

# ВЕСТНИК

центра апологетических  
исследований



102/26

*Подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуды 3)*



## ПРЕМУДРОСТЬ, ХРИСТОЛОГИЯ И АРИАНСКИЕ СПОРЫ

Эндрю Стейнман

ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ КРИТИКА ДВИЖЕНИЯ «СМЕРТИ БОГА», ЧАСТЬ II  
(с. 10)

БЭТТЛ-КРИК И НИКЕЯ (с. 23)

ИВРИТ ЗНАЮТ ДАЖЕ ЕРЕТИКИ (с. 28)

Начиная с самых ранних христианских сочинений, Премудрость в 8-й главе Притчей отождествляли с Христом. Это справедливо не только в отношении Нового Завета<sup>1</sup>, но и в отношении отцов церкви. Они называют Премудрость в Притчах 8:22-31 Христом, а также видят во Христе Премудрость, о которой говорится в 8-й<sup>2</sup> и в 3-й<sup>3</sup> главах книги Притчей. Все это так, даже несмотря на то, что отцы в целом опирались не на еврейский текст книги Притчей, а на Септуагинту. Местами текст Септуагинты значительно расходится с масоретским текстом, и некоторые изменения могут затруднить отождествление Премудрости с Христом. Тем не менее, подавляющее большинство отцов легко преодолеvalo это затруднение, пользуясь принципом аналогии веры.

Сравнение двух текстов отрывка 8:22-31 в таблице показывает характер и количество разночтений. Курсив указывает на значительное расхождение между значением еврейского и греческого текста, благодаря чему общий смысл текста в Септуагинте меняется. Полужирный шрифт указывает на слова, у которых нет соответствия в параллельном тексте (еврейском или греческом).

Очевидно, что между этими двумя текстами 8-й главы книги Притчей есть ряд значимых различий. Наиболее важны слова, которые греческий переводчик использовал для описания происхождения Премудрости от Бога. Если в масоретском тексте Премудрость говорит: «Яхве обладал Мною» (8:22), «Я была поставлена» (8:23) и «Я была рождена» (8:24-25)<sup>4</sup>, — то в греческом тексте Премудрость говорит: «Господь сотворил Меня» (8:22), «Он основал Меня» (8:23) и «Он породил/родил Меня» (8:25). Судя по всему, греческий переводчик пытался описать взаимоотношения Бога и Премудрости так, чтобы Премудрость выглядела творением Бога, Отца тварного мира и населяющих его тварных существ (см. Ис 63:16; 64:7 [64:8]; Иер. 31:9; Прит. 3:12). Таким образом, греческий переводчик превратил образ Бога, обладающего Премудростью и рождающего Ее, в образ Бога, который творит и порождает Премудрость. Замена слов «обладал» на «сотворил» и «поставил» на «основал», возможно, объясняется логическим выводом, что Бог не мог «обладать» Премудростью или «поставить» Ее прежде, чем «сотворил» или «породил» Ее<sup>5</sup>. Следовательно, используя оборот ἔκτισέν με («сотворил Меня») в стихе 8:22, переводчик не стремился дать прямой и точный перевод еврейского חָזַק («обладал Мною»). Напротив, текст Септуагинты представляет собой идеологический пересказ, который отра-



Эндрю Стейнман

жает понимание переводчиком буквального смысла еврейского глагола חָזַק не больше, чем выбор греческого слова ἐθεμελίωσέν («основал») в стихе 8:23 отражает понимание им смысла глагола ἔρριψεν («назначить, поставить»)<sup>6</sup>.

Изменения в Септуагинте по сравнению с масоретским текстом не помешали отцам церкви, жившим до начала арианских споров увидеть в Премудрости Христа, рожденного от Отца. Кстати, оборот γεννῶ με («родил Меня») в греческом переводе стиха 8:25 прямо подтверждает правильность ортодоксальной христологии. Более того, многие отцы видели связь между 1-й главой Евангелия от Иоанна и 8-й главой Притчей. Например, Игнатий Антиохийский (ок. 35 — ок. 107) писал:

Как мог таковой быть простым человеком, получившим начало Своего бытия от Марии, а не Богом Словом и едиnorodным Сыном? Ибо «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [Ин. 1:1]. И в другом месте: «Господь сотворил Меня, начало путей Своих, для путей Своих, для дел Своих. Прежде мира Он основал меня и прежде всех холмов родил Меня» (Прит. 8:22-23, 25 LXX)<sup>7</sup>.

Аналогичным образом Иустин Мученик (ок. 100 — ок. 165) утверждал на основании 8-й главы Притчей, что Иисус был рожден прежде сотворения мира, а также что Он особая Ипостась Троицы, Бог Сын, Которого надлежит отличать от Бога Отца:

И в книге Премудрости сказано: «если я возведу вам то, что бывает ежедневно —

## Сравнение Притчей 8:22-31 в масоретском тексте и в Септуагинте

Масоретский текст	Септуагинта
<p><sup>22</sup>Яхве <i>обладал</i> Мною [יְהוָה אֵלַי] в начале пути Своего, <i>прежде</i> дел Своих <i>древних</i> [קַדְמוֹתָי].</p>	<p><sup>22</sup>Господь <i>создал</i> Меня [ἔκτισέν με] как начало путей Своих, <i>для</i> дел Своих.</p>
<p><sup>23</sup>От века Я была <i>поставлена</i> [קָדְמָה], от начала,</p>	<p><sup>23</sup>Прежде века Он <i>основал</i> Меня [ἔθεμελίωσέν με] в начале,</p>
<p>прежде земли. <sup>24</sup>Когда не было бездн,</p>	<p><sup>24</sup>прежде, чем Он <i>сотворил</i> [τοῦ... ποιῆσαι] землю, прежде, чем Он <i>сотворил</i> [τοῦ... ποιῆσαι] бездны,</p>
<p><b>Я была рождена</b> [יְהִיָּהוּדָה], когда не было источников, <b>наполненных</b> [מְלֵאֵי מַיִם] водой.</p>	<p>прежде, чем Он произвел источники вод,</p>
<p><sup>25</sup>Прежде, чем были водружены горы, <i>прежде</i> холмов Я <i>была рождена</i> [יְהִיָּהוּדָה],</p>	<p><sup>25</sup>прежде, чем были водружены горы, <b>прежде</b> всех [πάντων] холмов, Он <i>рождает</i> Меня [γεννᾷ με].</p>
<p><sup>26</sup>когда Он <b>еще не</b> [אֲדַעַע] сотворил землю, или поля, <i>или начало праха</i> обитаемого мира.</p>	<p><sup>26</sup>Господь [Κύριος] сотворил страны и необитаемые места <i>и обитаемые высоты под небесами</i>.</p>
<p><sup>27</sup>Когда Он <i>воздвигал</i> небеса, Я была там. Когда Он <i>размечал</i> горизонт на поверхности океана,</p>	<p><sup>27</sup>Когда Он <i>уготовлял</i> небеса, Я была с Ним, когда Он <i>отделил</i> Свой престол на ветрах.</p>
<p><sup>28</sup>когда Он воздвигал облака вверх, когда Он укреплял источники <i>бездны</i>,</p>	<p><sup>28</sup>Когда Он утверждал облака вверх, укрепляя источники под <i>небесами</i>,</p>
<p><sup>29</sup>когда Он давал повеление Свою морю, чтобы воды не преступали Его заповедь, когда Он <i>размечал</i> основания земли,</p>	<p><sup>29</sup>и когда Он <i>утверждал</i> основания земли,</p>
<p><sup>30</sup>Я была рядом с Ним как искусная художница. Я была [Ему] радостью день ото дня, радуясь в Его присутствии всегда,</p>	<p><sup>30</sup>Я была рядом с Ним как художница; Я была той, в ком Он находил усладу каждый день; Я радовалась в Его присутствии всегда,</p>
<p><sup>31</sup>[Я] радовалась в Его обитаемом мире, и радость <i>Моя</i> была о роде человеческом.</p>	<p><sup>31</sup>когда Он радовался тому, что <i>совершил</i> обитаемый мир, и Он радовался роду человеческому.</p>

перечислю то, что есть от века. Господь создал Меня началом путей своих на дела Свои. Он основал Меня прежде века, в начале, прежде нежели сотворил бездны, прежде нежели произошли источники вод, прежде нежели горы утвердились, прежде всех холмов Он рождает Меня» [Прит. 8:21-25 LXX]. Сказавши это, я присоединил: вы, слушатели, понимаете, если только вы обращали внимание, что по свидетельству Писания, это Порождение рождено от Отца прежде всех тварей; и что Рожденное есть

по числу другое от Рождающего, с этим всякий согласится<sup>8</sup>.

Ириней Лионский во II столетии говорил похожие вещи, хотя и отождествлял божественную Премудрость с Третьей Ипостасью Троицы, Святым Духом. Тем не менее, тот факт, что греческий переводчик использовал глагол «создал/сотворил» (8:22 LXX), не помешал Иринею процитировать Притчи в доказательство того, что Дух как Премудрость — такой же нетварный и вечный Бог, как Отец и Сын:

Что Слово, т. е. Сын, всегда было с Отцом, я уже подробно показал; а что и Премудрость, т. е. Дух, была у Него прежде всякого создания, Он говорит чрез Соломона: «Бог премудростью основал землю и разумом утвердил небо, Его разумом разверзлись бездны и облака источили росу» (Прит. 3:19–20). И еще: «Господь создал Меня, как начало путей Своих к делам Своим, прежде веков основал Меня в начале, прежде чем Он сотворил землю, прежде чем устали бездны и прежде чем произошли источники вод, прежде чем утвердились горы; прежде всех холмов Он родил Меня» (Прит. 8:22–25). И еще: «когда Он устроил небо, Я была с Ним, и когда утверждал источники бездны, когда укреплял основания земли, Я была с Ним и устроила. О Мне Он радовался и Я ежедневно веселилась пред лицом Его всегда, когда Он веселился о совершении вселенной и радовался о сынах человеческих»<sup>9</sup>.

Ориген (ок. 185 — ок. 254) видел в Премудрости Бога Сына и, рассматривая 8-ю главу книги Притчей, многозначительно упомянул о божественной и человеческой природах во Христе:

Прежде всего нам нужно знать, что во Христе иное дело — природа Его Божества, потому что Он есть едиnorodный Сын Божий; и иное дело — человеческая природа, которую Он воспринял в последнее время согласно домостроительству. Ввиду этого сначала должно рассмотреть, что же такое едиnorodный Сын Божий. Известно, что Он называется многими и различными именами, смотря по обстоятельствам и по понятиям называющих. Так Он называется Премудростью, как это мы встречаем в словах Соломона: «Господь созда (*creatae*) Мя начало путей Своих в дела Своя прежде, чем что-либо совершил, прежде век основа Мя. В начале, прежде неже землю сотворити, и прежде неже бездны соделати, прежде неже произыти источником вод, прежде неже горам водрузитися, прежде же всех холмов рождает Мя» (Прит. 8:22–25 LXX). Называется Он и перворожденным, как говорит апостол: «Иже есть перворожден всея твари» (Кол. 1:15). И однако перворожденный не есть иной по природе, чем Премудрость, но один и тот же (с Нею). Наконец, апостол Павел говорит: «Христос Божия сила и Божия Премудрость» (1Кор. 1:24)<sup>10</sup>.

Эта цитата из Оригена помогает понять, почему отцы церкви, писавшие до начала арианских споров, игнорировали ясный смысл слова «сотворил» в стихе 8:22 (LXX). Используя аналогию веры, они читали 8-ю главу Притчей в свете новозаветных отрывков, которые отчетливо описывают Иисуса как вечного Бога, который сосуществовал с Отцом до сотворения мира. (В процитированном отрывке Ориген ссылается на Кол. 1:15 и 1 Кор 1:24.) Аналогичные трактовки 8-й главы Притчей можно встретить у Афинагора Афинского (ок. 133 — ок. 190)<sup>11</sup>, Тертуллиана (ок. 155 — ок. 230)<sup>12</sup>, Киприана Карфагенского (ок. 200 — 258)<sup>13</sup> и у Лактанция (ок. 240 — ок. 320)<sup>14</sup>. Поскольку отцы толковали Писание с помощью Писания и понимали каждый текст в соответствии с верой, которую проповедует все богодухновенное Слово Божье, греческий глагол «сотворил» в стихе 8:22 (LXX) не был преткновением для ортодоксальной христологии до появления Ария.

Одним из немногих доникейских отцов, которые увидели проблему в глаголе ἔκτισέν («сотворил»), был Дионисий Римский (ум. 268). Он писал о ложных учителях, которые ссылались на 8-ю главу Притчей в подтверждение своих губительных богословских заблуждений. Он объяснял, что этот глагол можно и нужно понимать правильно, сообразно божественности и вечному рождению Христа:

Но не менее будет иной порицать и тех, которые думают, что Сын есть произведение, и полагают, что Господь получил бытие, как нечто из действительно сотворенного; между тем как Божественное Слово свидетельствует о сообразном и приличном Ему рождению, а не о каком-нибудь образовании и творении. Посему, не маловажная, но весьма великая хула — утверждать, что Господь некоторым образом рукотворен. Ибо, если Сын сотворен; то было, когда Сын не был. Но Он всегда был, если Он — во Отце, как Сам говорит [Ин. 14:11], и если Христос есть Слово, и Премудрость, и Сила. А что Христос есть все сие, — это, как знаете, утверждают Божественные Писания; Слово же, Премудрость и Сила суть собственные Божии силы. Почему, если Сын сотворен; то было, когда не было тех сил; было время, когда Бог был без них. Но это всего нелепее. И к чему долее рассуждать об этом с вами, мужами духоносными и ясно знающими, какие возникают несообразности, если сказать: Сын есть произведение? Мне кажется, на эти несообразности не об-



Факсимиле книги Притчей  
из Ленинградского кодекса (1008 г. н. э.)

ратили мысли водящиеся этим мнением, и потому значительно погрестили против истины, иначе, нежели как требует в этом месте Божественное и Пророческое Писание, поняв эти слова: «Господь созда Мя начало путей Своих» (Прит. 8:22 LXX). Не одно, как знаете, значение слова: «созда». «Созда» здесь должно принять вместо: «поставил» над делами, Им сотворенными и сотворенными чрез самого Сына. Но не в значении: «сотворил» употреблено теперь слово «созда»; потому что есть разность в словах: «сотворить» и «создать». «Не сами сей Отец твой стяжа тя, и сотвори тя, и созда тя», — говорит Моисей в великой песни во Второзаконии (Втор. 32:6 LXX)? И им скажет иной: какие безрассудные люди! Ужели тварь — Первороденный «всяя твари» (Кол.1:15), Рожденный «из чрева прежде денницы» (Пс. 109:3 LXX), как Премудрость, Изрекший: «прежде всех холмов рождает Мя» (Прит. 8:25 LXX)? И во многих местах Божественных Словес найдется всякий, что Сын называется рождением, а не сотворенным, и этими местами ясно изобличаются составляющие ложные понятия о Господнем рождении и осмеливающиеся Божественное и неизреченное рождение Его называть творением<sup>15</sup>.

Для опровержения тезиса о тварности Христа Дионисий использовал две формы аргументации. Во-первых, он ссылается на другие библейские тексты, из которых следует,

что Христос вечен (Втор. 32:6; Пс. 109:3; Прит. 8:25; Ин. 14:11; Кол. 1:15). Во-вторых, он отмечает, что глагол κτίζω может означать «поставить кого-то над чем-то» и не обязательно подразумевает сотворение или создание чего-то с нуля. Впрочем, насчет смысла греческого слова он ошибся. В классическом греческом языке этот глагол всегда означает «создать, произвести, основать, посадить», а в христианской литературе всегда описывает создание чего-либо, хотя может использоваться и по отношению к Богу, творящему все новое во Христе. Таким образом, использование в Септуагинте, в книге Притчей 8:22, глагола ἔκτισέν неизбежно должно было стать проблемой для церкви.

Приблизительно в 320 году Арий, пресвитер из Александрии Египетской, начал проповедовать несколько связанных одна с другой ересей:

- Слово (Ин. 1) и Отец не обладают одинаковой сущностью (οὐσία);
- Сын был тварным существом (κτίσμα, существительное с тем же корнем, что и глагол κτίζω в Прит. 8:22 LXX);
- Сын, хотя Он и существовал прежде Своей земной жизни и был творцом всего сущего, в какой-то момент начал быть. Следовательно, Сын не вечен и не предвечен, поскольку был момент, в который Его существование началось. До этого момента Его не было.

Текст книги Притчей 8:22 находился в центре арианских споров, и его даже можно назвать причиной их начала. В Септуагинте в этом стихе недвусмысленно говорится, что Премудрость была «сотворена», и едва ли не каждый известный христианин, начиная со св. Павла, признавал, что в 8-й главе Притчей речь идет о Христе. Ортодоксальные отцы до и после Никейского собора (325 г.) всеми силами старались объяснить, что Христос, Божья Премудрость, — вечный Сын Божий. Время от времени они утверждали, что стих 8:22 в Септуагинте следует толковать с учетом глагола «рождать» (γεννάω) в стихе 8:25 LXX (в масоретском тексте использовано слово יָלְדָהּ, «Я была рождена») и различных новозаветных текстов, в которых используется глагол «рождать» (γεννάω)<sup>16</sup>.

