, пожалуйста, еще немного.

Людей, которые требуют неоспоримой уверенности во всем, мы называем умственно нездоровыми. Помните главного героя кинофильма «А как же Боб?»? Его болезнь проявлялась в том, что он принимал решения, основываясь на факторе невероятности. Поскольку существовала возможность, что с ним произойдет нечто плохое, если он выйдет из дома, Боб считал, что так оно и будет. Вероятность разных событий разная. Мы принимаем во внимание степень вероятности. Одно лишь то, что солнце теоретически может не взойти завтра, не означает, что оно вероятно не взойдет.

Не забывайте: возможность и вероятность — не одно и то же. В риторике и логике ошибка, основанная на путанице между этими понятиями, называется «аргументом к вероятности» (ее следовало бы назвать «аргументом к возможности», но что есть, то есть). На латыни ее название звучит еще внушительнее: *possibiliter ergo probabiliter*.

Но давайте вернемся к библейскому канону. По сути, упрек католиков в адрес протестантов выглядит так: вы не можете полагаться на свой список библейских книг, потому что он может быть ошибочным. Но возможность ошибки (погрешимость) не делает ее вероятной. В конечном счете, когда речь идет о Библии, как и любых других жизненных вопросах, нам приходится оценивать вероятность, опираясь на факты. Чем надежнее факты, тем больше вероятность.

2. У вас тоже нет непогрешимой уверенности

Дымовая завеса неоспоримой уверенности, которую на первый взгляд дает римокатоликам наличие живого непогрешимого авторитета (магистериума), тут же рассеивается, как только мы понимаем, что все мы погрешимы. Ни один человек не станет претендовать на личную непогрешимость. Каждый понимает, что в поисках истины мы можем допустить самые разные ошибки. Следовательно, любая вера в непогрешимый живой авторитет может быть ошибочной. Как выразились Гайслер и Маккензи, «Все, что есть у католиков, — это



вероятное знание». Католики справедливо признают, что у них нет непогрешимых доказательств непогрешимости учения магистериума. Даже те аргументы, которые у них есть, они сами считают лишь вероятными. Иначе говоря, на основании личного мнения и погрешимого толкования фактов они верят в якобы непогрешимый церковный магистериум, который в свою очередь определяет состав непогрешимого канона. Оснований для веры в непогрешимость церкви у них не больше, чем у нас — для веры в непогрешимость канона.

Это означает, что все мы плывем по одному течению, только в разных лодках. Католики погрешимо верят в непогрешимость авторитетного догмата о непогрешимом каноне. Протестанты погрешимо верят в непогрешимый канон. В обоих случаях авторитетные мнения должны быть подкреплены фактами, и их приходится толковать погрешимым людям.

Таким образом, у меня возникает вопрос: в чем, собственно, разница?

Мы располагаем погрешимым собранием непогрешимых книг? Да, полагаю, что это так. Но в конечном счете все наши убеждения погрешимы и не застрахованы от ошибок. Меня это устраивает. Но не забывайте: возможность ошибки еще не означает, что она вероятна. Решение должно опираться на факты. И я убежден, что свидетельства в пользу протестантского канона из 66 книг не только достаточны, но и убедительны.

Оригинал статьи опубликован в блоге *Parchment and Pen* (credohouse.org). Все права принадлежат автору.

Руководитель проекта Павел Столяров
Редактор Дмитрий Розет

Почта: 191186, Россия, СПб., а/я 100
Веб-страница: www.apologetika.ru
E-mail: Russia@apologetika.ru

При перепечатке ссылка на «Вестник ЦАИ» с указанием почтового и электронного адресов ЦАИ обязательна