Грамматическая форма того самого глагола γεννάω, «рождать», который используется в Прит. 8:25 LXX и в Новом Завете (причастие аориста в страдательном залоге γεννηθέντα), дважды используется в Никео-Цареградском символе веры:

Верую... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного [μονογενῆ], прежде всех веков рожденного [γεννηθέντα] от Отца; Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного [γεννηθέντα], не сотворенного, одного существа [ὁμοούσιον] с Отцом, через Которого все сотворено<sup>17</sup>.

Более поздний Афанасьевский символ веры более подробно излагает такую же христологию:

Если кто хочет спастись, прежде всего надлежит ему содержать католическую веру. А если кто не соблюдает ее здорово и неукоризненно, то, без всякого сомнения, погибнет он навек. Вселенская же вера эта состоит в том, чтобы нам чувствовать Единого Бога в Троице и Троицу в Единице, не сливая ипостасей (лиц) и не разделяя сущности. Ибо иная ипостась Отца, иная ипостась Сына, и иная — Духа Святого. Но и Отца и Сына и Святого Духа Божество едино, слава равна и величие совечно. Каков Отец, таков же и Сын, и таков же Дух Святой. Отец не создан, и Сын не создан, не создан и Дух Святой... Отец вечен и Сын вечен, вечен и Дух Святой... Сын от единого Отца не сотворен, не создан, но рожден... И в сей Троице нет первого или последнего... Иисус Христос, Сын Божий, есть Бог и человек. Бог, от сущности Отчей рожденный прежде веков, и человек, от сущности матерней рожденный во времени...<sup>18</sup>

Аналогия Писания и аналогия веры требуют, чтобы толкование 8-й главы Притчи согласовалось с этой истиной о Христе.

Первое направление ортодоксальных богословских рассуждений заключалось в том, что слово «создана» в Притчах 8:22 LXX нельзя применять к личности Христа буквально, или что оно относится не к Его сущности или божественной природе, поскольку иное противоречило бы абсолютному множеству других библейских текстов, подтверждающих вечное рождение Сына от Отца. Других текстов вполне достаточно, чтобы подтвердить вечное рождение Сына от Отца и таким образом закрыть вопрос. Ни один отдельно взятый стих (например, Прит. 8:22 LXX) не следует толковать вопреки всем остальным отрывкам. По мнению некоторых из этих отцов, 22-й стих означает, что Отец соделал Христа началом пути спасения (Ин. 14:6)<sup>19</sup>. Некоторые приравнивали этот текст к образным утверждениям, что Христос сделался дверью, агнцем и первосвященни-

ком<sup>20</sup>. Подобные рассуждения исходят из того, что Писание едино и безошибочно: каждый библейский отрывок истинен, и каждый отдельный фрагмент следует толковать в свете Писания в целом. Например, Афанасий (ок. 293 — 373) писал:

Посему, пусть наконец скажут: откуда научившись, или по чьему преданию, начали они придумывать подобное о Спасителе? Говорят: читали мы в Притчах: «Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя» (Прит. 8:22 LXX). Кажется, и Евсевиевы сообщники говорили это. И ты в письме своем выразил, что и твои противники, хотя осуждены были низложенные многими доводами, однако же, ссылаясь во всех случаях на это изречение, продолжали утверждать, что Сын есть одно из творений, и причисляли Его к получившим бытие тварям.

Но, по моему мнению, и этого изречения не уразумели они хорошо; потому что имеет оно благочестивый и самый правильный смысл; и если бы уразумели они его, то не похулили бы Господа славы. Пусть сличат они с этим изречением сказанное прежде; тогда увидят великую разность между тем и другим. Кто, имея правильный смысл, не усмотрит, что созидаемое и творимое — вне творящего, а Сын, как показало предшествующее изречению Слово, не вне рождающего Отца, но от Него? И человек — дом созидает, а сына рождает; и никто не скажет наоборот, что дом и корабль рождается строителем, а сын созидается и творится им. Никто не признает также дома образом созидателя, а сына — неподобным рождающему; напротив же того, всякий согласится, что сын есть отчий образ, а дом — произведение искусства, если только имеет он здравый смысл и не вышел из ума. И Божественное Писание, конечно, лучше всякого зная природу каждой вещи, о созидаемых вещах говорит чрез Моисея: «в начале сотвори Бог небо и землю» (Быт. 1:1); о Сыне же представляет говорящим не кого иного, но самого Отца: «из чрева прежде денницы родих Тя» (Пс. 109:3 LXX); и еще: «Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя» (Пс. 2:7). И Господь сам о Себе говорит в Притчах: «прежде же всех холмов рождает Мя» (Прит. 8:25 LXX). О том, что пришло в бытие и сотворено, говорит Иоанн: «вся Тем быша» (Ин. 1:3), благовествуя же о Господе, сказует: «единородный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда» (Ин.

1:18). Итак, если — Сын, то — не тварь, если же — тварь, то — не Сын. Ибо великая разность между тем и другим, и один и тот же не может быть Сыном и тварию; иначе надлежало бы признать, что сущность его и от Бога, и вне Бога<sup>21</sup>.

Кроме того, Афанасий в согласии с Никейским символом веры справедливо писал, что Сын обладает тем же божественным естеством, что и Отец:

Из этого можно усмотреть, что ариане не с нами препираются о ереси, но по видимому препираясь с нами, восстают на Само Божество. Если бы наш был глас, глаголющий: «Сей есть Сын Мой» [напр., Лк. 9:35], то обвинение наше было бы для них неважно. А если это глас Отца, и ученики слышали, Сам же Сын говорит о Себе: «прежде... всех холмов рождает Мя» (Прит. 8:25 LXX), то не подобно ли баснословным исполинам и ариане богоборствуют ныне, по слову Псалмопевца, имея «язык — меч остр» на злочестие (Пс. 56:5 LXX)? Не убоялись они Отчего гласа, не уважили слов Спасителя, не поверили святым, хотя один из них пишет: «Иже сый сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1:3), и: «Христос, Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1:24), и другой воспевает: «яко у Тебе источник живота, во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35:10 LXX), и: «вся Премудростию сотворил еси» (Пс. 103:24 LXX), и пророки говорят: «и бысть слово Господне ко мне» (Иер. 2:1), и Иоанн вещает: «в начале бе Слово» (Ин. 1:1); и Лука: « якоже предаша нам, иже исперва самовидцы и слуги бывшии Словесе» (Лк. 1:2), как и Давид еще говорит: «посла Слово Свое, и исцели я» (Пс. 106:20 LXX).

Все это предает арианскую ересь повсюдному позору, дает же уразуметь вечность Слова и что Слово не чуждо Отчей сущности, но собственно ей принадлежит<sup>22</sup>.

Аналогичные аргументы можно увидеть в сочинениях Григория Назианзина (ок. 329 — ок. 389)<sup>23</sup> и Илария Пиктавийского (ок. 300 — ок. 367)<sup>24</sup>.

Аналогичным образом весь этот отрывок (Прит. 8:22-31) толкует величайший лютеранский богослов-систематик Иоганн Герхард (1582-1637), который опирался на еврейский текст и сверялся с другими древними переводами помимо Септуагинты<sup>25</sup>.

В ответ на это первое направление рассуждений мы, конечно, не можем не согласиться,

что толкование трудных и непонятных отрывков в свете более понятных — важнейший герменевтический принцип. Однако Прит. 8:22 LXX едва ли можно назвать непонятным. Этот древний перевод Писания вполне однозначен: Бог «создал» Премудрость.

Второе ортодоксальное направление богословских рассуждений связано с первым, но содержит больше нюансов. Речь идет о том, что глагол «создал» в Прит. 8:22 LXX не может относиться к вечной божественной природе Христа, но может относиться к Его человеческой природе, которую вечный Сын воспринял, когда был зачат силой Святого Духа в чреве девы Марии. Такое соотнесение этого глагола исключительно с человеческой природой Христа (1) учитывает истинный смысл греческого глагола («создал», а не «поставил») и в то же время (2) позволяет понять данный текст в полном соответствии с ортодоксальной христологией, основанной на других библейских отрывках, поскольку Христос воспринял человеческую природу в определенный момент земной истории<sup>26</sup>. Как и первое ортодоксальное направление рассуждений, данная теория предполагает как безошибочность Писания, так и богословское согласие всего Писания. Такое толкование Прит. 8:22 LXX предложил блаж. Августин (354 — 430)<sup>27</sup> и часто использовал Амвросий Медиоланский (ок. 340 — 397)<sup>28</sup>. К нему прибегали Дидим Слепец (ок. 313 — ок. 398)<sup>29</sup>, Григорий Нисский (ок. 335 — после 394)<sup>30</sup> и Афанасий Великий (ок. 293 — 373)<sup>31</sup>. Григорий Назианзин тоже допускал такую возможность<sup>32</sup>.

Как бы разумно ни звучал этот аргумент, соотнесение 22-го стиха только с человеческой природой Христа, а не со всей Его личностью, явно идет вразрез с буквальным смыслом его текста в Септуагинте. В стихе недвусмысленно сказано, что Господь «создал» и «основал» (8:22-23 LXX) Премудрость (целиком, а не только одну из двух ее природ). В тексте Септуагинты очевидно, что создание и основание имели место «в начале», до сотворения мира (8:22-24 LXX), но Премудрость все равно оказывается первым творением, как и говорили ариане.

В конечном счете верх одержал аргумент, опирающийся на другие библейские отрывки, в особенности новозаветные. Ортодоксальное богословие никейских отцов восторжествовало, невзирая на ясный смысл Прит. 8:22 в Септуагинте. Таким образом, ортодоксы буквально позволили всему Писанию возобладать над смыслом одного конкретного текста, который Арий понял правильно. Тем не менее, ортодоксы отстаивали смысл оригинального, богодухновенного еврейского текста Притчей

8:22, хотя многие из них, возможно, даже не догадывались об этом, поскольку не владели ивритом (но многие владели)<sup>33</sup>. Нормативным для книги Притчей следует считать еврейский текст, в котором не сказано, что Премудрость была «создана». Напротив, еврейский оригинал Притчей 8:22 утверждает, что Яхве «обладал» Премудростью извечно, «в начале пути Своего, прежде Своих дел древних». Ошибочный перевод стиха 8:22 в Септуагинте однозначно противоречит не только еврейскому оригиналу, но и недвусмысленным христологическим текстам Нового Завета, утверждающим предвечное рождение божественной природы Христа. Поскольку предвечное рождение Бога Сына от Бога Отца принципиально важно для христианского евангелия, провозглашенного в Новом Завете Иисусом и Его апостолами и в точности исполняющего (не отменяющего) все обетования богодухновенного оригинального текста Ветхого Завета, арианская позиция представляет собой пагубную ересь, несовместимую со спасительной верой во Христа. За ней не стоит ничего.

И это, соответственно, должно послужить для нас предостережением. В лице арианской ереси церковь столкнулась со смертельной опасностью для самого своего существования, но эта ересь смогла дать всходы и расцвести по той причине, что церковь отказалась от знания оригинальных языков Ветхого Завета, иврита и арамейского. Если бы отцы знали иврит и могли им пользоваться, они могли бы разъяснить истинный смысл оригинального еврейского текста 8-й главы книги Притчей, и заблуждение Ария, возможно, никогда бы не появилось на свет, а если бы и появилось, опровергнуть его было бы намного легче. Поэтому и в наши дни важно, чтобы пасторы и руководители церкви на хорошем уровне владели оригинальными языками Писания. Даже в лучшем, самом благонамеренном переводе могут присутствовать двусмысленные или сбивающие с толку выражения, что может привести к лжеучению, отступничеству или потере спасения. Изучение *ipsissima verba*, «самых слов» на оригинальных языках, вдохновленных Богом, — лучший способ привить людям знание Слова Божьего и учения, которое в нем изложено<sup>34</sup>.

Лютер считал, что правильное понимание евангелия сохранится в церкви лишь до тех пор, пока руководители церкви поддерживают знание оригинальных языков:

Ибо хотя евангелие пришло и ежедневно приходит посредством одного лишь Святого Духа, мы не можем отрицать, что

эти языки [иврит, арамейский и греческий] были средством, с помощью которого оно пришло. Нам будет трудно сохранить евангелие без языков. Языки — ножны, в которые вложен этот меч Духа. Футляр, в котором мы носим эту драгоценность. Сосуд, в котором мы храним это вино<sup>35</sup>.

В частности, Лютер красочно объяснял, почему пасторам нужно хорошо владеть ивритом:

И вы тоже, как будущие учителя религии, должны приналечь на изучение этого языка, если не хотите, чтобы вас считали за тупой скот и темную толпу... Нам нужны богословские лидеры, нам нужны бойцы, которые учат этому языку, судят о нем и владеют им<sup>37</sup>.

Писание — богодухновенное Слово Божье на оригинальных языках — обладает в церкви высшим авторитетом, представляет собой единственный источник и единственное правило (*norma normans*, то есть «правило», которое «определяет» или «судит» все остальные правила) христианских веры и жизни. Три вселенских символа веры: Апостольский, Никео-Цареградский и Афанасьевский, — правильно излагают богословие Писания. Поэтому они играют роль *norma normata*, «определяемого правила», которое в краткой форме провозглашает суть христианской веры, и продолжают защищать церковь от заблуждений<sup>37</sup>.

## Сноски

1. Steinmann, Andrew E. *Concordia Commentary: Proverbs* (St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 2010).
2. В числе древних сочинений, по мнению авторов которых в 8-й главе Притчей о Христе говорится как о Премудрости, можно назвать Послание Марии в Неаполь, приписываемое Игнатию Антиохийскому, где в §3 цитируется стих 8:17 (ANF 1:122); Толкование на Апокалипсис блаженного Иоанна 1:13 Викторина Петтавийского (ум. 303/304), где он ссылается на Прит. 8:20 LXX (ANF 7:344); Церковную историю Евсевия Кесарийского, где в главе 1:2 есть упоминание о Прит. 8:12, 15–16 LXX (NPNF2 1:83–84); послания Афанасия Великого на ариан 1:6, где упоминается Прит. 8:12 (NPNF2 4:317), и III:30, где упоминается 8:14 LXX (NPNF2 4:429); Против Евномия III:2 Григория Нисского, где он ссылается на Прит. 8:12 (NPNF2 5:140); а также О Троице Илария Пиктавийского XII:44, где упоминается Прит. 8:21 LXX (NPNF2 9:229).
3. См. комментарии Стейнмана к отрывку 3:13–20.
4. См. комментарии Стейнмана к отрывку 8:22–25.

5. В стихе 8:24 создатели Септуагинты просто убрали любые упоминания о рождении.
6. Это означает, что предложенный в LXX перевод «создал меня» (ἐκτίσέν με) нельзя использовать в качестве доказательства того, что γάρ, «приобретать», может принимать значение «создавать». См. комментарий Стейнмана к стиху 8:22.
7. Игнатий Антиохийский. Послание к тарсянам, 6 (ANF 1:108).
8. Иустин Мученик. Разговор с Трифоном иудеем, 129 (ANF 1:264).
9. Иринеи Лионский. Против ересей, IV:20:3 (ANF 1:488).
10. Ориген. О началах, 1.2.1 (ANF 4:245-246); см. также Толкование на Евангелие от Иоанна, 1:111 (*Fathers of the Church* 80:56-57).
11. Афинагор Афинский. Прошение о христианах, 10 (ANF 2:133).
12. Тертуллиан. Против Гермогена, 18, 20 (ANF 3:487-488); Против Праксея, 6-7 (ANF 3:601).
13. Киприан Карфагенский. К Квирину: 3 книги свидетельств против иудеев, II:1 (ANF 5:515-516).
14. Лактанций. Божественные установления, IV:6 (ANF 7:105).
15. Цит. по. Афанасий Великий. Послание о постановлениях Никейского Собора, 26.
16. Формы глагола γεννάω в страдательном залоге («рожденный, зачатый») употребляются по отношению ко Христу, например, в Мф. 1:16, 20; 2:1, 4; Лк. 1:35. В Ин. 18:37 Иисус, говоря о Себе, использует совершенную форму глагола в страдательном залоге. Формы глагола γεννάω в действительном залоге («рождать, быть отцом»), используются применительно к Богу Отцу, родившему Бога Сына, в цитатах из Пс. 2:7 в Деян. 13:33; Евр. 1:5; 5:5.
17. Kelly, J. N. D. *Early Christian Creeds* (New York: D. McKay Co, 1972), p. 297.
18. *The Lutheran Study Bible* (St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 2009), pp. 319-320.
19. Напр., Блаж. Августин. О Троице, I:12 (NPNF 3:31).
20. Напр., Василий Великий. Письмо VIII:8 (NPNF2 8:120).
21. Афанасий Великий. Послание о постановлениях Никейского Собора, гл. 13.
22. Афанасий Великий. Послание на ариан. Слово 2-е, гл. 32. Афанасий ссылается на ряд ветхозаветных отрывков, но опирается, в основном, на новозаветные тексты.
23. Григорий Назианзин. Слово 30, 2 (NPNF 7:310).
24. Иларий Пиктавийский. О Троице, I:5; IV:11 (NPNF2 9:50, 74). Далее Иларий цитирует Прит. 8:28-31 в доказательство того, что Сын существовал до сотворения мира, так что стих 8:22 не может означать, что Он был сотворен (О Троице, IV:21 [NPNF2 9:77-78]),
25. Gerhard, Johann. *On the Nature of God and on the Most Holy Mystery of the Trinity*, pp. 142, 397. Герхард подробно рассматривает Прит. 8:22-31 на с. 378-382.
26. См., например, ФС-ДИ VIII:6-7, 13. Ортодоксальные лютеране также справедливо отмечали, что после того, как в момент зачатия Христа возникло ипостасное единство божественной и человеческой природ, обе эти природы остаются соединенными в одной Ипостаси Христа навечно. Такое понимание ипостасного единства необходимо для правильного понимания Вечери Господней. См., например, ФС-КИ VIII.
27. Блаж. Августин, О христианском учении, I:34 (NPNF1 2:532); О Троице, I:12 (NPNF1 3:31), Исповедь, VII:21 (NPNF1 1:114, в том числе сноска 13).
28. Амвросий Медиоланский. Объяснение Символа веры, I:15; III:7 (NPNF2 10:217,249); О Святом Духе, III:6 (NPNF2 10:121).
29. Дидим Слепец. Толкование на Притчи Соломона, на 8:22 (PG 39:1629-1632).
30. Григорий Нисский. Против Евномия, II:10 (NPNF2 5:117).
31. Афанасий Великий. Изложение веры, 3-4 (NPNF2 4:85).
32. Григорий Назианзин. Слово 30, 2 (NPNF2 7:310).
33. Григорий Нисский. Против Евномия, II:10 (NPNF2 5:117). Григорий правильно заметил, что «в еврейском тексте не сказано „создал“, и мы сами читали в более древних [греческих] списках „обладал“, а не „создал“».
34. Конечно, было бы идеально, если бы все христиане владели ивритом, арамейским и греческим. Миряне с такими познаниями могли бы лучше противостоять лжеучениям, которые проповедуют неверные служители. Такой идеал, наверное, недостижим, но и пасторы, и миряне обязаны благодарностью тем христианам, которые в совершенстве знают оригинальные библейские языки. Пасторам, которые призваны проповедовать и разъяснять Писание от имени Христа и на благо Его церкви, необходимо знакомство с древними языками. Поэтому семинарии тех деноминаций, которые хотят оставаться верными Божьему Слову, как правило, учат студентов ивриту и греческому.
35. WA 15:37-38; см. AE 45:358-360.
36. AE 12:199. Лютер также говорил: «Создатели Септуагинты на самом деле не знали иврита. Поэтому их перевод не имеет никакой ценности» (WA TR 3, § 3271a).
37. Поэтому в Книге Согласия три вселенских символа веры предшествуют всем остальным вероисповедным документам, которые вместе с символами веры составляют лютеранские исповедания. Эти исповедания представляют собой чистое и неповрежденное объяснение божественного Слова и в этом качестве содержат более подробное и всеохватное изложение богословского стандарта, который защищает, оберегает и провозглашает евангелие.

**Эндрю Стейнман** — заслуженный профессор богословия и иврита в Университете Конкордия (Ривер-Форест, штат Иллинойс, США). Он защитил кандидатскую диссертацию по востоковедению в Мичиганском университете.

Данный материал был впервые опубликован как отдельная статья в комментарии Стейнмана на книгу Притчей из серии *Concordia Commentary*. Все права принадлежат автору.

# ФИЛОСОФСКО- БОГОСЛОВСКАЯ КРИТИКА ДВИЖЕНИЯ «СМЕРТИ БОГА»

## Часть II

Джон Уорвик Монтгомери

### Попытки реанимации

Когда могильщики заняли места вокруг божественного катафалка, готовые перекатить его на место последнего упокоения, реанимационные бригады богословов и священнослужителей выбежали на сцену в отчаянной попытке доказать, что Предмет обсуждения «не умер, а только спит». В течение пяти лет, минувших с момента выхода в свет книги *Death of God* Ваханяна, количество ярких противников нового движения росло даже не в арифметической, а в геометрической прогрессии. Звучали возражения самого разного характера и качества — от возрождения анти-ницшеанской остроты («„Бог мертв“, — сказал Ницше. „Ницше мертв“, — сказал Бог») до монографии Эрика Мэсколла *The Secularization of Christianity* («Секуляризация христианства»), объемистой книги, критикующей общее направление богословской мысли Ван-Бюрена и Джона Артура Томаса Робинсона<sup>84</sup>. В целом можно сказать, что попытки дать отпор «христианскому атеизму» время от времени действительно нащупывали слабые места в доспехах могильщиков, но так и не смогли поразить эту идею в самое сердце. В большинстве случаев причиной безуспешности критики была тупость богословских мечей, которыми орудовали оппоненты. Давайте рассмотрим несколько показательных примеров попыток прикончить идеологию смерти Бога. Это поможет нам впоследствии высказать собственные критические соображения.

В начале этой статьи я упомянул коллегу Хэмилтона по семинарии Колгейт-Рочестер Чарльза Нильсена, который, судя по всему, дошел до ручки, слушая Хэмилтона и его братьев-могильщиков. Нильсен — лучший пример критиков смерти Бога, которые нападают на это движение с помощью насмешек и издевок. Вот отрывок, доставляющий эстетическое удовольствие:

Что касается свободы: с некоторыми протестантскими семинариями не сравнится ничто. Надо полагать, медицинское училище огорчится, если его студенты станут приверженцами Христианской науки и захотят применять в операционных залах университетской больницы свои новые убеждения, а не медицинские знания. И юридическая школа, возможно, сочтет неприличным брать на учебу толпы анабаптистов, которые в принципе отказываются иметь дело с судебной системой. Но в некоторых протестантских кругах практически ничто (включая атеизм, но исключая такой важный вопрос, как курение) не считается недопустимым — ничто за исключением христианских, и в особенности протестантских традиций. Традиции считаются «мещанством» — вероятно, потому, что они не новы. Современный богослов проводит дни в обнимку с телетайпом, затаив дыхание, словно монахиня в религи-

озном экстазе, в надежде на то, что свежие новости позволят ему первым объявить немногие сохранившиеся ошметки протестантской традиции «устаревшими».

Стремление к новизне столь сильно, что один известный протестантский журнал собирается печатать серию статей, написанных богословами не старше 60 лет, под общим названием «Как мое мнение изменилось за последние пять минут». Единственное, что мешает осуществить этот замысел, — распространять журнал с достаточной скоростью довольно трудно. Великая цель либеральной протестантской семинарии — быть настолько актуальной, чтобы никому и в голову не пришло, что у протестантизма есть какое-то прошлое, да еще и имеющее какую-то ценность. Задача заключается в том, чтобы сделать семинарию настолько созвучной современной культуре, чтобы церкви уже больше нечего было этой культуре сказать»<sup>85</sup>.

Читать подобные тексты очень весело, и в них содержатся важные тезисы, однако они обходят стороной ключевой вопрос — а именно, *правы* ли богословы смерти Бога в своих утверждениях. *Мертв* ли Бог? Очевидная нелепость того, что Хэмилтон все еще числится в списке преподавателей семинарии Колгейт-Рочестер, а Ван-Бюрен остается епископальным священником, бледнеет перед вопросом об истине. Нильсен ни разу не поднимает эту проблему, поскольку рассматривает ее лишь как переизбыток «эксцентричности» в церкви, и требует (как следует из подзаголовка его статьи) «больше бенедиктинцев». Как профессор истории богословия, высоко ценящий общую традицию исторической церкви, он молится: «Господи, мы благодарны Тебе за всех индивидуалистов и смутьянов, которых Ты нам посылаешь. Отшельники интересны, но в следующий раз пошли нам, пожалуйста, и нескольких бенедиктинцев, чтобы созидать и обустроивать церковь и служить ей». Но если Бог исторической церкви не мертв, то «благодарность» за смутьянов-могильщиков едва ли уместна. Если же Он мертв, то бенедиктинцы Нельсона — несомненная угроза.

Журнал *Christian Century* за 17 ноября 1965 года включал в себя рубрику под названием «Смерть Бога: четыре точки зрения». Редактор сопроводил ее таким пояснением: «Редакторский стол по-прежнему завален... письмами, которые представляют собой реплики в дискуссии о „смерти Бога“. Напечатать их все не представляется возможным, поэтому в качестве выхода из затруднительного поло-

жения мы публикуем четыре статьи, в которых так или иначе отражена большая часть взглядов, в основном критических, изложенных в этих письмах». Эти статьи действительно отражают общую реакцию на новое движение, и через них красной строкой проходит критика *непоследовательности* могильщиков Бога — их безнадежных попыток сохранить любовь, радостный оптимизм, христианскую этику и самого Иисуса, отказавшись при этом от веры в трансцендентного Бога. Уоррен Мултон утверждает, что «без веры в реальность Бога мы не можем знать ничего или почти ничего о любви, которую называем словом „агапе“». Он отмечает, что «ради предлежавшей Ему радости Христос претерпел крест; с расцветом „оптимизма“ и увяданием конкретно этой радости центральный нерв оказался парализован», и спрашивает: «Можем ли мы держаться за Иисуса только потому, что нам нравятся игрушки в Его песочнице?»<sup>86</sup> Ларри Шайнер пишет: «Избавиться от Бога и при этом сохранить „этику Иисуса“ — вовлеченность в нынешнюю человеческую ситуацию — это своеобразная рассеянность, которую удивительно наблюдать в движении, позаимствовавшем свой девиз у Ницше. Он-то, во всяком случае, был здравомысленнее — без усталости указывал на то, что христианство представляет собой единое целое, и что нельзя отказаться от веры в Бога, сохранив при этом христианскую мораль»<sup>87</sup>.



Но какой бы здоровой ни была эта критика с точки зрения библейского мировоззрения, авторы статей упускали из виду тот очевидный факт, что богословы смерти Бога вполне готовы, если нужно, последовать за Ницше в «переоценке всех ценностей». Альтицер, как мы уже убедились, уже призвал радикальных христиан «презреть нравственный закон церкви», а Ван-Бюрен в статье, написанной для раздела «Как я принимаю решения» в журнале *Christian Century*, ни разу не упоминает имя Иисуса и определяет задачу богословия в исключительно гуманистических терминах<sup>88</sup>. Таким образом, болезненно ясно, что упреки в непоследовательности по отношению к христианской традиции не подвигнут могильщиков Бога к покаянию. Они совершенно готовы к «творческому отрицанию» со всех сторон. Главный вопрос все еще остается без ответа: оправдано ли такое отрицание?

Серьезные попытки ответить на этот фундаментальный вопрос об истинности до сих пор главным образом исходили от представителей тех богословских школ, которые «христианские атеисты» пытались (и довольно успешно) сокрушить: экзистенциализма, уайтхедовской философии процесса и неоортодоксии. Результатом стал довольно жалкий пример попыток отстоять собственные интересы. Богослов-экзистенциалист Джон Маккуарри<sup>89</sup> готов вместе с Ван-Бюреном признать, что «наш современный образ мышления не оставляет места для еще одного существа, каким бы возвышенным оно ни было, в дополнение к существам, с которыми мы встречаемся в мире». Но все-таки он считает достойной альтернативой экзистенциально-онтологическое понимание Бога как собственно Бытия, предложенное Хайдеггером, Тиллихом и Робинсоном:

Альтернатива заключается в том, чтобы мыслить о Боге как о Самом Бытии — Бытии, которое возникает и проявляет себя в каждом конкретном существе, в связи с ним и через него, но которое само по себе не есть еще одно такое существо, которое есть ничто вне конкретных существ, и которое все же обладает бытием в большей степени, нежели любое конкретное существо, поскольку представляет собой условие существования любых подобных существ где бы то ни было... Заслуга Хайдеггера в том, что он продемонстрировал эмпирическую укорененность этого вопроса в определенных модальностях нашего собственного человеческого существования — модальностях, открывающих нам глаза на то бо-



Лэнгдон Гилки

лее широкое Бытие, внутри которого мы живем, движемся и существуем<sup>90</sup>.

Богословские адвокаты философии процесса превратили это учение в бастион для защиты от «христианского атеизма». Стоукс утверждает, что программа противоборства «угрозе мировоззрения, которое отвергает веру в личного Бога... принесет наибольший успех, если подкрепить ее персоналистским образом мышления, сформированным и обогащенным некоторыми идеями Уайтхеда и Хартсхорна»<sup>91</sup>. Джон Кобб, автор ориентированной на взгляды Уайтхеда книги *Living Options in Protestant Theology* («Живые возможности в протестантском богословии») — которая даже не включает в число возможностей ортодоксальное богословие Реформации, — извещает нас о том, что «...стоит только вступить в странный новый мир видения Уайтхеда, как Бог оживает и наполняется жизнью... В той мере, в какой я экзистенциально прихожу к переживанию себя в терминах того мира, в который нас вводит Уайтхед, я переживаю себя в Боге; Бога как сущего во мне; Бога как закон, как любовь, как благодать; и весь мир как укорененный в Нем... Если в грядущие годы видение Уайтхеда возторжествует, „смерть Бога“ действительно может в конечном счете оказаться не более чем „затмением Бога“»<sup>92</sup>. Бернард Меланд, исходя из принципов философии процесса и сравнительного религиоведения, утверждает, что «предельная и непосредственная реальности взаимодействуют друг с другом», и что, «хотя понятия Абсолюта в нашем современном дис-

курсе расплылись, видение Большого в опыте как измерении, которое проживается, а не мыслится, остается доступным»<sup>94</sup>.

Даже неортодоксальное богословие, из которого богословы смерти Бога сколотили гроб для Бесконечности, используется как возражение против «христианского атеизма». Лэнгдон Гилки в своих Кроужеровских лекциях о движении смерти Бога утверждает, что на могильщиков Бога повлияли исключительно «негативные составляющие» неортодоксии, а «вовсе не уравнивающие их позитивные составляющие»<sup>95</sup>. С позитивной же точки зрения, глядя вглубь человеческого опыта, можно найти «особую разновидность Пустоты и утраты», характер которой лучше всего описывают такие эпитеты, как «высшая», «трансцендентная» и «безусловная». Здесь «либо вовсе нет никаких ответов, что приводит к отчаянию, либо, если ответ и есть, он приходит извне тварного мира». Именно в этот момент речь заходит об откровении: «Откровение представляет собой ту определенную разновидность опыта, в которой ответ на подобные высшие вопросы действительно воспринимается эмпирически, то есть в нем реальность и истинность всего, что говорится о Боге, доходит до воспринимающего, и утверждения о Боге таким образом получают „подтверждение“»<sup>96</sup>. В духе неортодоксии Гилки сразу же добавляет: «Никакие доказательства здесь невозможны; только исповедание и убежденность, основанные на этом опыте». Подводя итог: «Следовательно, „подтверждение“ всего, что мы говорим о Боге, происходит в жизни веры, которую ведет христианская община, и из этого живого опыта проистекают использование и реальность ее слов о Боге»<sup>97</sup>.

Возражения против «христианского атеизма» со стороны экзистенциальной онтологии, мышления процесса и неортодоксии выглядят все более и более пустозвонными по мере того, как аналитическая философия усиливает свою критику в адрес этих все более и более устаревающих богословских систем. Судя по всему, учение о смерти Бога воздвигнуто на руинах этих мировоззрений и само по себе представило неоспоримые аналитические доказательства их бессилия. Послушайте, как Ван-Бюрен в щепки разносит аргументы, которые только что были представлены:

И вот появляется рыцарь веры и кричит о том, что «к нам вторгается реальность!» Или обращается к нам от имени «абсолютной реальности», или, что еще сильнее сбивает с толку, верит в существование объ-

ективной реальности. В таком случае я бы предположил, что язык ушел в дикий заул, который, думаю, уместно было бы назвать запоем.

Допустим, этот рыцарь веры говорит по-английски, и мы исходим из того, что он использует слова привычным для нас образом. Но посмотрите, что он с ними делает. Слово «реальность», которое обычно используется для того, чтобы еще раз напомнить нам о договоренностях относительно того, как все обстоит на самом деле, теперь используется для указания на нечто полностью противоположное всем нашим обычным представлениям, как, несомненно, скажет рыцарь веры... Почему бы не сказать, что «к нам вторгается ирреальность»?

Думаю, мы знаем, что именно здесь пошло не так. Было время, когда Абсолют, Бог, считался причиной многого из того, что мы сегодня назвали бы вполне реальными явлениями — от дождя и града до смерти и болезней. Бог был частью той системы сил и факторов повседневного существования, которую люди считали столь же реальной и объективной, как и производимые Им раскаты грома. Но сегодня мы вкладываем в слово «реальность» уже совсем другой смысл. Система представлений, на которую указывает это слово, претерпела важные изменения. Слово «реальность» приобрело эмпирическую окраску, в результате чего выражение «к нам вторгается реальность» теперь несколько сбивает с толку — если только мы не имеем в виду, например, внезапный и неожиданный визит полиции или приезд тещи<sup>98</sup>.

Умный довод, который здесь использует Ван-Бюрен, в равной степени применим к экзистенциальным онтологиям, философиям процесса и неортодоксальным богословиям, поскольку все эти точки зрения предлагают описания Божества, которые сочетаются абсолютно со всем и, следовательно, не говорят ровным счетом ничего. «Бог как собственно Бытие» Маккуарри — возможно, не более чем анимистическое название вселенной (существование которой вряд ли кто-то станет оспаривать!)<sup>99</sup>; Бог Уайтхеда и Хартсхорна, которому поклоняются Огден, Кобб, Меланд и прочие, тоже, возможно, представляет собой не более чем пантеистическую проекцию их личностей на безличную вселенную (Уильям Джеймс, чья идея «Большого» нравится Меланду, признавал, что она может быть всего лишь проекцией подсознательной психологической жизни че-



Пол Хольмер

ловека)<sup>100</sup>; и у Гилки есть все основания заключить слово «подтверждение» в кавычки, когда он использует его для описания неортодоксальной встречи с откровением, заполняющим «Пустоту», которая подтверждает онтологическую реальность Бога не в большей степени, чем экзистенциалистские «модальности, открывающие нам глаза на то более широкое Бытие, внутри которого мы живем», или восприятие необъективной реальности богословом процессе<sup>101</sup>. Во всех этих случаях источник опыта может носить чисто психологический характер, и попытка прибегнуть для его объяснения к сверхъестественным реалиям ничем не оправдана<sup>102</sup>.

Предпринимались и попытки опровергнуть идеологию смерти Бога с точки зрения традиционного ортодоксального богословия, однако эти попытки, движимые пресуппозиционалистскими или фидеистскими представлениями, остались практически незамеченными<sup>103</sup>. Пол Хольмер из Йеля, чьи взгляды можно назвать в широком смысле лютеранскими<sup>104</sup>, подчеркивает, что школа смерти Бога неверно поняла Бонхёффера, который никогда не был поборником атеизма, и что могильщики Бога ошибочно полагают, будто христианство можно изменить таким образом, чтобы оно стало понятно для любого современного человека, но при этом осталось верным самому себе. Относительно последнего он пишет: «Христианская идея Бога никогда не имела хождения в какой-то очень широкой сфере... Западная интеллигенция никогда не демонстрировала преданность богословию, и другие

стороны влияния церкви тоже никогда не охватывали жизнь европейского общества целиком... Богослов должен понимать мир и живущих в нем людей — но не для того, чтобы сделать христианство приемлемым для них, а для того, чтобы помочь им относиться к христианству более здраво и открыто»<sup>105</sup>. Однако, переходя к аргументам в защиту христианских представлений о Боге, Хольмер ослабляет их действенность тем, что как истинный пресуппозиционалист вбивает клин между богословием (которое, как он полагает, остается истинным в любом случае) и светскими знаниями (которые заведомо не могут иметь отношения к богословской истине): «Богословие никогда не опиралось на факты настолько, чтобы ему приходилось меняться по мере появления новых фактов»<sup>106</sup>.

Роберт Фитч из Тихоокеанского религиозного училища немилосердно бичует образ мысли сторонников смерти Бога — по его словам, «если есть что-то худшее, чем буржуазная религиозность, это религиозность яйцеголовых умников». Он пишет: «Это эпоха Полной Распродажи, эпоха Великого Предательства. Мы новый Исаав, продавший свое духовное первородство за миску светской похлебки»<sup>107</sup>. Особенно красноречивы доводы Фитча в пользу неизменного и транскультурного влияния Писания; он рассказывает о нынешнем всплеске интереса со стороны жителей Восточной Африки к первому изданию перевода трагедии «Юлий Цезарь» на язык суахили и поясняет:

Может быть, какой-нибудь сторонник культурного релятивизма готов объяснить, почему событие, произошедшее в Древнем Риме, обладало смыслом почти 1500 лет спустя в елизаветинской Англии, и каким образом теперь, спустя сотни лет, его смысл может заново возродиться в Восточной Африке. Поражает не столько тот факт, что событие сохраняет смысл, сколько то, что этот смысл последовательно передают Плутарх, Норт, Шекспир, Ньерере (переводчик на суахили). Наша Библия тоже на это способна. Более того, это всегда было ей присуще<sup>108</sup>.

Однако универсальность литературного воздействия не доказывает ни историческую, ни богословскую истинность библейских утверждений, а богословы смерти Бога ставят под сомнение как раз последнюю. Более того, когда Фитч противопоставляет экзистенциалистско-эмпирическому мышлению довод о том, что светские понятия и категории «порождают лишь всесторонне образованную темноту до

тех пор, пока их не осветит видение, созерцающее этот мир в свете другого мира», он недалеко уходит от «мягкого» радикала Кокса, которого критикует<sup>109</sup>. Даже если Рейнгольд Нибур с его трансцендентной точкой зрения на сложную ситуацию, в которой находится человечество, преуспел больше, чем секулярист Джон Дьюи<sup>110</sup> (спорное утверждение в любом случае), принципиальный вопрос о *фактическом существовании* трансцендентного по-прежнему открыт. Аргумент о «созерцании мира в свете другого мира» приводит к бесконечному регрессу, а прагматический эффект веры в это едва ли достаточен для того, чтобы доказать самостоятельное существование Божества. Судя по всему, Фитч исходит из пресуппозиционалистских представлений, которые (как бы здравы они ни были сами по себе), по сути, никак не затрагивают мышление смерти Бога.

Примером фидеиста, критикующего могильщиков Бога, можно считать ректора епископальной церкви Дэвида Мэтлака, который красноречиво выражает позицию большинства христиан: «Даже будь их предпосылки разумными, а логика непререкаемой (а это далеко не так), они никак не объясняют реальный жизненный опыт соприкосновения с Божьей благодатью, который, по моему глубокому убеждению, у меня есть, и реальный жизненный опыт других христиан»<sup>111</sup>. Вопрос, конечно, в том, доказывает ли «реальный жизненный опыт» Мэтлака (и других верующих), что трансцендентный Бог существует. Предположим, как рассуждал философ Кай Нильсен в статье, написанной с аналитических позиций Ван-Бюрена, что утверждения фидеистов, таких как Мэтлак, «на самом деле вовсе нельзя считать утверждениями, поскольку ключевые религиозные слова и высказывания лишены вразумительного фактического содержания»<sup>112</sup>. Откуда ортодоксальный верующий (и не экзистенциалист) знает, что его эмпирические «соприкосновения» нуждаются в трансцендентном объяснении?<sup>113</sup> Сторонники «твердого» учения о смерти Бога утверждают, что подобные «соприкосновения» имеют смысл, только если их истолковывать исключительно в терминах человеческого опыта. Попытки христиан победить эту идею (которая лежит в самой основе движения смерти Бога) до сих пор попадали далеко мимо цели.

### Более глубокое патологическое исследование

Стремясь решить проблему смерти Бога в корне, мы сосредоточимся на теоретическом

обосновании этой идеи, которое предложил Ван-Бюрен. Мы не будем тратить время на метафорические интерпретации формулы «Бог мертв», предлагаемые «мягкими» радикалами, поскольку их утверждения, что у современных людей есть трудности с верой, и что богословская лексика не отвечает предпочтениям современного человека, всего лишь подчеркивают извечную необходимость более активно проповедовать евангелие и более понятно доносить до слушателей его неизменную истину. Аналогичным образом мы не станем уделять много внимания взглядам «твердых» радикалов Альтицера и Хэмилтона, поскольку эти мыслители, как уже было сказано, несмотря на внешне атеистический характер их утверждений, в действительности допускают мысль, что Божество («Бог после Бога» Альтицера или «Бог удовольствия» Хэмилтона) может вернуться через окно, если его выгнать через дверь. Кокс прав, когда говорит, что Альтицеру «нужно выражаться точнее, если он хочет, чтобы его принимали всерьез»<sup>114</sup>. А недавняя дискуссия на телевидении, в ходе которой оксфордский философ и богослов Иэн Рэмси прорабатывал Хэмилтона, отчетливо показала, что такие же претензии в запутанности и двусмысленности следует предъявить и ему<sup>115</sup>. Хлесткость рассуждениям о смерти Бога придают не эти эмоциональные, по сути своей, возгласы протеста, а откровенная попытка Ван-Бюрена продемонстрировать, что утверждения о Боге бессмысленны, если их не трансформировать в утверждения о Человеке. Как же выглядит аргументация Ван-Бюрена?<sup>116</sup>

Во-первых, в отличие от большинства богословских противников идеи смерти Бога<sup>117</sup>, мы с готовностью признаем состоятельность базового эпистемологического принципа Ван-Бюрена: утверждения, которые согласуются со всем и с чем угодно, не говорят ни о чем. Современная аналитическая философия, придя к такому выводу, оказала эпистемологии неоценимую услугу, поскольку на основании этого принципа огромное количество постулатов, претендующих на истину и на первый взгляд вполне здравых, можно сразу признать неверифицируемыми и тем самым сэкономить массу времени и сил для интеллектуальных поисков, способных привести к поддающимся проверке заключениям. Мы также согласны с Ван-Бюреном в том, что принцип верификации<sup>118</sup> следует применять в религиозной сфере так же полно, как в любой другой, и притча Флю и Уиздома представляется нам поразительно ценной как иллюстрация технической бессмысленности целого ряда заявлений о Боге,

прозвучавших в религиозной истории или исходящих от сегодняшних верующих, в том числе от протестантов, подсевших на неоортодоксию, экзистенциализм и философию процесса<sup>119</sup>. Однако решение вопроса о смерти Бога зависит не от того, насколько бессмысленны заявления о существовании Бога, которые исходят от нехристианских религий и современных протестантских богословов, а от того, справедлив ли аналогичный упрек в адрес библейского христианства. Поэтому Ван-Бюрен совершенно прав, когда сосредотачивает внимание на новозаветном образе Иисуса, и в особенности на Его воскресении. Но именно здесь анализ Ван-Бюрена дает сбой — более того, демонстрирует именно ту аналитическую бессмысленность, в которой он безосновательно обвиняет неизменное свидетельство христианства о существовании трансцендентного Бога.

Новозаветное утверждение о существовании Бога (божественного Садовника в притче Флю-Уиздома) не выходит за пределы постулатов, поддающихся эмпирической проверке. Как раз наоборот: Садовник пришел в Свой сад (мир) в лице Иисуса Христа, явив Себя в этом качестве «со многими верными доказательствами» (Деян. 1:3). Мэсколл иллюстрирует эту мысль с помощью истории о чудесном исцелении слепорожденного в 9-й главе Евангелия от Иоанна, отметив, что «вряд ли кого-то могут не поразить яркое впечатление свидетельства очевидца и крайне убедительные описания действующих лиц»<sup>120</sup>. Для того, чтобы довести свою мысль до конца, Мэсколл «переводит» слова исцеленного человека на современный язык: «Вот вчера была реально беда с глазами, а теперь все четенько. Имба!» (Иоанна 9:25). Повествования о воскресении Спасителя, как я подробно писал в других своих работах<sup>121</sup>, содержат самые убедительные свидетельства в пользу эмпирической сути библейского утверждения, что «Бог во Христе примирил с Собою мир». В 15-й главе 1-го Послания к коринфянам (56 г. н. э.) апостол прямо пишет, что христианское учение о Боге, опирающееся на факт воскресения Христа, не совместимо со всем и с чем угодно, а потому не лишено смысла. Перечислив имена очевидцев, встречавшихся с воскресшим Христом (и отметив, что Его видели еще пятьсот человек, причем большинство из них все еще живы), Павел пишет: «...если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша». Первые христиане были вполне готовы подвергнуть свои религиозные убеждения конкретной эмпирической проверке. Их вера не была слепой, она прочно опиралась на эмпирические факты»<sup>122</sup>.

Однако, возражает Ван-Бюрен, новозаветные утверждения только кажутся эмпирическими. Когда авторы называли Иисуса Богом и описывали Его «богоявление», они всего лишь «отзывались об этом человеке наивысшим образом, на какой были способны». Повествования о воскресении — всего лишь «окончательное доказательство того, как кардинально освобождающая личность Иисуса изменила жизнь Его учеников»; здесь мы наблюдаем, как последователи Иисуса переживают то, что Ричард Мервин Хейр называл «бликом», — «ситуацию прозрения», благодаря которой они совершенно по-новому оценивают мир, доступный им в ощущениях.

На первый взгляд толкование Ван-Бюрена кажется правдоподобным, но при ближайшем рассмотрении оказывается, что оно согласуется со всем и с чем угодно, то есть не говорит ничего! Только вдумайтесь: какие бы факты мы ни приводили из новозаветных документов в опровержение мысли Ван-Бюрена (например, эпизод с неверующим Фомой), он запросто отмахнется от них, сказав, что они всего лишь показывают, насколько мощным было «прозрение» учеников. Таким образом возникает совершенно необычная ситуация: никакое количество доказательств (в том числе и прямое заявление Петра: «Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия» (2 Пет. 1:16), — не смогут поколебать уверенности Ван-Бюрена в правильности его гуманистической интерпретации библейского текста.

Бессмысленность подхода Ван-Бюрена станет еще более понятна, если рассмотреть аналогию из сферы, никак не связанной с религией. Предположим, вы говорите мне: «Наполеон, обладавший поразительными военными талантами, завоевал Европу в удивительно короткий срок, а после того, как он потерпел поражение и был отправлен в ссылку, он бежал и едва не завоевал Европу повторно»<sup>123</sup>. В ответ я спрашиваю: «Наполеон произвел на вас большое впечатление, не так ли?» С явным раздражением вы говорите: «Да, большое. Но я пытаюсь поделиться с тобой фактами из его жизни. Вот документы, которые подтверждают мои слова». И тогда я ласково произношу: «Как чудесно! Уже одно то, с каким энтузиазмом ты относишься к этой теме, подсказывает мне, что Наполеон тебя очень впечатлил». Вы будете бесконечно огорчены, ведь сколько бы доказательств вы ни приводили, я могу, следуя подходу Ван-Бюрена, назвать все это эмпирическими указаниями на пережитый вами неэмпирический «блик».

Или, допустим, я скажу: «Моя жена изучала историю искусства, и ей нравится живопись», — а вы спросите: «Ты ведь очень ее любишь, не так ли?» «Конечно, — отвечу я, — но ей *действительно* интересны картины! Вот дипломы курсов, которые она окончила, вот ее собственные рисунки, а вот...» И тут вы меня остановите взмахом руки: «Да брось, не нужно так утруждаться, я и так могу узнать настоящую любовь, когда ее вижу!» И мне будет стоить больших усилий сохранить самообладание, поскольку в таких условиях мне просто не удастся донести до вас хоть какое-то убедительное доказательство.

К такой уловке Ван-Бюрен прибегает, желая «приколоться» над эмпирическими утверждениями Писания о существовании Бога в Иисусе Христе. Но в результате увязает в гуще той самой аналитической бессмысленности, куда по ошибке пытается поместить библейское свидетельство о сверхъестественном. Более того, Ван-Бюрен неправ даже с точки зрения «Философских исследований» Витгенштейна, принципам которого он старается следовать, потому что Витгенштейн понимал необходимость уважительного отношения к текущей «языковой игре» и абсурдность редуционистских заявлений, будто та или иная языковая игра на самом деле имеет другой смысл. Витгенштейн задается вопросом, надо ли понимать предложение «швабра находится в углу» таким образом, что «ручка находится в углу и щетка находится в углу». И вот его ответ:

Спроси мы кого-нибудь, действительно ли он так думал, он, по всей вероятности, ответил бы, что совсем не думал о палке и о щетке порознь. И это был бы *верный* ответ, ибо он не собирался говорить ни о палке, ни о щетке в отдельности<sup>124</sup>.

Аналогичным образом предпринятый Ван-Бюреном редуционистский перевод эмпирической языковой игры библейских утверждений о воплощении на некогнитивный, этический язык носит искусственный характер, ничем не оправдан и полностью идет вразрез с лейтмотивом библейских повествований. То же самое можно сказать о литературной, урбанистической, эсхатологическо-мистической и социальной редуционистских интерпретациях библейских утверждений о Боге, которые предлагают, соответственно, Ваханян, Кокс, Альтицер и Хэмилтон. Бог, Который, как утверждает Библия, вошел в эмпирический мир в лице Иисуса, не мертв, несмотря на очевидную попытку умертвить его, прибегнув к смер-



Аласдер Макинтайр

тельному оружию в виде редуционистских, гуманистических предубеждений. Однако последствия убийства Бога в интересах человека всегда оказывались диаметрально противоположными ожиданиям, на что указал сам Господь, сказав: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее». Любопытно, что могильщиков Бога ничему не научил пример сартровского Гёца: «Я убил Бога за то, что он отделял меня от людей. Но вот он мертв, а я еще больше одинок»<sup>125</sup>.

### Мораль изучаемой истории

Почему же богословы смерти Бога так легко зашли в этот гуманистический тупик? Ответ кроется в их исходном пункте, из которого можно вывести отрезвляющую мораль. Как мы продемонстрировали с помощью первичных и вторичных источников в начале статьи, на каждого из поборников смерти Бога оказала глубокое влияние склонность неоортодоксии к диалектике. Аласдер Макинтайр в своей пронизательной критической рецензии на книгу Робинсона *Honest to God* указывает на связь между неоортодоксией и «христианским атеизмом»:

Мы стали свидетелями сурового выбора, стоящего перед учением, которое претен-

дует на звание современного богословия. Богословы начинают с ортодоксии, однако ортодоксия, усвоившая уроки Кьеркегора и Барта, слишком легко превращается в замкнутый круг, в котором верующий разговаривает только с верующим, в котором любое человеческое содержание сокрыто. Отвращаясь от этого бесплодного замкнутого на себе богословия, самые пронизательные богословы хотят перевести то, что им хочется сказать, на язык атеистического мира. Однако они обречены на один из двух вариантов неудачного исхода. Либо они преуспевают в своем переводе, и тогда слова, которые они слышат из собственных уст, уже превратились в атеизм слушателей. Либо они не справляются с переводом, и тогда то, что они хотят сказать, не слышит никто, кроме них самих<sup>126</sup>.

Но почему кьеркегоровско-бартовское богословие образует «замкнутый круг»? По удачному выражению Макинтайра, в силу его фундаментальной предпосылки, в соответствии с которой «Слово Божье не может быть отождествлено ни с какой погрешимой попыткой человека его уразуметь»<sup>127</sup>. Поскольку из этого принципа логически вытекает вера в погрешимое Писание и кенотически ограниченного Иисуса, светскому человеку кажется, будто Библия ничем качественно не отличается от других человеческих сочинений, а воплощенный Христос становится неотличимым от других людей. Таким образом, верующий оказывается заперт в кольце иррациональных принципов, с которыми неверующий не находит возможным согласиться. Богу подобной иррациональной веры остается лишь превратиться в трансцендентное Совершенно Иное, и когда аналитическая философия задает очевидный проверочный вопрос об онтологическом бытии этого трансцендентного, ответить уже нечего. В притче Флю-Уиздома Садовника (Бога неоортодоксии) невозможно эмпирически отыскать в саду, ведь в противном случае его трансцендентность будет скомпрометирована<sup>128</sup>. Поэтому сад нашего мира представляется верующему таким же светским, как и неверующему, и последний с полным основанием спрашивает: «Чем твой невидимый, неосязаемый, вечно ускользающий садовник отличается от воображаемого садовника или даже от несуществующего садовника?» На это черно-белая диалектика неоортодоксии ничего ответить не может. И это предсказуемо приводит к смерти Бога. С точки зрения современной богословской мысли, Библия не стала

бы более ложной, если бы Бога не было; воскресение Христово в теологии Барта не стало бы более неверифицируемым, если бы Бога не было; и «протестантский принцип» Тиллиха не сделал бы Иисуса более кенотическим, если бы «Основы всякого бытия» не существовало. То, что говорит о Боге типичное богословие XX столетия, совместимо со всем и с чем угодно, а потому лишено смысла. Бог умирает, остается только современный светский человек.

Такая неприглядная ситуация (которую Фитч называет «полной богословской распродажей») — прямое следствие отказа признавать безусловную власть Бога являть себя здесь, на земле. Старому кальвинистскому афоризму *finitum non est capax infiniti* (лат. «конечное не может вместить бесконечного») было позволено затмить собой ключевой библейский акцент на воплощении Бога и на Его способности говорить Слово истины посредством слов человеческих. Библия не изображает Бога трансцендентным и расплывчатым «Совершенно Иным» Рудольфа Отто или неопишущим «самим Бытием» Тиллиха, а Богом Авраама, Исаака и Иакова, Который на всем протяжении библейского откровения возвещает людям непогрешимую истину и явным образом входит в сад этого мира в лице Иисуса Христа (см. Ин. 20:15). С точки зрения ортодоксального христианства, которое не боится чудесного Спасителя и безошибочного Писания, существование Бога меняет ситуацию в мире, ведь откровение можно объяснить лишь в том случае, если Он существует. Типичное протестантское богословие, которое во времена либерализма лишилось учения об откровении и богодухновенности и впоследствии так и не смогло его восстановить, теперь демонстрирует свою неспособность объяснить, почему Бог вообще необходим.

Итак, мораль проста: врачеватели душ неизбежно оказываются лицом к лицу с бездыханным телом Божества, когда теряют уверенность в Божьем особом откровении. Окончательное и лучшее доказательство существования Бога находится в Его Слове, которое можно понимать трояко: как самого Христа, как проповеданную Им благую весть и как Писание, которое безошибочно доносит ее до нас. Историчность воскресения, подлинность библейских чудес, внутренняя непротиворечивость Священного Писания и отсутствие в нем эмпирических ошибок — веру во все это необходимо сохранять, иначе Бог Писания и в наших глазах постепенно будет растворяться в туманной трансцендентности, пока не исчезнет совсем. И наоборот, если мы будем твердо

придерживаться учения об историческом откровении Бога посредством безошибочной Библии, то обнаружим, что в эпоху почти поголовного богословского бессилия мы способны предложить миру, который отчаянно нуждается в божественной благодати, осмысленный образ Бога. Единственный живой Бог — это Бог Библии, и ради наших светских современников нам лучше об этом не забывать.

### Результаты вскрытия: не то тело

Движение смерти Бога представляет собой отражение и особый случай сегодняшней аномальной одержимости темой смерти. На уровне массовой культуры она проявляется в тошнотворных комедиях, такие как *The Loved One*; на социологическом уровне — в таких аналитических монографиях, как *The American Way of Death*; на психологическом уровне — в широком признании фрейдовской идеи мортидо; а на уровне теоретического исследования — такие показательные труды, как антология Файфеля *The Meaning of Death*, в которой представлены эссе Юнга, Тиллиха, Кауфмана и многих других авторов<sup>129</sup>.

Интересно вспомнить другие эпохи, когда мысль о смерти владела умами людей. Хёйзинга в своей классической монографии *The Waning of the Middle Ages* описывает, как «видение смерти» охватывало сознание человека эпохи позднего Средневековья, и как пляска смерти, сюрреалистические кошмары ада на полотнах Иеронима Босха и сатанинские мессы сливались, создавая символический портрет распадающейся культуры. Франция конца XIX века — еще одна иллюстрация того же явления. «Тризна», описанная Жорисом Карлом Гюисмансом в романе «Наоборот», во время которой гости, одетые во все черное, под траурные марши, которые играл невидимый оркестр, молча ели блюда, разносимые негрityнками, списаны с натуры ничуть не в меньшей степени, чем сатанинские ритуалы в романе «Там, внизу». Парижское общество 1880-х и 1890-х годов, пережившее франко-прусскую войну, погрязло в разложении и коррупции, а одержимость темой смерти и ада стала культурным эквивалентом психологической сублимации.

Сегодняшнее мышление смерти Бога таким же образом символично. Священное Писание тоже говорит о смерти, но Библия делает упор на смерти человека: «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:23). Писание описывает предсмертную агонию человечества, а не Бога. А когда Бог действительно



Генри ван Дайк

но умирает, это происходит на кресте, как искупление за смертельную болезнь человека, и свидетельством того, что Бог одержал победу над силами смерти становится Его триумфальное воскресение<sup>130</sup>.

«Жало же смерти — грех», и грешники, начиная с Адама, прежде всего пытались спрятаться. Поэтому в наши дни люди, не готовые взглянуть в лицо своей смертности, спроецировали собственную заслуженную гибель на своего Творца и Искупителя. Как уже было сказано в начале этого эссе, движение могильщиков Бога могло бы дать фору авторам детективов по части классического сюжета с «неправильно опознанным телом» — по тщательном исследовании тела оказывается, что оно принадлежит не Богу, а *самому человеку*, «мертвому по преступлениям и грехам». И это тело (в отличие от тела Божества) прекрасно поддается верификации, о чем свидетельствует любое кладбище<sup>131</sup>.

В романтической литературе тема дoppelgänger (когда герой встречается с самим собой) используется как прием, символизирующий, что человек пришел к познанию самого себя. Будем надеяться, что наше вскрытие, вынуждающее больное грехом богословие внимательно взглянуть на себя, станет причиной *такого самопознания*<sup>132</sup>. Как много можно понять, например, из автобиографического повествования Уильяма Хэмилтона, который опи-

сывает, как в возрасте 40 лет он вошел в сферу смерти Бога: «Времени оставалось мало, и я понял, что мне нужно добиться результата»<sup>133</sup>. Когда мы понимаем, кому в действительности принадлежит тело, обнаруженное могильщиками Бога, подобное замечание представляется вполне уместным. Душевному человеку, строителю вавилонских башен, необходимо добиться результата в богословском смысле. Ведь суть библейского евангелия заключается в том, что грешный человек не может ничего добиться в духовной жизни, поэтому живой Бог добился нужного результата в Иисусе Христе. И единственное истинное богословие стремится, в первую очередь, хранить верность Тому, кто «принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога».

И если молчание Бога в нынешнюю эпоху иногда заставляет нас, христиан, в глубине души спрашивать себя, по-прежнему ли Он с нами, давайте трезво вдумаясь в глубокомысленное наблюдение сэра Роберта Андерсона о том, что молчание Бога напоминает нам об амнистии креста, которая все еще возможна для людей: «Молчание небеса служит неизменным доказательством того, что эта великая амнистия все еще в силе, и что самые виновные из людей могут обратиться к Богу и найти прощение грехов и вечную жизнь»<sup>134</sup>. Таким образом, наша задача остается прежней: делать дела, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать. Что же до природы этих дел, Генри Ван-Дайк хорошо описал ее в своей трогательной аллегории *The Lost Word* («Утраченное слово»): она заключается в том, чтобы проповедовать нашему поколению Слово, утраченное из-за чрезмерного увлечения менее важными словами:

Сын мой, ты согрешил глубже, чем понимаешь. Слово, с которым ты столь легкомысленно расстался, — ключ ко всей жизни, к радости и покою. Без него мир не имеет смысла, в бытии нет покоя, а смерть не приносит избавления. Это слово очищает любовь, утешает скорбь и сохраняет надежду живой вовеки. Это самое драгоценное, что когда-либо слышало ухо, знал ум или чувствовало сердце. Это имя Того, кто в изобилии даровал нам жизнь, и дыхание, и все, имя Того, кто жалеет нас так же, как ты жалеешь своего страдающего ребенка, имя Того, кто, даже когда мы далеко уходим от Него, ищет нас в пустыне, и кто послал Сына Своего, как и Сын Его послал меня сегодня ночью вновь вдохнуть это позабытое имя в сердце, погибающее без него.

Слушай же, сын мой, всей душой слушай блаженное имя Бога Отца нашего.

## Примечания

84. Ссылка на книгу Мэсколла будет дана в следующей главе. Любые попытки показать связь между движением смерти Бога и популярным британским радикализмом, представленным в лице Робинсона, Эрика Видлера и т. д., уведут нас слишком далеко от темы; по поводу последнего см. мою статью о богословии епископа Пайка в журнале *Sunday School Times* за апрель и май.
85. Nielsen. The Loneliness of Protestantism.
86. Moulton W. L. Apocalypse in a Casket? // *The Christian Century* LXXXII (November 17, 1965), p. 1413.
87. Shiner, Larry. Goodbye, Death-of-God! // *The Christian Century* LXXXII (November 17, 1965), p. 1418.
88. Van Buren. Theology in the Context of Culture.
89. Маккуарри, более всего известный как составитель ценной антологии по религиозной мысли XX столетия (MacQuarrie, John. *Twentieth-Century Religious Thought* [London: SCM Press, 1963]), которую завершает раздел «Экзистенциализм и онтология» (pp. 351 и далее), отчетливо отождествляет себя с «теми философиями экзистенции и бытия, которые были созданы Мартином Хайдеггером и другими мыслителями», а в богословском отношении — с «родственными трудами таких людей, как Бульманн и Тиллих» (p. 374).
90. Macquarrie, John. How Can We Think of God? // *Theology Today* (July 1965), pp. 200-201.
91. Stokes. The Nontheistic Temper of the Modern Mind, p. 257.
92. Cobb, John. *Living Options in Protestant Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1962).
93. Cobb, John. From Crisis Theology to the Post-Modern World // *The Centennial Review* (Spring 1964), pp. 184-185. См. Cobb, John. *A Christian Natural Theology, Based on the Thought of Alfred North Whitehead* (Philadelphia: Westminster Press, 1965).
94. Meland, Bernard E. Alternative to Absolutes // *Religion in Life* (Summer 1965), p. 346. Дополнительные разъяснения о мышлении процесса в современном богословии см. Ogden, Schubert M. Faith and Truth // *The Christian Century* (September 1, 1965), pp. 1057-1060; Pittenger, Norman. A Contemporary Trend in North American Theology: Process-Thought and Christian Faith // *Religion in Life* (Autumn 1965), pp. 500-510; Reeves, Gene. A Look at Contemporary American Theology, pp. 511-525 (для описания богословия процесса Ривс использует — с некоторыми оговорками — термин «богословие без Христа»).
95. Gilkey, Langdon. Is God Dead? // *The Voice: Bulletin of Crozer Theological Seminary* (January 1965), p. 4.
96. Gilkey, Langdon. God Is NOT Dead // *The Voice: Bulletin of Crozer Theological Seminary* (January 1965), pp. 9-10.

- Тот факт, что представления Гилки об откровении не соответствуют ни историческому учению Реформации (которое считало Библию непогрешимым Божьим Словом), ни идеям неортодоксии (которая отказывала Библии в непогрешимости, но принимала ее за богословскую *point de départ*), становится очевиден из его слов: «Наш богословский анализ должен начинаться с человека. Если бы мы чувствовали уверенность в том, что божественное слово в Писании — истина, нашей отправной точкой могла бы быть Библия» (Gilkey, Langdon. *Dissolution and Reconstruction in Theology // The Christian Century* [February 3, 1965], p. 137). Однако, находя объяснение бедственного положения человека в откровении ничем не обусловленного, трансцендентного Бога, Гилки помещает себя в общее русло неортодоксии.
97. Gilkey. *God Is NOT Dead*, p. 11.
98. Van Buren. *The Dissolution of the Absolute*, pp. 338-339.
99. См. Edwards, Paul. *Professor Tillich's Confusions // Mind* (April 1965), pp. 192-214; и обратите внимание на уместность замечания, которое делает Куайн в начале своего эссе *On What There Is*: «Любопытная особенность онтологической проблемы заключается в ее простоте. Ее можно сформулировать тремя англосаксонскими односложными словами: „What is there?“ [„Что существует?“]. Более того, ответит на этот вопрос можно одним словом: „Все“ [или же „Само Бытие“!] — и каждый согласится, что такой ответ верен. Но это равносильно тому, чтобы просто сказать: существует то, что существует. В отношении частных случаев [например, существования трансцендентного Бога Библии!] остается место для разногласия» (Quine, Willard van Orman. *From a Logical Point of View* [New York: Harper Torchbooks, 1963], p. 1). Следует также упомянуть опровержения онтологического аргумента Хартсхорна в пользу существования Бога: см. *The Ontological Argument*, ed. Alvin Plantinga (Garden City, New York: Doubleday Anchor Books, 1965), pp. 123-180.
100. См. James, *The Varieties of Religious Experience*; а также сборник *William James on Psychical Research*, eds. Gardner Murphy; Robert O. Ballou (New York: Viking Press, 1960). Обратите внимание на мою статью *Critique of William James' Varieties of Religious Experience*, опубликованную в сборнике Montgomery, John Warwick. *The Shape of the Past: An Introduction to Philosophical Historiography* (Ann Arbor, Michigan: Edwards Brothers, 1963), 1:312-340.
101. См. Blanshard, Brand. *Critical Reflections on Karl Barth // Faith and the Philosophers*, ed. John Hick (New York: St. Martin's Press, 1964), pp. 159-200 (другие статьи из этого сборника тоже имеют отношение к нашей теме); а также Martin C. B. *A Religious Way of Knowing // New Essays in Philosophical Theology*, eds. Antony Flew; Alasdair MacIntyre (London: SCM Press, 1955), pp. 76-95.
102. Эту мысль хорошо формулирует психоаналитик в умно составленном диалоге Prior, Arthur N. *Can Religion Be Discussed? // New essays in philosophical theology* (pp. 1-11).
103. Я уже писал об ошибочности пресуппозиционистского и фидеистского подходов к христианской апологетике; см. Montgomery, James Warwick. *The Place of Reason // HIS: Magazine of Inter-Varsity Christian Fellowship* (February, 1966), pp. 8-12; (March, 1966), pp. 13-16, 21.
104. См. Holmer, Paul L. *Theology and the Scientific Study of Religion* (Minneapolis: T. S. Denison, 1961).
105. Holmer, Paul L. *Contra the New Theologies // The Christian Century* (March 17, 1965), pp. 330-331.
106. Там же, p. 332. В связи с этим обратите также внимание на статью Holmer, Paul L. *Atheism and Theism // Lutheran World* (1966), pp. 14-25.
107. Fitch, Robert. *The Sell-Out, or the Well Acculturated Christian // The Christian Century* (February 16, 1966), p. 202.
108. Там же, p. 203.
109. См. прим. 36.
110. Так утверждает Фитч.
111. Цит. по Dirks, там же.
112. Nielsen, Kai. *Can Faith Validate God-Talk? // New Theology №1*, ed. Martin E. Marty; Dean G. Peerman (New York, 1964), p. 14 7. Эта глубокая статья впервые была опубликована в журнале *Theology Today* за июль 1963 года.
113. См. Ferre, Frederick. *Language, Logic and God* (New York: Harper, 1961), pp. 94-104.
114. Цит. по Dirks, там же. Вот несколько наиболее вопиющих неточностей в рассуждениях Альтицера: (1) крайне спорное допущение, что отрицание — идеальный способ достичь желаемого (как, например, можно создать лучшее общество или правительство — полностью уничтожив существующий порядок или улучшив то, что уже есть?); (2) невероятно наивное и далекое от реальности отождествление христианских и буддистских учений (Montgomery, John Warwick. *The Christian Church in McNeill's Rise of the West: An Overview and Critique // The Evangelical Quarterly* [Oct.-Dec. 1966], pp. 197-218); а также (3) совершенное неверифицируемый, неопишуемый образ его «Бога за пределами Богов» и его же лишённого объективности, совершенно кенотического Христа, «Иисуса третьей эпохи Духа» (не Иисус ли это духа Альтицера? но уж точно не библейский Иисус, Который «вчера и сегодня и вовеки Тот же»!).
115. Эта дискуссия состоялась в эфире программы Нормана Росса «Off the Cuff» на чикагском 7-м канале в воскресенье, 27 марта, начиная с 12:30.
116. О точке зрения Ван Бюрена см. выше.
117. Напр., D'Arcy, M. C. *No Absent God* (New York: Harper, 1962), pp. 15-31; Mascall, Eric. *The Secularisation of Christianity: An Analysis and a Critique* (London: Darton, Longman & Todd, 1965), pp. 103-104. У монографии

- Масколла (тем не менее ценной) есть и другие недостатки — явная англо-католическая перспектива (акцент на натурбогословии, видимая церковь вводится в аргументацию, словно своего рода *deus ex machina*, и присутствуют ссылки на такие небиблейские чудеса, как Туринская плащаница), а также определенная приверженность принципу *finitum non est capax infiniti* (р. 38), который, как мы подчеркнем далее, представляет собой один из идеологических истоков ложной идеи «смерти Бога».
118. Отметим, что этот принцип в том виде, в котором он сформулирован здесь, формально не тождествен знаменитому критерию неверифицируемости А. Дж. Айера, сыгравшему ключевую роль в становлении логического позитивизма. Таким образом, философские попытки опровергнуть принцип Айера не имеют отношения к нашей теме, даже если они успешны (а это еще требуется доказать).
119. Этот тезис применительно к неоортодоксии и экзистенциализму я развил в статье Montgomery, John Warwick. *Inspiration and Inerrancy: A New Departure // Evangelical Theological Society Bulletin* (Spring, 1965), pp. 45-75.
120. Mascall, там же, р. 240.
121. Montgomery, John Warwick. *History & Christianity // HIS: Magazine of Inter-Varsity Christian Fellowship* (December 1964 — March 1965); Montgomery, *The Shape of the Past*, pp. 138-145, 235-237.
122. См. Montgomery, John Warwick. *The Theologian's Craft: A Discussion of Theory Formation and Theory Testing in Theology // Concordia Theological Monthly* (February, 1966), 67-98.
123. На мысль об этой аналогии меня навело замечательное апологетическое *tour de force* в книге Whately, Richard. *Historic Doubts Relative to Napoleon Buonaparte* (New York: Hobert Carter, 1871).
124. Витгенштейн, Людвиг. *Философские исследования* (URL: [filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000273/index.shtml](http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000273/index.shtml)). См. Pitcher, George. *The Philosophy of Wittgenstein* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964), pp. 171-187.
125. Sartre, Jean-Paul. *Le Diable et le Bon Dieu* (Paris: Gallimard, 1951), p. 237. См. Gusdorf, Georges. *The Absence of God in the World Today // Lutheran World* (1966), pp. 1-13.
126. MacIntyre, Alasdair. *God and the Theologians // Encounter* (September, 1963), p. 7. Гилки в своих Кроужеровских лекциях (см. выше) высказывает эту же мысль. См. замечание Роберта Фанка в его отчете о Втором коллоквиуме по герменевтике в Университете Дрю (9-11 апреля 1964 года): «Неоортодоксия утверждала, что Бог никогда не выступает в роли объекта, но всегда в роли субъекта, в результате чего третье поколение неоортодоксальных богословов было вынуждено решать проблему нефеноменальной сущности Бога. Они не готовы принять Бога как ноумен (вероятно, в силу исторического богословского наследия и, вероятно, вследствие радикального эмпирицизма), и это означает, что с их точки зрения Бог вообще никак не „является“» (Funk, Robert W. *Colloquium on Hermeneutics // Theology Today* [October, 1964], p. 303).
127. MacIntyre, God and the Theologians, p. 5.
128. См. Montgomery, John Warwick. *Karl Barth and Contemporary Theology of History // Evangelical Theological Society Bulletin* (May 1963), pp. 39-49.
129. Feifel, Herman (ed.). *The Meaning of Death* (New York: McGraw-Hill, 1965).
130. См. Aulen, Gustaf. *Christus Victor* (New York: Macmillan, 1956).
131. Представление этой статьи в виде лекции пришлось отложить на неделю из-за внезапной кончины мой тещи. В тот день, на который была назначена лекция о воображаемой «смерти Бога», я присутствовал на похоронах близкого мне человека. Это был наглядный урок, над которым стоит задуматься.
132. В фильме Ингмара Бергмана «Молчание» есть аналогичное противостояние: «Нас настигла тишина, но эта тишина связана с криком преисподней. Мужчины и женщины, которые «освободились» от Бога, — это не те, кто обрел счастье и удовлетворение, кто нашел себя. Это измученные, которым нет пощады; голодные, которых не накормят; разобщенные, которые не могут оторваться друг от друга... Бергман в своем фильме показывает человека XX века — того, кто при всех своих грандиозных технологических триумфах не перестает воспевать себя и хочет освободиться от тирании Бога — такого, каков Он на самом деле» (Vajta, Vilmos. *When God Is Silent // Lutheran World* [1966], pp. 60-61).
133. Hamilton, *The Shape of a Radical Theology*, p. 1220.
134. Anderson, Robert. *The Silence of God* (London: Hodder and Stoughton, 1907), p. 165.
135. Dyke, Henry van. *The Lost Word: A Christmas Legend of Long Ago* (New York: Charles Scribner's Sons, 1917), pp. 87-89.

**Д-р Джон Уорвик Монтгомери** (1931-2024) — выдающийся христианский апологет и профессиональный юрист, ведущий специалист по юридической апологетике. Автор множества книг и публикаций. В течение 20 лет практиковал юриспруденцию во Франции, был принят в почетные члены парижской адвокатуры. Преподавал юриспруденцию и философию в разных учебных заведениях Старого и Нового Света. Был директором Международной академии апологетики, евангелизма и прав человека в Страсбурге.

Настоящая статья представляет собой отредактированный текст лекции, прочитанной 3 февраля 1966 года в семинарии «Конкордия» в Спрингфилде, Иллинойс.

# БЭТТЛ-КРИК И НИКЕЯ

Каспарс Озолиньш

**2**025 год ознаменовал собой важную веху в истории двух религиозных движений: адвентизма седьмого дня и христианства. В июле адвентисты всего мира съехались в Сент-Луис, штат Миссури, на 62-е заседание своей Генеральной конференции. Приближается 170-летняя годовщина официального существования адвентистской организации (первая Генеральная конференция состоялась 21 мая 1863 года в Бэттл-Крик, штат Мичиган). Вторую веху — в десять раз большую, чем 170 лет, то есть 1700 лет — в этом году отмечает христианство. Баптисты, лютеране, англикане, пресвитериане и другие христиане всего мира в октябре съедутся в Стамбул, чтобы отметить 1700-летний юбилей Никейского символа веры. Этот текст еженедельно зачитывают вслух как часть литургии во многих христианских церквях. Его повторяют наизусть на церемониях вручения дипломов в духовных семинариях (в том числе и в нашем учебном заведении). Отрывки из него мы часто видим на христианских футболках и книжных закладках. Миллионы людей узнают его с первого взгляда. Этот короткий текст, который иногда неправильно понимают, а иногда охаивают, многие считают самым важным христианским документом, не считая Библии.

Верую во единого Бога, Отца Всемогущего, Творца неба и земли, видимого всего и невидимого.

И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия Единородного, от Отца рожденного прежде всех веков, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, через Которого всё сотворено, ради нас, людей, и ради нашего спасения сошедшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы и ставшего Человеком, распятого за нас при Понтии Пилате, страдавшего и погреб-



Каспарс Озолиньш

бенного, воскресшего в третий день по Писаниям, восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца, вновь грядущего со славою судить живых и мертвых, и Царству Его не будет конца.

И в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца и Сына исходящего, Которому вместе с Отцом и Сыном подобает поклонение и слава, Который вещал через пророков, и во Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь, исповедую единое крещение во отпущение грехов, ожидаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь.

## Краткая история Никейского собора

После смерти и воскресения Господа Иисуса церковь, основанная в день Пятидесятницы, начала стремительно расти и вскоре вобрала в себя людей из всех уголков Римской империи. Книга Деяний подробно описывает, каким образом евангелие распространялось из

Иерусалима по Иудее, затем по Самарии, затем на север, до Антиохии (на территории нынешней Турции) и далее (благодаря миссионерским путешествиям апостола Павла). Во втором столетии христианство укоренилось по всей империи — от Галлии (нынешней Франции) до Карфагена на севере Африки, от стран на краю Аравии до Армении, где в 301 году стало официальным вероисповеданием государства. С наступлением IV столетия в истории христианства произошла еще одна важная перемена: после Миланского эдикта 313 года оно превратилось из гонимой религии в вероучение, пользующееся официальным признанием (*religio licita*) во всей империи.

Однако с пришествием религиозной терпимости усилились плюрализм и путаница в учении. Как раз спустя пять лет, в 318 г. н. э., начались знаменитые арианские споры, когда Арий, один из руководителей Александрийской церкви, стал учить тому, что у Сына непременно было начало, поскольку у всего зачатого должно быть начало. Эти идеи даже легли в основу песнопения, которое внушало христианским общинам, что «было время, когда Сына не было». Епископ Александрийский Александр решительно боролся с этим учением, однако спор только разгорался и вскоре охватил всю империю, что привело к созыву собора в Никее (городе близ Константинополя, столицы Восточно-римской империи, который сегодня находится на территории Турции).

Важным результатом собора в Никее стало разъяснение, что Сын *омоусиос* — особый греческий термин, означающий, что Иисус Христос обладает той же сущностью и природой, что и Отец. И это разъяснение, как оказалось, решительно изменило ситуацию, поскольку четко утвердило, что в дихотомии Творца и творения Сыну принадлежит место Творца. Поэтому неудивительно, что слова Никейского символа веры и использованную в нем особую лексику многие христианские богословы считают самыми важными и значимыми помимо Библии.

## Зарождение адвентизма и исповедания веры

В 1863 году в совершенно другом религиозном контексте состоялась совершенно другая конференция, связанная с появлением на свет адвентизма седьмого дня. Это событие произошло в Северной Америке, в начале XIX века столкнувшейся с отрицательными последствиями проповеди нравственного самосовершенствования, которой занимался

Чарльз Финней (в результате его деятельности на карте появились так называемые «выжженные округа», ставшие плодородной почвой для появления откровенно небиблейских идей). Одним из эпохальных следствий деятельности Финнея стало появление новых религиозных лидеров с новаторскими религиозными идеями: Джозефа Смита и мормонизма, Уильяма Миллера и адвентизма, Елены Уайт и адвентизма седьмого дня.

Через несколько десятилетий после «Великого разочарования» 1844 года, посреди губительной Гражданской войны, в 1863 году в Бэттл-Крик, штат Мичиган, состоялась первая Генеральная конференция адвентистов седьмого дня. Председательствовал на этой конференции Джеймс Уайт, супруг Елены Уайт. В протоколе первого заседания цель, ради которой собрались делегаты, объясняется так:

Для обеспечения единства и плодотворности труда, содействия общим интересам дела нынешней истины (*present truth*) и совершенствования организации адвентистов седьмого дня мы, делегаты от нескольких конференций штатов, настоящим приступаем к созданию Генеральной конференции.

Как вы вскоре поймете, «нынешней истиной» адвентисты называли учение, которое отбросило их движение далеко от богословского наследия Никейского собора, основополагающего для христианства события, которое произошло полутора тысячами лет ранее того, которое намечалось в Бэттл-Крик. По прошествии почти десяти лет адвентисты опубликовали свое первое исповедание веры (в 1872 году), которое недвусмысленно отрицало важность и необходимость любых исповеданий веры. Первые слова этого документа стоит процитировать полностью:

Представляя общественности это краткое изложение нашей веры, мы желаем, чтобы было отчетливо понятно, что у нас нет никаких статей вероучения, символов веры или церковных норм помимо Библии. Мы не предлагаем этот текст как документ, обладающий каким-либо авторитетом для наших людей, и он не предназначен для поддержания единообразия среди них в качестве вероучительной системы, но представляет собой краткое изложение того, чего они придерживаются сейчас и прежде придерживались с большим единодушием.

Иногда в христианских кругах можно услышать лозунг «никаких вероисповеданий, кроме Библии», благодаря которому кто-то может с сочувствием отнестись к адвентистскому намерению обойтись без исповеданий веры. На адвентистской странице в интернете эта идея излагается в еще более привлекательной форме: «Адвентисты седьмого дня основывают свое вероучение исключительно на Библии. Это вероучение кратко излагается в ряде основных положений, соответствующих учению Священного Писания. В этих положениях Церковь выражает свое понимание Библии и раскрывает содержащееся в Писании учение». С точки зрения заявления 1872 года, трудно понять, в чем существенное отличие этих «основных положений вероучения» адвентистов седьмого дня от «символа веры».

Дело в том, что адвентисты, строго говоря, не против исповеданий веры. Скорее, они с самого начала приняли решение проповедовать новое вероучение вопреки конкретному исповеданию веры, древнему Никейскому символу. Таким образом, неприятие адвентистами исповеданий веры на деле оборачивается неприятием всего лишь Никейского богословия. Кстати, сказать, что сформулированные адвентистами положения вероучения «не обладают никаким авторитетом» для членов этой церкви никак нельзя, поскольку эти вероучительные нормы неоднократно использовались для того, чтобы добиться «соответствия» от всех подразделений всемирной организации.

## Адвентисты против Никейского собора

Изначальное (1872 года) исповедание веры адвентистов отчетливо свидетельствует о том, что их взгляды, начиная с учения о Боге, носят антиникейский характер:

Есть один Бог, личностное, духовное существо, творец всего сущего, всемогущий, всеведущий и вечный, бесконечный в мудрости, святости, справедливости, благодати, истине и милосердии; неизменный и вездесущий в Своем представителе, Святом Духе.

К этому заявлению нужно отнестись очень внимательно — как с точки зрения того, что в нем утверждается, так и с точки зрения того, о чем в нем умалчивается. Обратите внимание, что здесь нет ни слова о Троице, также ничего не сказано о божественности Святого Духа или Сына. Фраза «личностное, духовное существо»

может внушить читателю мысль, что адвентисты говорят о том же Боге, что и христиане. Однако в реальности Бог адвентистов не вездесущ без «Своего представителя, Святого Духа». А не вездесущ Он потому, что у Него есть тело — именно такой смысл ранние адвентисты (такие как Джеймс Уайт) вкладывали в понятие «личностного, духовного существа».

Это совершенно очевидно из текста, опубликованного Джеймсом Уайтом в 1861 году под названием *Personality of God*: «Что представляет собой Бог? Он — материальный, организованный разум, у которого есть тело и части. Человек создан по Его образу и подобию». Такое смешение духовного и физического начала еще более явно присутствует в шокирующем и богохульном описании адвентистского Иисуса, которое предложил Уайт:

Что представляет собой Иисус Христос? Он Сын Бога и подобен Своему Отцу, будучи «сиянием славы Отца и образом ипостаси Его». Он — материальный разум, у которого есть тело, части и страсти; у него есть бессмертная плоть и бессмертные кости.

Выражение «тело, части и страсти» напрямую заимствовано из знаменитых исповеданий веры эпохи Реформации, но в таком виде откровенно им противоречит. Вот как эта мысль выражена в нескольких из них:

- **Лютеранское Аугсбургское исповедание (1530)**: Есть одна божественная сущность, которая называется Богом и которая есть Бог: вечная, не имеющая тела, не имеющая частей.
- **Англиканские Тридцать девять статей (1571)**: Есть только один живой и истинный Бог, вечный, не имеющий ни тела, ни частей, ни страстей.
- **Пресвитерианское Вестминстерское исповедание (1646)**: Есть только один живой и истинный Бог... чистейший дух, невидимый, не имеющий ни тела, ни частей, не страстей.
- **Баптистское Лондонское исповедание (1869)**: Господь наш Бог — единственный живой и истинный Бог... чистейший дух, невидимый, не имеющий ни тела, ни частей, ни страстей.

Адвентизм седьмого дня с самого начала своей истории противопоставлял себя Никее и Реформации. У него было больше общего с многобожием мормонов, чем с ортодоксальным христианством.



Современная реплика исторического здания Второй церкви в Бэтл-крик, где состоялось первое заседание Генеральной конференции 1863 года, на котором была создана организация Адвентистов седьмого дня

### Символы веры и необходимость библейской точности

Как уже было сказано, причиной Никейского собора стала насущная потребность разъяснить библейское учение. В сущности, проблемы с точностью религиозной лексики преследовали христианство вплоть до наших дней. Оказывается, что адвентисты — действительно наследники древней традиции, восходящей корнями к Никейскому собору, к традиции искажения религиозной лексики. Первыми мастерски манипулировать библейскими понятиями научились ариане. Поначалу все участники Никейского собора хотели, чтобы составляемый ими символ веры был написан простым языком. Однако, как пишет епископ Арчибальд Робертсон в историческом предисловии к избранным сочинениям Афанасия, включенным в англоязычный сборник *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (NPNF),

Александрийцы [христиане]... противопоставили арианам традиционные библейские формулы, которые, казалось, не оставляли никаких сомнений в вечном божестве Сына. Но к своему изумлению,

встретили полное согласие. И только по мере оглашения каждой формулировки можно было заметить, как подозреваемая сторона перешептывается и обменивается друг с другом жестами, явно давая понять, что с очередной фразой можно без опасений согласиться, поскольку от нее можно уклониться. Если их просили согласиться с формулировкой «подобного Отцу во всем», они соглашались, но с оговоркой, что и сам человек есть «образ и слава Божия». Фраза «сила Божия» сопровождалась шепотом произнесенным пояснением, что и воинство Израилево называли *dunamis kuriou* [«силою Господнею»], и что даже саранча и гусеницы именуется «силою Божию». «Вечность» Сына парировали ссылкой на слова: «...мы, живые, непрестанно...» (2 Кор. 4:11)! Отцы [Никейского собора] были обескуражены, и термин *ὁμοούσιον*, принять который меньшинство было готово с самого начала, теперь из-за уверток ариан было вынуждено принять и большинство (NPNF, Series 2, IV:xix).

Только подумайте, какая в этом ирония! Участники Никейского собора к своему удивлению осознали, что для того, чтобы обезопасить

библейскую истину, им придется прибегнуть к небиблейской терминологии. Причина заключалась в том, что ариане демонстрировали двуличие и продолжали протаскивать свои богоульные идеи о Христе, облакая их при этом в обычные библейские выражения. Разве не этим адвентистская организация продолжает заниматься до сих пор? Можно сказать, что одна из основных причин составления 28 основных пунктов вероучения (*fundamental beliefs*) — стремление обманом внушить христианам мысль, что адвентизм более ортодоксален, чем на самом деле. Следовательно, Никейский символ веры был сформулирован для разъяснения библейского учения, тогда как адвентистские вероучительные заявления с самого начала маскировали то, как АСД на самом деле относятся к Библии.

Одним словом, когда адвентисты отказываются от любых символов веры и утверждают, что придерживаются лишь того, чему учит Библия, они не только отвергают то, что христиане исповедовали о Боге на протяжении тысячелетий, но и открывают лазейку для злоупотребления лексикой самой Библии с целью преподнести миру свои новые религиозные идеи (которые, между прочим, расходятся с тем, что сама Библия говорит о Боге).

Такая двунаправленная стратегия остается в силе и по сей день, о чем свидетельствует недавно изданный двухтомник об адвентистском понимании Троицы, изданный группой видных богословов АСД. В своих объяснениях адвентистские богословы не скрывают того факта, что их собственные взгляды представляют собой отрицание Никеи (которая, как они с осуждением пишут, находилась под влиянием языческой греческой философии). Более того, расплывчатость их собственной формулировки придает адвентистскому учению «библейское» звучание, в то время как библейским его назвать нельзя. Вот как они объясняют пункт своего вероучения, в котором говорится о Троице:

Четвертый основной пункт вероучения, который непосредственно относится к Троице, говорит о существовании Бога только следующее: «Есть один Бог: Отец, Сын и Святой Дух, единство трех одинаково вечных Личностей». По всей видимости, это заявление целенамеренно пытается излагать только основные факты о природе Бога — одного вечного Бога, явленного как Отец, Сын и Святой Дух. Оно не вдается в подробности природы вечности Бога; равно оно ничего не говорит ни о том, каким образом один Бог есть Отец,

Сын и Святой Дух, ни о природе единства между Ними. В сравнении с *традиционным христианским учением*, адвентистское заявление важно потому, что в том полемическом контексте, в котором оно было составлено, *традиционное учение стремилось затронуть именно те вопросы*, о которых адвентистское заявление умалчивает. Традиционная формула «одна сущность, три Личности» представляет собой объяснительную схему, задача которой — прояснить природу единства, самовосприятия и взаимоотношений трех Личностей. В адвентистском заявлении отсутствует онтологически «заряженное» утверждение Никео-Цареградского символа веры: «Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу» (*Revisiting the Trinity: Biblical, Theological and Historical Reflections*, pp. 146–47; курсив добавлен).

Поразительно, насколько легкомысленно эти богословы отмахиваются от такой классической христианской формулы. Похоже, они как адвентисты едва ли не с гордостью объявляют, что не исповедуют Сына «Светом от Света, Богом истинным от Бога истинного, рожденным, несотворенным, единосущным Отцу».

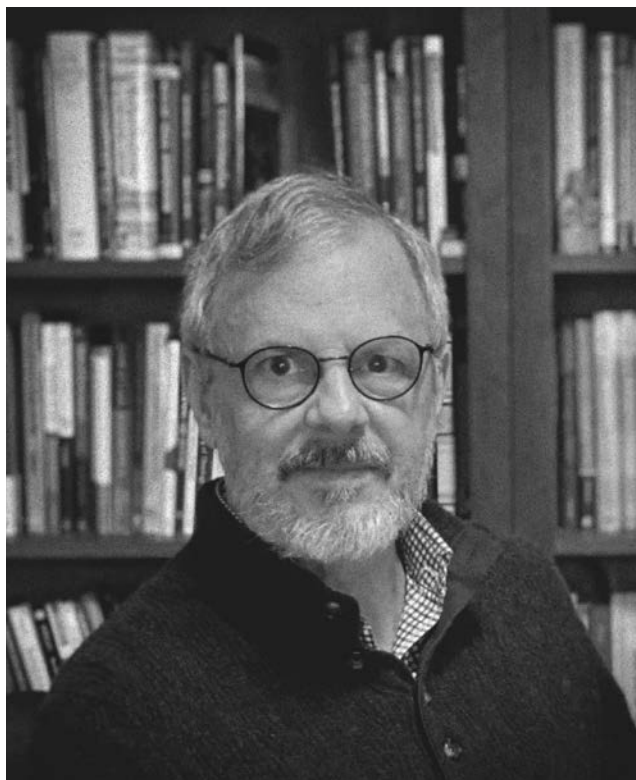
## Сохранение наследия

В 2025 году две религиозные группы собрались, чтобы продемонстрировать миру, что они бережно хранят определенное наследие. Христиане вспоминали Никейский символ веры, эпохальное заявление, объясняющее, как именно Слово Божье излагает и объясняет веру, которой всегда придерживались христиане. Тем временем адвентисты седьмого дня собрались на свою генеральную конференцию в Сент-Луисе, чтобы продлить существование новой религии, которая появилась наряду с множеством других девиантных групп на религиозном ландшафте Америки в XIX веке. Устоит только одно основание, второе однажды неизбежно рухнет под давлением библейской истины.

**Каспарс Озолиньш** — бывший адвентист, вырос в семье адвентистского пастора. Имеет докторскую степень по исторической лингвистике. Служил научным сотрудником исследовательской библиотеки Тиндейл-хаус, а сейчас преподает толкование Ветхого Завета в Южной баптистской богословской семинарии. Оригинальная статья опубликована на сайте служения Life Assurance Ministries ([lifeassuranceministries.org](http://lifeassuranceministries.org)).

# ИВРИТ ЗНАЮТ ДАЖЕ ЕРЕТИКИ

Кевин Ванхузер



**П**охоже, книги о том, как читать Библию, не перестанут писать никогда. Двадцать пять лет назад я и сам издал одну такую книгу: «Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания» (в англ. оригинале *Is There a Meaning in this Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*)<sup>1</sup>. Тогда постмодернизм был в зените славы, и мне хотелось предложить христианскую альтернативу двум смертным грехам толкования: модернистской гордыне (чрезмерной вере в разум, истину и метод) и постмодернистской лени (нерешительно-му нежеланию во что-либо верить). В то время я был убежден, как убежден и по сей день, что библейское христианство по определению должно быть «библейским», что «библейскость» подразумевает как высокое мнение о Писании, так и мудрость, чтобы правильно его читать, что правильное чтение — непро-

стая задача в любом возрасте, и что для этого нужно быть в большей степени святым, чем ученым<sup>2</sup>. Я также убежден, что исполнение данного нам Иисусом Великого поручения — учить все народы — включает в себя необходимость помогать последователям Иисуса следовать сердцем и умом за Божьим Словом, куда бы оно их ни вело, становясь, таким образом, его читателями и исполнителями.

Навык правильного чтения Библии включает в себя и экзегетические методы, но даже еретики иногда умеют анализировать глаголы, строить диаграммы предложений и т. п. Одно лишь владение методами не гарантирует познание истины, вот почему я закончил свой текст, посвященный герменевтике, разделом о важности смирения и убежденности — как качеств, присущих читателю, а не как шагов какого-то обезличенного процесса.

## От интеллектуальной добродетели к добродетели толкования

Возможно, герменевтика и представляет собой «науку о толковании текста», однако хорошее чтение, как и хорошая наука, требует от читателя определенных личных качеств. Также дело обстоит и с хорошим знанием, как я узнал из книги Линды Загжебски «Добродетели ума»<sup>3</sup>. Я знал о существовании *нравственных добродетелей* — черт характера и привычек, отличающих «хорошего» человека, — но даже несмотря на то, что в университете я изучал философию, мне не доводилось слышать об *интеллектуальных добродетелях*. Мнение стало знанием (так меня учили) благодаря процессу оправдания. Загжебски, напротив, определяет знание как то, чего человек достигает, руководствуясь интеллектуальными добродетелями («состояние когнитивного контакта с реальностью, возникающее как следствие актов интеллектуальной добродетели»)<sup>4</sup>. Интеллектуальные добродетели — это мысли-

тельные привычки, которые *ведут* к истине, а не уведут от нее, и согласуются с «первоначальным проектом» разума, с тем, как он должен функционировать для того, чтобы достичь своего основного блага: познания<sup>5</sup>. Попросту говоря, интеллектуальная добродетель — то, что ведет к интеллектуальному *благу*<sup>6</sup>.

Идея, которую предложил я (насколько мне известно, это было первое прямое упоминание добродетелей *толкования*<sup>7</sup>), носила похожий характер: «добродетель толкования» представляет собой черту характера или привычку, которая приводит читателей к герменевтическому благу понимания. Все начинается с искреннего стремления к *герменевтическому благу* понимания: «вступлению в когнитивный контакт со смыслом текста»<sup>8</sup>. Хороший читатель с уважением относится как к намерениям автора, так и к тому, что объективно *присутствует* в тексте, и не пытается предлагать толкования, продиктованные его личными интересами.

Чтение связано с добродетелью в двух отношениях. Зачастую люди читают Библию (которую иногда называют «хорошей книгой») ради формирования добродетелей. *The Book of Virtues* («Книга добродетелей») Уильяма Беннетта — сборник сотен назидательных историй, сюжет которых помогает детям (и не только) усвоить важность таких нравственных черт, как требовательность к себе, преданность и сострадание<sup>9</sup>. Карен Своллоу Прайор занимается чем-то подобным в своей книге *On Reading Well* («О том, как правильно читать»), описывая добродетели на примере классических романов (например, справедливость с помощью «Повести о двух городах» Диккенса, веру — с помощью «Молчания» Сюсаку Эндо)<sup>10</sup>. Прайор знает, что между чтением *ради* нравственных добродетелей и *добродетельным* чтением есть разница, и в своем предисловии пишет о последнем: «Добродетельно читать значит, во-первых, читать внимательно, уделяя внимание и тексту, и контексту, толкуя прочитанное правильно и вдумчиво»<sup>11</sup>. Мы можем *читать* о добродетели, но можем и *проявлять* добродетельность в чтении.

Именно о последнем и пойдет речь в этой статье. Главная посылка, наверное, очевидна: то, как ты читаешь, связано с тем, что ты за человек. Когда речь заходит о герменевтике, «кто» (что ты за человек) имеет такое же значение, как и «что» (конкретный метод, который ты используешь).

Для того, чтобы избежать распространенной сегодня герменевтической гордыни, нашу уверенность должно умерять герменевтическое смирение; для того, чтобы избежать герменевтической лени, наш скептицизм долж-

на умерять герменевтическая убежденность. И смелость, и смирение в толковании Писания вполне уместны, поскольку, как отметил Джеймс Эглинтон, *форма* богословия должна соответствовать *предмету* изучения<sup>12</sup>. Голос богослова должен звучать смело, когда он повторяет слова Бога, и кротко, когда он объясняет смысл сказанного: «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь» (Ис. 55:8).

### Сегодняшняя ситуация: старые и новые трудности

Соблюсти тонкое равновесие между герменевтикой смирения и герменевтикой убежденности сегодня важно как никогда. Гордыня и лень остаются главными герменевтическими пороками, которые уже заразили очередное поколение, — только теперь, четверть века спустя, они мутировали, приспособившись к новой культурной среде. Гордыня теперь проявляется в предвзятом отношении к той или иной точке зрения, а лень превратилась в системный скептицизм, цинизм и апатию.

Книга *Untrustworthy* («Недостоверное») Бонни Кристиан разоблачает кризис знания, который, как гласит подзаголовок, «засоряет нашу политику и развращает христианское общество»<sup>13</sup>. Американцы больше не доверяют экспертам и институтам, если те заведомо не разделяют их представления о самих себе. Обосновывать свои взгляды больше не нужно — достаточно завернуться в тогу самоидентификации (напр., «я говорю как X»). Именно это я и называю *идеологической гордыней* — убеждение, что мы с моими единомышленниками обладаем уникальным *знанием*. К сожалению, если ты со мной не согласен, то становишься моим противником: «Говоря как X, я оскорблен тем, что ты утверждаешь Y»<sup>14</sup>. С точки зрения идеологического гордеца, любое иное мнение — враждебный акт. Либо ты со мной, либо ты против меня; никакой нейтральной территории для беспристрастного или разумного диалога не существует<sup>15</sup>.

Идеологическому гордецу незачем прислушиваться к окружающим, он и так все знает. Это не просто спесь, это разрушение подлинной демократии. В культуре, построенной на самоидентификации и предвзятых суждениях, люди по другую сторону прохода — будь то в парламенте или в церкви — перестают быть собеседниками и становятся потенциальными врагами. Даже о погоде говорить больше не безопасно — разве только тебе удастся уклониться от обсуждения связи между рекорд-

ными наводнениями и изменениями климата. Заголовок в газете *Chicago Tribune* гласит: «Метеорологи подвергаются нападкам зрителей»<sup>16</sup>. Ведущим прогнозов погоды больше нет чести в своем отечестве. По всей видимости, решение о том, доверять ли местному синоптику, определяется политикой твоей партии.

25 лет назад я высказал мысль, что лень — искушение характерное для теоретиков постмодерна. Однако с тех пор подозрение, будто претензии на истину представляют собой форму борьбы за власть, превратилось в общественном сознании в некий идефикс, а это вылилось в системный скептицизм и цинизм, неспособность доверять или верить чему и кому бы то ни было: «Если гордыня слишком торопится с претензиями на знание, то лень слишком спешит с *отрицанием возможности* буквального знания»<sup>17</sup>. Постмодернистская подозрительность, словно вирус, вырвалась из лабораторий французской литературной теории и заразила Мейн-стрит.

Отрицание возможности узнать, что в действительности означает какой-либо текст, в том числе библейский, порождает апатию. Зачем мучиться, пытаюсь взойти на гору, если заранее знаешь, что вершина недостижима? Зачем садиться за шахматы, если заранее знаешь, что в лучшем случае итогом будет ничья? То, что начиналось как герменевтика подозрения, выросло в системный скептицизм и теперь в свою очередь порождает то, что богослов Уче Анизор называет «культурой апатии», которая не только терпит, но и культивирует «безразличное отношение» к тому, что прежде считалось важным<sup>18</sup>. Анизора удручает осознание того, насколько обыденным стало такое безразличие — даже по отношению к духовным вещам и библейской истине.

Самоуверенность и лень, характеризующие современную культуру, прошли долгий период созревания. Марк Нолл в своей «Книге Америки» называет особенно значимым период с 1844 по 1865 год, потому что споры о рабовладении «обозначили конец цивилизации, столпом которой было единодушие белых протестантов относительно смысла Писания»<sup>19</sup>. В трех главах, в названии каждой из которых есть вопрос «Чья Библия?», Нолл объясняет, каким образом конфликты, связанные с разным пониманием того, что Библия говорит о рабовладении, постепенно привели людей к мысли, что любая апелляция к Писанию политически мотивирована<sup>20</sup>. Самоуверенность парадоксальным образом стала причиной лени; герменевтические грехи взаимно подпитывают друг друга.

Гражданская война была не первым случаем, когда разногласия относительно смысла



Уче Анизор

Библии становились причиной политического и богословского кризиса. Христианам в ранней церкви приходилось бороться с гностиками и прочими еретиками, каждый из которых утверждал, что понимает Библию правильно. Как христиане должны поступать с альтернативными версиями библейского христианства? Герменевтические добродетели особенно важны как раз в такие времена.

### Похвала смелости (но не чрезмерной)

Мартин Лютер — воплощение герменевтической смелости. На Вормском сейме, в присутствии императора Священной Римской империи, когда его судили за ересь и задали ему вопрос: «Мартин, как ты можешь думать, что только ты один понимаешь Писание?» — Лютер мужественно стоял на своем, но при этом был открыт к тому, чтобы ему доказали — на основании Библии, а не человеческих преданий, — что он неправ. Конечно, смелость, как и другие добродетели, существует в пространстве между порочными крайностями, поэтому ее нужно держать под контролем. Кто-нибудь другой мог бы уступить давлению и продемонстрировать герменевтическую трусость, а не смелость. И наоборот, иногда хорошего становится слишком много: ничем не обуздываемая смелость превращается в торопливость, упрямство, а в крайних случаях становится неотличима от гордыни, признающей только собственные толкования.

Ответ Лютера на Вормском сейме также может служить примером того, что французский философ Мишель Фуко говорит о «вольной речи» (*paragésia*) в серии лекций, которые

впоследствии были переизданы в виде книги под названием «Мужество истины»<sup>21</sup>. Фуко обнаруживает смелую или бесстрашную речь (*parrêsia*) в Древней Греции, где она считалась одной из добродетелей, принципиально важных для демократии. Фуко противопоставляет вольную речь другим видам высказываний, таким как лесть или софистика. *Parrêsia* отличается стремлением говорить правду, даже когда она опасна или непопулярна.

Это возвращает нас к синоптикам и другим ученым, чья деятельность может и не иметь отношения к окружающей среде, которые ради общего блага стараются говорить правду властям предрешающим. Когда Тайрон Хэйес обнаружил доказательства того, что пестицид атразин, выпускаемый компанией Syngenta, вреден, отдел этой фирмы по связям с общественностью попытался дискредитировать его исследования. Хэйес твердо отстаивал результаты своего труда: «Наука — это принцип и процесс поиска истины. Истину нельзя купить»<sup>22</sup>. Это замечание не помешало табачным компаниям из кожи вон лезть, чтобы помешать обнародованию данных об опасности курения. Как выразился один специалист по этике: «У отдельных ученых редко хватает возможностей и сил, чтобы противостоять таким нападкам»<sup>23</sup>.

На Фуко произвела большое впечатление готовность стойков пострадать за бесстрашное исповедание истины (*parrêsia*), но не изменить своим убеждениям. Еще лучший пример — первые христиане, в особенности речевые акты апостолов в книге Деяний. Петр, Иоанн, Стефан, а затем и Павел — все они проповедовали евангельскую истину имперским властям. Их бесстрашные высказывания — один из самых ярких моментов повествования: «Видя смелость Петра и Иоанна и приметив, что они люди некнижные и простые, они удивлялись...» (Деян. 4:13).

В 4-й главе Деяний рассказывается о том, как Петра и Иоанна арестовали за проповедь воскресения мертвых. Запретив апостолам говорить об Иисусе, власти их отпустили. Петр и Иоанн понимали, что над ними нависла угроза гонений. Что еще они могли сделать, кроме как молиться? «И ныне, Господи, воззри на угрозы их, и дай рабам Твоим со всюю смелостью говорить слово Твое...» (Деян. 4:29). Молитвы были услышаны, и апостолов исполнил Святой Дух, побудив их говорить со смелостью (Деян. 4:31). Как мы читаем в Новом Завете, такая смелая речь — не просто черта характера. Это божественный дар, посылаемый в ответ на молитву. Что примечательно, на протяжении оставшейся части книги разные апостолы продолжают

смело говорить о Евангелии и своей надежде во Христе (Деян. 9:27–28; 13:46; 14:3; 18:26; 19:8; 26:26; 28:31)<sup>24</sup>.

Современным толкователям Библии, как и апостолу Павлу, «вверено благовестие» (Гал. 2:7; 1 Фес. 2:4; 1 Тим. 1:11). Подобно Павлу, им, возможно, приходится проповедовать истину Евангелия властям предрешающим и населению в целом, и они поступят разумно, если будут молить Духа дать им для этого сил. Между тем, в отличие от Павла у современных толкователей Библии нет способностей и власти, соизмеримых с апостольскими<sup>25</sup>. Даже реформаторы не могли претендовать на *богодухновенность* своего толкования слов «Сие есть Тело Мое» (Мф. 26:26; Мк. 14:22; Лк. 22:19; см. 1 Кор. 11:24) — именно поэтому конфликт протестантских толкований оказался таким болезненным<sup>26</sup>. Каждый из реформаторов предположительно был ответственным экзегетом, просвещенным Духом, искренне убежденным в своей правоте, однако они разошлись во мнениях относительно природы присутствия Христа в Вечере Господней.

Хотя из книги Деяний очевидно, что смелость речи — одно из главных средств, с помощью которых Дух созидает церковь, важно не забывать и о том, что смелость и торопливость — не одно и то же. Кроме того, христианская смелость речи — не риторический прием. Это личное качество: готовность поставить на кон не только свои слова, но и самого себя, саму свою жизнь. Другие раннехристианские свидетели были не просто ораторами, а мучениками: их готовность принять страдания и смерть за веру в истину была *естественным продолжением* их смелых речей.

### Похвала смирению: сила в немощи

Толкователи Библии должны проявлять смелость всякий раз, когда на чаше весов оказывается истина о евангельском Боге и о Божьем евангелии. Смелость речи уместна, когда мы свидетельствуем о том, что Бог в Иисусе Христе сделал для нас и для нашего спасения. Но одно дело свидетельствовать о том, что сказал и сделал Бог, и совсем другое — объяснить значение Его слов и дел. Да, Иисус сказал: «Сие есть Тело Мое», — но что именно Он хотел этим сказать? Пасторы-богословы должны говорить смело, свидетельствуя о том, что сделал Бог, и что сказали библейские авторы, но проявлять сдержанность, разъясняя смысл этих дел и слов.

Как понимали еще Аристотель и Фома Аквинский, «добродетели не могут существовать по отдельности: для того, чтобы обладать

одной-единственной добродетелью, нужно обладать добродетелями во всей их полноте»<sup>27</sup>. Причина должна быть очевидна — без противоядия смелость легко соскальзывает в бестактность, безрассудство, а в крайних случаях и в самоуверенность.

Смиранные люди (1) имеют правильное представление о себе, (2) помнят не только о себе, но и о других, и (3) допускают, что могут ошибаться<sup>28</sup>. Все эти три качества принципиально важны для толкователей Библии. Мы должны признать, во-первых, что живем в определенном месте, в определенное время, в определенной культуре. Наша ограниченность влияет на то, что мы видим в текстах, — как и наша порочность (еще играя в футбол в старших классах школы, я знал, что нарушать правила могут не только наши соперники). Ситуативность располагает нас к тому, чтобы отдавать предпочтение фактам, подтверждающим наши предубеждения. Грэнт Осборн как бы между прочим замечает: «Мы редко читаем Библию с целью отыскать истину; гораздо чаще мы хотим согласовать ее с нашим вероисповеданием»<sup>29</sup>. Во-вторых, для того, чтобы обладать «герменевтической добросовестностью»<sup>30</sup>, нам необходимо признать, что другие толкователи, возможно, точно так же, как и мы, прилагают все силы для того, чтобы читать Библию правильно. И это, в-третьих, приводит нас к признанию того, что мы способны неправильно толковать и понимать сказанное библейскими авторами. Без такого герменевтического смирения идея «непрерывного реформирования себя» (по Слову Божьему) становится не более чем пустым обещанием.

Смирение — это, конечно же, одна из главных христианских добродетелей<sup>31</sup>. Павел увещевает филиппийцев иметь ум Христов — а именно, склонность «почитать один другого высшим себя» (Флп. 2:3). И вот в чем загвоздка. Смирение — готовность прислушиваться к другим и заботиться об их интересах — дело трудное, поскольку может означать необходимость умертвить что-то в себе. Именно таким образом смирил себя Иисус, «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8).

Для читателя с христианскими убеждениями признать, что его толкование может и не быть непотопляемым или — хуже того — может оказаться неправильным, болезненно. Вот почему я так восхищаюсь Августином, который в своем трактате «Пересмотры» исследует собственные сочинения и сознается в том, где допустил ошибки. Августин правильно воспринимал себя: по эту сторону эсхатона наши знания неполны (1 Кор. 13:12). Как сострила

Бонни Кристиан, теперь мы знаем отчасти, «и эта часть зачастую меньше, чем нам кажется»<sup>32</sup>.

Герменевтическое смирение состоит в близком родстве с эпистемологическим смирением, сознанием того, что, несмотря на существование объективного смысла и объективной истины, наше понимание их может быть ненадежным. Герменевтическое смирение подразумевает готовность признать, что в тексте может присутствовать смысл, который мы не увидели. Есть разница между *правотой* и *ощущением* своей правоты. Именно поэтому мудрые читатели готовы прислушиваться к другим читателям и приветствуют поправки. К сожалению, когда Адаму Гранту, который писал книгу о критическом мышлении, понадобился пример человека, который больше заинтересован в сохранении своих убеждений, чем в том, чтобы быть правым, он остановился на примере проповедника, которого он противопоставил любознательному ученому<sup>33</sup>. Способность к переосмыслению, к постоянной реформации «начинается с интеллектуального смирения — знания о том, чего мы не знаем»<sup>34</sup>.

«Погибели предшествует гордость, и падению — надменность» (Прит. 16:18). Она также мешает наставлению. Гордыня — главный герменевтический порок, залог того, что читатели будут следовать течению собственных мыслей, а не течению мыслей библейских авторов. И наоборот, смирение — главная герменевтическая добродетель, без которой принципиально невозможно являть ум Христов. В эпоху, ознаменованную гордыней и возникающей как реакция на нее системной ленью, толкователям Библии как никогда важно поддерживать динамическое равновесие между герменевтической смелостью и герменевтическим смирением.

Когда коринфяне поставили под сомнение апостольские полномочия Павла, доказательством того, что через него говорит Христос, послужила сила, парадоксальным образом явленная в немощи (2 Кор. 13:3–4). Твердость веры, мучительное терпение требуют как смирения, так и смелости. Толкователи Библии должны быть готовы испытать себя и свои толкования в свете альтернативных интерпретаций, причем не для того, чтобы доказать свою правоту, а для того, чтобы отыскать истину. Это справедливо как на коллективном, так и на личном уровне. Церкви на Западе нужно смирение, чтобы прислушаться к всемирной церкви — а равно и к предыдущим поколениям христианских читателей<sup>35</sup>. Современные методы и технологии не обязательно сделали западных христиан лучшими читателями.



Бонни Кристиан

### Поместная церковь как добродетельная читательская культура

Учить студентов читать Библию на языках оригинала с учетом грамматического и исторического контекста — правильная идея. Но одно дело приобретать знания и навыки и совсем другое дело — приобретать добродетели и познавать Христа. Это не упрек в адрес грамматико-исторического метода, а напоминание: эффективность любого инструмента зависит от способностей того, кто им пользуется<sup>36</sup>.

Качество любой герменевтики определяется тем, как она готовит читателей к разногласиям в толковании — в частности, к богословским различиям, которые разделили евангелический протестантизм<sup>37</sup>. Добродетельная герменевтика, сочетающая смирение с дерзновением, не разрешит все богословские споры, но, возможно, поможет христианам отыскать свой путь среди противоречивых толкований, не начиная войну с инакомыслящими.

Руководители церкви должны быть достаточно дерзновенными, чтобы учить других (1 Тим. 3:2), и достаточно смиренными, чтобы учиться у других (Прит. 5:12–13). То же самое относится и к традициям толкования. Члены любой деноминации — баптисты, пресвитериане, методисты и прочие — должны быть открыты к возможности, что Дух использует альтернативные традиции толкования, чтобы исправить стереотипы, присущие их подходу.

Мы читаем своим детям с самого раннего возраста, а потом учим их читать. Или не учим? Понимание текста — это не просто способность расшифровывать черные значки на белой бумаге. Осознанно или неосознанно отдельные

люди и традиции толкования формируют (или не формируют) модель добродетельного толкования. Поместная церковь должна быть местом, где мы демонстрируем и поощряем культуру добродетельного чтения, — местом, которое превращает читателей Библии и верующих в людей, обладающих добродетелями толкования. Наряду с дерзостью и смирением важны и другие добродетели толкования: внимательность, терпение, честность, любовь, справедливость и в первую очередь мудрость — добродетель, которая помогает вам понять, когда ситуация требует дерзновения, а когда смирения, когда нужно твердо стоять на своем, когда нужно признать поражение, а когда нужно согласиться на компромисс.

В нашей поляризованной, скептической культуре слишком легко найти изъяны в позиции, которая противоречит нашей собственной. Труднее упрекнуть в чем-либо человека, который читает Библию с убежденностью и смирением, мудро уравнивая эти крайности. Хотелось бы, чтобы поместные церкви стали местом, где читатели учатся быть не фанатичными подданными земных царств, а свидетелями небесного царства, способными вместе с Лютером сказать: «На сем стою», — соединяя в себе смелость с открытостью к исправлению. Учиться воплощать в себе эти добродетели толкования — тоже освящение и, возможно, лучший способ провозглашения библейской истины в культуре, которая больше гордыней и системной подозрительностью.

### Примечания

1. Ванхузер, Кевин Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкования Писания (Черкассы: Коллоквиум, 2007).
2. О том, как правильно читать, см. Provan, Iain. *The Reformation and the Right Reading of Scripture* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017); Collins, C. John. *Reading Genesis Well: Navigating History, Poetry, Science, and Truth in Genesis 1–11* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2018).
3. Trinkhaus Zagzebski, Linda. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
4. Zagzebski. *Virtues of the Mind*, p. 270.
5. О «первоначальном проекте» разума см. Plantinga, Alvin. *Knowledge and Christian Belief* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), p. 26.
6. Дополнительно см. Wood, W. Jay. *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1998); King, Nathan L. *The Excellent Mind: Intellectual Virtues for Everyday Life* (Oxford: Oxford University Press, 2021). О параллели между интеллек-

- туальной добродетелью и добродетельным толкованием см. Pardue, Stephen T. Athens and Jerusalem Once More: What the Turn to Virtue Means for Theological Exegesis // *Journal of Theological Interpretation* 4, no. 2 (2010), pp. 295–308.
7. Это подтверждает Ричард Бриггс в своей монографии Briggs, Richard S. *The Virtuous Reader: Old Testament Narrative and Interpretive Virtue* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), pp. 18–21.
  8. Ванхузер.
  9. Bennett, William J., ed. *The Book of Virtues* (New York: Simon & Schuster, 1993).
  10. Prior, Karen Swallow. *On Reading Well: Finding the Good Life Through Great Books* (Grand Rapids: Brazos, 2018).
  11. Prior. *On Reading Well*, p. 15.
  12. Eglinton, James. Vox Theologiae: Boldness and Humility in Public Theological Speech // *International Journal of Public Theology* 9, no. 1 (2015), pp. 5–28.
  13. Kristian, Bonnie. *Untrustworthy: The Knowledge Crisis Breaking our Brains, Polluting Our Politics, and Corrupting Christian Community* (Grand Rapids: Brazos, 2022).
  14. Kristian. *Untrustworthy*, p. 15.
  15. В другом своем тексте я называю гордыню толкователя «крайним эгоизмом толкователя». Суть его в том, чтобы отдавать предпочтение тому или иному толкованию только потому, что оно мое. См. Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Authority after Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity* (Grand Rapids: Brazos, 2016), p. 20.
  16. Meteorologists Feeling the Heat from Viewers // *Chicago Tribune*, July 12, 2023.
  17. Ванхузер, Кевин Дж. Искусство понимание текста.
  18. Anizor, Uche. *Overcoming Apathy: Gospel Hope for Those Who Struggle to Care* (Wheaton, IL: Crossway, 2022). В частности, обратите внимание на его толкование финала сериала *Seinfeld* (pp. 20–21).
  19. Noll, Mark A. *America's Book: The Rise and Decline of a Bible Civilization, 1794–1911* (Oxford: Oxford University Press, 2022), p. 473.
  20. См. Noll, Mark A. *The Civil War as a Theological Crisis* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2006).
  21. Фуко, Мишель. Мужество истины. Управление собой и другими II (СПб: Наука, 2014).
  22. Цит. по Scherz, Paul. The Legal Suppression of Scientific Data and the Christian Virtue of Parrhesia // *Journal of the Society of Christian Ethics* 35, no. 2 (2015), p. 176.
  23. Scherz. The Legal Suppression, p. 181.
  24. См. также Roberts Gaventa, Beverly. To Speak Thy Word with All Boldness: Acts 4:23–31 // *Faith and Mission* 3, no. 2 (1986), pp. 76–82.
  25. См. Schütz, John Howard. *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
  26. Райн Путман отмечает, что спор между Лютером и Цвингли касался не только богословия, но и толкования Писания: «У каждого были претензии к герменевтике другого». См. Putman, Rhynne R. *When Doctrine Divides the People of God: An Evangelical Approach to Theological Diversity* (Wheaton, IL: Crossway, 2020), p. 21.
  27. Eglinton. Vox Theologiae, p. 15.
  28. Эти три пункта я позаимствовал в работе McMinn, Mark R. *The Science of Virtue: Why Positive Psychology Matters to the Church* (Grand Rapids: Brazos, 2017), 101.
  29. Осборн, Грант Р. Герменевтическая спираль: Общее введение в библейское толкование (Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2015). О предвзятости в толковании см. также Putman. *When Doctrine Divides*, pp. 151–171.
  30. Здесь я модифицирую предложенное Линдой Загржебски понятие «эпистемической добросовестности»: «Если я эпистемически добросовестна, я буду считать, что другим нормальным, зрелым людям приписуи то же естественное стремление к истине и те же общие способности и возможности, что и мне». См. Zagzebski, Linda. *Epistemic Authority: A Theory of Truth, Authority, and Autonomy in Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 55.
  31. См. также Pardue, Stephen T. *The Mind of Christ: Humility and the Intellect in Early Christian Theology* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013).
  32. Kristian. *Untrustworthy*, p. 155.
  33. Grant, Adam. *Think Again: The Power of Knowing What You Don't Know* (New York: Viking, 2021), pp. 18–21.
  34. Grant. *Think Again*, p. 27.
  35. Эта мысль убедительно высказана в книге Pardue, Stephen T. *Why Evangelical Theology Needs the Global Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2023).
  36. Так полагает Пардью, который пишет, что добродетели толкования могут быть «базовыми и всеопределяющими ключами к правильному использованию [экзегетических] методов». См. Pardue. Athens and Jerusalem Once More, p. 303.
  37. Конструктивное предложение относительно того, как быть с протестантским плюрализмом, вы найдете в моей книге *Biblical Authority after Babel*.

**Кевин Ванхузер** — профессор богословия в Уитон-колледже (с июля 2026) года и автор многочисленных книг. Все права принадлежат автору.

**Руководитель проекта Павел Столяров**  
**Редактор Дмитрий Розет**  
**Корректор Алла Амстиславская**

**Почта: 191186, Россия, СПб., а/я 100**  
**Веб-страница: [www.apologetika.ru](http://www.apologetika.ru)**  
**E-mail: [Russia@apologetika.ru](mailto:Russia@apologetika.ru)**

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